

El sacrificio humano
en la tradición religiosa mesoamericana

Leonardo López Luján / Guilhem Olivier, coordinadores

Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México

El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana

El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana

Leonardo López Luján y Guilhem Olivier

Coordinadores

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Históricas

López Luján, Leonardo, 1964

El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana / Leonardo López Luján y Guilhem Olivier. – México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

592 p.: fotos, il.; 29 cm.

ISBN: 978-607-484-076-6

1. Sacrificios humanos – Mesoamérica. 2. Mesoamérica – Civilización. I. Olivier, Guilhem, 1962- coaut. II. t.

LC: F1219.3/R38/L8

Primera edición, 2010

Fotografía de portada: Michel Zabé

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas,
Circuito Mario de la Cueva
Ciudad Universitaria, C.P. 04510 México, D.F.

ISBN: 978-607-484-076-6

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Índice

Presentaciones

El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana
Guilhem Olivier y Leonardo López Luján | 19

La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano
Eduardo Matos Moctezuma | 43

La antigüedad y la diversidad del sacrificio humano en Mesoamérica

El sacrificio humano en la Costa del Golfo
Sara Ladrón de Guevara | 67

Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan
Saburo Sugiyama | 79

El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica
Javier Urcid | 115

La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya
Stephen Houston y Andrew Scherer | 169

Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares
Vera Tiesler y Andrea Cucina | 195

El sacrificio humano entre los tolteca-chichimecas: los antecedentes norteños de las prácticas toltecas y mexicas
Marie-Areti Hers | 227

El sacrificio humano en el Michoacán antiguo
Grégory Pereira | 247

Los mexicas: la perspectiva de la antropología física y la arqueología

Los contextos sacrificiales de Mexico-Tlatelolco
Salvador Guilliem Arroyo | 275

Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales
Carmen María Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory | 301

Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico
Ximena Chávez Balderas | 317

El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas
Juan Alberto Román Berrelleza | 345

Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan
Leonardo López Luján, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar | 367

Los mexicas: la perspectiva de la historia

El sacrificio humano: poder y sumisión
Yolotl González Torres | 397

Los lugares, las piedras y los altares de sacrificio
Michel Graulich | 407

El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio
Carlos Javier González González | 419

Sacrificio de "sí", sacrificio del "otro"
Claude-François Baudez | 431

El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas
Guilhem Olivier | 453

El regreso al sacrificio en Tenochtitlan
Davíd Carrasco | 483

Los pueblos indígenas del México actual: la perspectiva de la antropología

La polisemia del sacrificio tlapaneco
Danièle Dehouve | 499

De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas
Helios Figuerola Pujol | 519

Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas
Johannes Neurath | 547

El sacrificio humano: un caso andino

Sacrificio humano, poder e ideología en la cultura moche
Steve Bourget | 577

Presentaciones

El sacrificio humano es un tema que, como lo demuestra este libro, debería ser abordado por distintas disciplinas, como la historia, la arqueología, la antropología y la etnohistoria, sustrayéndolo de interpretaciones que, en el mejor de los casos, han surgido al amparo de una moral protohistórica. De ahí que celebremos también el rigor y la calidad intelectual con que se han conducido todos los autores reunidos en un volumen que está llamado a ser referencia obligada sobre el tema.

Aceptar abiertamente las prácticas sacrificiales en el México antiguo no significa pronunciarse a favor o en contra de ellas. Por el contrario, significa estudiarlas en su compleja evolución, funciones y significados para entender y comprender su articulación con las prácticas sociales, políticas y religiosas de los mexicas.

Como lo han propuesto los especialistas Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, coordinadores de esta publicación, el cometido principal de estos trabajos —empresa no menor— es ofrecer a los lectores datos y planteamientos que ayuden a apreciar el sacrificio humano con una mirada renovada. Propósito que, sin duda, viene a cumplirse con esta edición, auspiciada conjuntamente por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Alfonso de Maria y Campos
Director General del INAH

El término *sacrificio*, según la primera acepción del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, se refiere al acto en el que se ofrenda a una deidad en señal de homenaje o de expiación. En sí mismo, el sacrificio siempre es un acto humano, realizado por humanos y su objetivo es, en muchos casos, la entrega de otros seres vivos como una forma de rendir un don a los dioses para implorar su auxilio, la satisfacción de un deseo o necesidad individual o social, o bien para cumplir con un voto o una obligación con el panteón que plaga la escatología o la cosmogonía de cualquier grupo social, sea éste contemporáneo o antiguo, así como mesoamericano o de otras latitudes.

Éste fue el fenómeno que discutieron, desde muy amplias visiones y perspectivas, los convocados al quinto seminario organizado por la Coordinación Nacional de Arqueología, dedicado a debatir en torno a las nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas y sus contemporáneos. No obstante que éste fue el tema específico, el objetivo general de estos seminarios es reunir a los especialistas para abrir los intercambios sobre aspectos poco explorados o a la luz de nuevas perspectivas derivadas de los avances de las investigaciones realizadas por los miembros de la academia de investigadores del México antiguo.

El primer seminario organizado por nuestra Coordinación se centró en la revisión de un periodo poco comprendido en términos globales y en relación con sus expresiones locales. Éste recibió el título de *El fenómeno Coyotlatelco en el Centro de México: tiempo, espacio y significado*, y sus resultados fueron publicados en el año 2006.

Posteriormente, se organizó otro encuentro que estuvo orientado al análisis de una región, un tiempo y una problemática descuidados durante décadas por los mesoamericanistas: a saber, la amplitud y las características de las redes de interacción que vincularon a los pobladores del eje fluvial Lerma-Santiago a finales del periodo Formativo, así como las dinámicas sociales y las transformaciones culturales que acontecieron durante las primeras fases del periodo Clásico en la misma región. Su título fue *El eje Lerma-Santiago durante el Formativo terminal y el Clásico temprano: precisiones cronológicas y dinámicas culturales*.

El tercer seminario tuvo como foco de discusión una región tan grande y compleja como lo es el Norte de México, territorio que desafortunadamente ha sido poco atractivo para la mayoría de los estudiosos de las sociedades complejas de la superárea conocida como Mesoamérica. Esta reunión persiguió como principal finalidad dar a conocer a un público amplio, como son los estudiantes y aquellos que recientemente ingresan a las filas de la investigación arqueológica, los resultados de las investigaciones que se han desarrollado en el Gran Suroeste o la Gran Chichimeca, así como el avance en la formulación de nuevas configuraciones regionales, los desafíos de los estudios sobre los desarrollos locales, la identificación de nuevos tipos de materiales diagnósticos y la apertura de nuevas propuestas cronológicas.

Finalmente, el cuarto seminario se centró en la caracterización de los rasgos culturales que definen lo huasteco en sus expresiones materiales, la demarcación de su territorio a lo largo del tiempo de acuerdo con las características culturales de los diversos grupos que poblaron dicho territorio y, en la medida de lo posible, la determinación de sus peculiaridades étnicas. Este seminario llevó por nombre *Taller arqueología de la Huasteca*.

El volumen que tiene el lector en sus manos es resultado del seminario denominado originalmente *Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano entre los mexicas*. Este libro contiene los textos de las ponencias, revisados y actualizados a la luz de las discusiones que tuvieron los especialistas durante tres días del mes de septiembre de 2007. Aquí se conjugan las nuevas concepciones sobre un tema tan complejo como el del sacrificio, visto desde las perspectivas de los espacios y los tiempos que constituyen el mosaico cultural del México antiguo.

La pertinencia de este volumen surge de la inusitada profundidad y diversidad de nuestros conocimientos acerca de la sociedad mexica y hacen que los debates científicos actuales se organicen en torno a problemáticas muy concretas, de gran complejidad y con múltiples facetas. Una de ellas, sin lugar a dudas, es la de la evolución histórica, funciones y significados del sacrificio humano. Este tema, fundamental para el entendimiento de la organización social, la política y la religión de las sociedades precolombinas, siempre ha tenido gran repercusión en la comunidad académica y ha sido visto con fascinación por el gran público, provocando posiciones maniqueas, desde la indigenista a ultranza que niega la pasada existencia de holocaustos masivos, hasta el fundamentalismo hispanista que sólo ve los aspectos más bárbaros de esta práctica y que basa sus afirmaciones en las referencias sesgadas de ciertos documentos coloniales.

Obviamente, la mejor manera de erradicar tales percepciones reduccionistas, matizando las afirmaciones de uno y otro extremos, es enfocar el sacrificio humano desde perspectivas estrictamente científicas y analizarlo con la ayuda de muy diversas disciplinas. Por lo anterior, los editores de este volumen considera-

ron necesario realizar una reunión de carácter científico para intentar resolver el mayor número posible de cuestionamientos en torno al fenómeno de la occisión ritual en las sociedades del México antiguo en general y de la mexica en particular.

Así, esta obra es producto del intercambio de datos y de planteamientos que permitirán al lector apreciar el sacrificio humano con una mirada renovada. Fundamental para dicha tarea es el desarrollo de una nueva teoría del sacrificio humano, la revisión creativa de los datos históricos e iconográficos y la difusión de la información arqueológica más reciente. Igualmente, los autores consideraron importante valerse de estudios comparativos que aborden el mismo fenómeno en sociedades prehispánicas pertenecientes a distintas temporalidades y diversas geografías.

Laura Pescador Cantón
Coordinación Nacional de Arqueología, INAH

Tengo el agrado de presentar el libro *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* que sale a la luz gracias al esfuerzo compartido del Instituto Nacional de Antropología e Historia y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

La práctica del sacrificio humano en Mesoamérica ha llamado la atención tanto de los españoles en el siglo XVI como de los especialistas y el público en general en la actualidad. El recinto sagrado de Mexico-Tenochtitlan con su grandioso Templo Mayor fue uno de los principales escenarios de la compleja vida ritual de los antiguos mexicanos. Además de las fuentes históricas, las excavaciones realizadas a partir de 1978 en el Templo Mayor, bajo la dirección del arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma, añadieron gran cantidad de datos sobre la práctica del sacrificio humano entre los mexicas. Otras investigaciones sobre este tema se han desarrollado en diversas áreas mesoamericanas y para distintas épocas, las cuales se ven reflejadas en esta edición.

Con la multiplicación de las publicaciones especializadas resulta cada vez más difícil para una sola persona abarcar el conjunto de las disciplinas —arqueología, antropología física, historia, etnología, etc.— susceptibles de ser utilizadas para el estudio del sacrificio humano en Mesoamérica. De allí el interés de los coordinadores de esta obra, que han reunido a destacados especialistas que, cada uno en su campo, comparten sus reflexiones alrededor de una temática común. De esta manera se enriquece el debate entre diversos investigadores que suelen compartir resultados únicamente dentro de sus propias especialidades.

Este libro demuestra el interés cada vez mayor por los estudios mesoamericanos en diversos países del mundo, como Bélgica, Estados Unidos, Canadá, Francia, Japón, así como de diversos estados de la República mexicana.

Indudablemente el tema del sacrificio humano es un campo de investigación muy amplio y complejo. Sabemos que entre el público no especialista circulan a menudo ideas reduccionistas y hasta erróneas al respecto, por lo que una de las metas de esta publicación es proporcionar análisis científicos de los diversos materiales que nos pueden informar acerca del sacrificio humano: la abundante iconografía que ilustra este ritual, los hallazgos de los arqueólogos, los estudios

de antropólogos físicos que analizan las huellas que dejaron tales prácticas en los huesos de las víctimas y las fuentes escritas que describen los rituales sacrificiales y, en ocasiones, explicitan sus muy variadas funciones. En efecto, las funciones y significados del sacrificio humano son numerosos y varían según los participantes y los contextos rituales. Este significativo acontecimiento ya no se puede reducir a interpretaciones unívocas y es necesario analizarlo en el marco de sus distintos contextos históricos. Seguramente los trabajos presentados a la consideración del lector permitirán acercamientos más precisos y matizados sobre un proceso ritual fundamental para un mejor conocimiento de la cosmovisión mesoamericana.

Alicia Mayer
Directora del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana

Guilhem Olivier y Leonardo López Luján

Entre las múltiples y muy variadas manifestaciones religiosas de los pueblos mesoamericanos, la práctica del sacrificio humano es la que más llamó la atención de los conquistadores y los frailes españoles del siglo XVI, y la que en la actualidad sigue atrayendo con mayor fuerza a legos y conocedores. Paradójicamente, tal interés no se corresponde con la escueta bibliografía científica dedicada a este tema, que es fundamental para el conocimiento de la cosmovisión indígena de México y buena parte de Centroamérica. En efecto, si bien es cierto que numerosos autores contemporáneos han dedicado algunos apartados de sus obras al sacrificio humano, se cuentan con los dedos de las manos las publicaciones específicamente consagradas a esta temática. Sólo en los últimos años han comenzado a aparecer los estudios en profundidad, ya individuales, ya colectivos.

Por tal motivo, cuando la arqueóloga Laura Pescador Cantón nos invitó de manera entusiasta a organizar el quinto de los seminarios de la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, no dudamos en proponerle una reunión en la que convocáramos a los más distinguidos especialistas en esta fascinante materia. Deseábamos poner en la mesa de las discusiones nuevos planteamientos sobre la evolución histórica, las funciones y los significados del sacrificio humano en Mesoamérica. Este asunto, fundamental para el entendimiento de la organización social, la política y la religión de las sociedades autóctonas, siempre ha tenido gran repercusión en la comunidad académica y ha sido visto con fascinación por el gran público, provocando posiciones maniqueas, desde la indigenista a ultranza que niega la pasada existencia de holocaustos masivos, hasta el fundamentalismo hispanista que sólo ve los aspectos más bárbaros de esta práctica y que basa sus afirmaciones en las referencias sesgadas de varios documentos coloniales. Obviamente, la mejor manera de erradicar tales percepciones reduccionistas, matizando las afirmaciones de uno y otro extremos, es enfocar el sacrificio humano desde perspectivas estrictamente científicas y analizarlo con la ayuda de muy diversas disciplinas.

Con este objetivo en mente, llevamos a cabo nuestro seminario en el Museo del Templo Mayor entre el 19 y el 21 de septiembre de 2007. Se dieron cita 28 investigadores, pertenecientes a instituciones nacionales como el INAH, la UNAM, la

Universidad Veracruzana y la Universidad Autónoma de Yucatán, y a instituciones extranjeras como la Universidad Prefectural de Aichi, las universidades norteamericanas de Baylor, Brandeis, Brown, Harvard y Texas, la Universidad Libre de Bruselas y, de Francia, el Centro de Estudios de Lenguas Indígenas de América y el Centro Nacional para la Investigación Científica. En total, se presentaron 23 ponencias que iluminaron al público que colmó el auditorio durante tres días.

En la realización del acto contamos con todo el apoyo del INAH, particularmente de la Coordinación Nacional de Arqueología y del Museo del Templo Mayor. Por una parte, la arqueóloga Cipactli Bader llevó a cuestas durante meses la complicada coordinación de una reunión de esta naturaleza, asistida por Georgina Tenango Salgado, Patricia Apaez, Sonia Sánchez, Elida Martínez y Luz del Alba Muñoz. Por la otra, Juan Alberto Román Berrelleza, entonces director del museo, fue nuestro gran anfitrión y nos apoyó al permitir que Martha Ramírez, Patricia Cal y Mayor, María Elena Cruz, Gerardo Tovar, Luz María Muñoz, Camila Pascal y Osiris Quezada nos ayudaran de muy distintas maneras. También queremos agradecer la colaboración de Laura Filloy Nadal y la generosidad de Michel Zabé, quien nos obsequió la magnífica fotografía que ilustró el cartel y el programa del seminario y que ahora engalana la portada del libro. En lo que toca a la edición y publicación de estas memorias, queremos dar crédito al licenciado Alfonso de Maria y Campos, director general del INAH, al arqueólogo Salvador Guilliem Arroyo, actual coordinador nacional de arqueología del INAH y a la doctora Alicia Mayer, directora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, institución esta última que ha contribuido significativamente a hacer posible este anhelado proyecto.

Los estudios sobre el sacrificio humano en Mesoamérica

En el marco limitado de esta introducción es imposible examinar de manera exhaustiva y sistemática los muy variados testimonios, estudios y teorías sobre el sacrificio humano en Mesoamérica que nos han legado sucesivas generaciones de cronistas e investigadores. Para ello preferimos remitir al lector a las útiles síntesis historiográficas elaboradas por Benjamin Keen (1984), Yolotl González Torres (1985: 72-82) y Michel Graulich (2005: 29-37). En nuestro caso, sólo pretendemos destacar algunas obras fundamentales que, de una u otra manera, constituyen los antecedentes del presente volumen.

Con ese ánimo, no nos remontaremos más allá de finales del siglo XIX, época en la que los franceses Henri Hubert y Marcel Mauss (1929 [1899]: 106, 116-117) se valieron de algunos casos específicos del México antiguo para sustentar sus revolucionarias teorías sobre la naturaleza y la función del sacrificio. Ellos abor-

daron ciertas prácticas mexicas con el fin de ejemplificar los procesos de identificación entre la víctima y la deidad, así como la divinización de personajes a través de la muerte ritual. Otra obra temprana que nos parece clave, si bien unas décadas posterior a la de Hubert y Mauss, es la de James George Frazer (1981-1984 [1911-1935], III: 586-603). Como es bien sabido, en su célebre análisis general sobre "los dioses que mueren", el erudito escocés también incluyó las civilizaciones mesoamericanas. Con estos datos intentó explicar cómo el sacrificio humano tenía por propósito impedir el envejecimiento y el debilitamiento de las deidades a las cuales representaban las víctimas, así como de las entidades —astros, vegetación, etc.— asociadas a tales deidades. En otros términos, la muerte de ciertos individuos era un efectivo medio para el renacimiento y la regeneración de lo sobrenatural. En otra parte de su monumental obra, Frazer insistió en el "aspecto alimenticio" del sacrificio humano en el México precortesiano, en particular en la necesidad de infundir energía al Sol con corazones de sacrificados (Frazer 1981-1984, I: 199).

Estas teorías tuvieron una profunda repercusión en los estudios mesoamericanistas del siglo XX, particularmente en los trabajos pioneros de los alemanes Eduard Seler y Konrad Theodor Preuss.[1] Aunque el primero de ellos nunca escribió un estudio específico acerca del sacrificio humano, comentó en muchas ocasiones las escenas sacrificiales plasmadas en las pictografías indígenas, y las relacionó con mitos de origen y con rituales sangrientos que se realizaban en las fiestas de las veintenas.[2] Por su parte, Preuss (1903: 140; 1904: 115-119) plantearía, como Frazer, que el sacrificio de los dioses tenía como objetivo su rejuvenecimiento. También le debemos a Preuss (1903: 156-157; 1903b: 202-203) la lúcida observación de que entre los antiguos nahuas existía un vínculo entre sacrificio y castigo, una propuesta que retomaría Michel Graulich un siglo después.

Seler, a su vez, gozó de gran influencia en la siguiente generación de estudiosos de la tradición religiosa mesoamericana. Dos ejemplos claros son el francés Jacques Soustelle (1940) y el mexicano Alfonso Caso (1953), quienes se encargarían de difundir las ideas seminales del sabio alemán en sus respectivos países. Además, Caso (1953: 22-23) introdujo a la discusión el concepto de reciprocidad entre hombres y dioses. Desde su perspectiva, los seres humanos, creados a partir de la muerte de las divinidades, debían retribuirlas alimentándolas con sangre y corazones de sacrificados.

Los primeros estudios monográficos sobre el sacrificio en Mesoamérica tendrían que esperar, no obstante, hasta las décadas de 1970 y 1980.[3] En el cono-

[1] De hecho, Frazer también se valió de los trabajos de Seler y Preuss.
[2] Véase, por ejemplo, Seler (1963). Sobre los mitos de origen del sacrificio humano, puede consultarse el ensayo "Myths and Religion of the Ancient Mexicans" en Seler (1990-1998, 5: 3-99).
[3] Un opúsculo anterior sobre este tema fue publicado por Capitan (1909).

cido ensayo *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, Christian Duverger (1979) retoma en parte la "teoría energética" de Frazer. A juicio de Duverger, el sacrificio humano constituiría la ofrenda por excelencia destinada a "alimentar la máquina mundial", amenazada ésta por la pérdida de energía, un peligro que angustiaba sobremanera a los antiguos mexicanos. El autor describe y analiza diversos rituales sacrificiales mexicas, sobre todo los que se llevaban a cabo durante las fiestas de las veintenas. Sin embargo, por manejar un marco interpretativo reduccionista,[4] pasa por alto las múltiples funciones del sacrificio humano y su carácter polisémico. Por consiguiente, Duverger se encuentra imposibilitado para dar cuenta de variantes fundamentales del sacrificio mexica, como son la inmolación de los representantes de dioses, el desollamiento o el sacrificio por flechamiento, las cuales no tienen cabida en su "modelo energético" (Duverger 1979: 162, 175-179, 200).

Pocos años después, apareció el primer libro colectivo enfocado específicamente al análisis de nuestro tema. Coordinado por Elizabeth H. Boone (1984), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, este volumen representa un verdadero hito, pues aplica variados enfoques metodológicos en diversas áreas del territorio mesoamericano (Centro de México, Costa del Golfo, área maya), logrando abordar este fenómeno religioso en toda su complejidad. Por ejemplo, en un estudio precursor, Francis Robicsek y Donald M. Hales examinan los aspectos "técnicos" de la inmolación por cardioectomía, proponiendo diversos procedimientos alternativos para extirpar el corazón. Por su parte, Eduardo Matos Moctezuma presenta las evidencias arqueológicas de este tipo de rituales (escenarios y bases para el sacrificio, restos esqueléticos de las víctimas, instrumentos de inmolación, etc.), evidencias que por aquel entonces estaban siendo recuperadas en las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan y que tienen sus referentes en las fuentes históricas del siglo XVI. Igualmente notable es la aportación de Linda Schele, quien ahonda en el asunto de las prácticas sacrificiales mayas a partir de un novedoso estudio epigráfico.[5] Vale recordar que, poco después, esta misma autora y Mary Ellen Miller (1986) publicarían otra obra fundamental: *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Basándose en la iconografía maya del periodo Clásico y en la lectura de la escritura jeroglífica, logran reconstruir los ritos de mortificación llevados a cabo por los soberanos mayas, así como la ejecución ceremonial de cautivos de guerra, muchas veces en el contexto del juego de pelota.

A esta misma década pertenece *El sacrificio humano entre los mexicas*, libro monográfico escrito por Yolotl González Torres (1985). Tras reunir y ordenar una

[4] Como lo señala la siguiente cita: "En el caso del sacrificio azteca, el verdadero fin no es otro más que el de la alimentación del Sol, en otros términos, la reestructuración energética" (Duverger 1979: 162).

[5] Aunque hoy en día algunas de sus lecturas han sido corregidas o rechazadas (Stephen Houston, comunicación personal, 23 de junio de 2008).

documentación tan abundante como dispersa, la autora se da a la tarea de describir una amplia gama de actos sacrificiales, sus contextos espacio-temporales, los dioses a quienes estaban dedicados y los instrumentos utilizados. También estudia a los actores del ritual —sacrificadores, sacrificantes, víctimas—, así como las implicaciones sociales y políticas de tales ceremonias. González Torres no olvida el apasionante tema del destino de los cadáveres, discurriendo con lucidez en la tan debatida práctica de la antropofagia.

Otra investigación señera es la de Martha Ilia Nájera (1987), dirigida al estudio del mismo fenómeno, pero en la sociedad maya. Como en el caso del libro de González Torres, Nájera explora a profundidad los tipos de occisión ritual, sus actores y sus instrumentos. Indaga, además, los orígenes míticos del sacrificio humano en documentos como el *Popol Vuh* y los *Anales de los cakchiqueles*, e incluye un útil análisis del autosacrificio, el cual sin duda contribuye a esclarecer la práctica del sacrificio.

La obra de Davíd Carrasco, titulada *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization* (1999), constituye otra valiosa contribución en el campo de los estudios mexicas. Desde la perspectiva de la historia de las religiones, Carrasco reflexiona sobre los nexos entre la ciudad sagrada y la violencia ritual, y cómo influyeron en el proceso de desarrollo de la civilización mexica. De manera novedosa, interpreta las prácticas sacrificiales en función de su "dimensión espacial". A este respecto, define el juego dialéctico entre centro y periferia que se manifiesta en distintas ceremonias, producto de una "visión metamórfica del espacio". Debemos destacar, asimismo, su propuesta según la cual la violencia sacrificial extrema desarrollada en el centro del imperio se explica en los mitos cosmogónicos que dan cuenta de la fundación de Tenochtitlan y en las relaciones bélicas que los mexicas mantenían con las sociedades periféricas. Añade Carrasco que los sacrificios humanos, además de cumplir con la función primordial de alimentar a los dioses, se erigían en actos de creación cósmica que implicaban la recreación del dominio mexica establecido en su historia sagrada.

En una obra que sólo podemos calificar de magistral, *Le sacrifice humain chez les Aztèques* (2005),[6] Michel Graulich coteja con el rigor que lo distingue una amplia documentación escrita, pictográfica y arqueológica. El autor belga adopta una metodología comparatista, tanto en el marco de las diferentes culturas mesoamericanas como en el de otras civilizaciones de la antigüedad, lo que contribuye a la originalidad de sus interpretaciones. Graulich plantea que las funciones y los significados del sacrificio fueron numerosos y que se transformaron en función de los participantes y los contextos del ritual. Para captar tales diferencias, examina tanto los mitos relativos al origen del sacrificio como los contextos del rito. Centra también su interés en los actores de la ceremonia, proporcionando

[6] Una traducción al español está en prensa en el Fondo de Cultura Económica.

argumentos sólidos del proceso de identificación entre sacrificante y sacrificado. Y, sin descuidar las dimensiones "energéticas" del sacrificio humano entre los mexicas, Graulich propone la existencia de otras que le son paralelas, de carácter punitivo y expiatorio.[7]

Para concluir este brevísimo recuento, señalemos que en los años recientes han visto la luz dos trabajos más que enriquecen nuestra visión del fenómeno sacrificial en Mesoamérica. Nos referimos, por un lado, a *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership. Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, de Saburo Sugiyama (2005). El arqueólogo japonés reconstruye aquí las ceremonias de consagración de uno de los monumentos religiosos más importantes de Teotihuacan: la Pirámide de la Serpiente Emplumada. Este edificio se caracteriza por una decoración escultórica consistente en serpientes emplumadas que transportan tocados en forma de *cipactli* sobre sus ondulantes cuerpos, programa iconográfico que alude al inicio del tiempo o de una nueva era.[8] En los cimientos de la construcción, Sugiyama, junto con Rubén Cabrera y George Cowgill, encontró los cadáveres de 137 individuos que fueron sacrificados y enterrados con ofrendas de calidad excepcional alrededor del 200-250 d.C. Como resultado del estudio detallado de estos contextos, de los restos esqueléticos de las víctimas y de las ofrendas, Sugiyama infiere que la mayoría de los individuos eran originarios de distintas regiones del territorio mesoamericano, pero que habían vivido en Teotihuacan antes de perder la vida. Sus atavíos indican que fueron muertos para ser ofrecidos a la Serpiente Emplumada, en tanto patrona de las actividades bélicas. Explica el autor que si bien el sacrificio humano, la guerra y el gobierno se expresan aquí en términos religiosos, funcionan juntos como instituciones políticas que estructuran la sociedad teotihuacana. Sugiyama llega así a la conclusión de que la Pirámide de la Serpiente Emplumada fue un monumento que conmemoró el acceso al poder de un poderoso soberano. Según esta propuesta, el sacrificio masivo de guerreros y la escenificación cosmogónica de una nueva era le habrían otorgado el privilegio de gobernar en nombre de los dioses.

Por otro lado, queremos destacar la obra colectiva reciente coordinada por Vera Tiesler y Andrea Cucina (2007), titulada *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*. En este volumen, algunas contribuciones versan sobre las evidencias históricas e iconográficas de la occisión ritual en el área maya. Sin embargo, la mayor parte de los estudios se centran en información de índole tafonómica, osteológica y arqueológica. En varios de ellos, se enfrenta uno de los retos más estimulantes para los estudiosos: establecer la distinción entre las prácticas funerarias donde los cuerpos eran comúnmente manipulados en el marco de un culto a los antepasados y aquellas

[7] Para más detalles sobre esta obra fundamental, véase la reseña crítica de Olivier (2006).
[8] Véase también López Austin, López Luján y Sugiyama (1991).

prácticas no funerarias que involucraban el sacrificio humano. Cabe señalar que los materiales analizados proceden de espacios y épocas muy diversos, desde los sitios guatemaltecos de Kaminaljuyú y Tikal, pasando por los beliceños de Hershey, Pakal, Actún Tunichil Muknal y Actún Uayazba Kab, hasta los mexicanos de Calakmul, Becán, Chichén Itzá y Mayapán. Más allá de la valía de los nuevos datos y resultados que proporciona cada uno de los autores, llaman la atención la novedad de las técnicas de estudio y la originalidad de los planteamientos metodológicos incluidos en esta importante obra.[9]

Nuevas perspectivas sobre el sacrificio humano

Las publicaciones que mencionamos en el apartado anterior y muchas otras que lamentablemente hemos omitido aquí por falta de espacio, dan fe de un hecho fundamental: el sacrificio humano tiene una amplísima dispersión en el territorio mesoamericano, además de una profundidad temporal milenaria, lo que suele soslayarse cuando se habla del sacrificio entre los mexicas, considerándolo como un hecho histórico único y exacerbado. Precisamente, una de las intenciones de la presente obra es dar cuenta de las múltiples expresiones de este fenómeno —irreductible a la esfera de lo religioso— en geografías distintas y épocas diferentes, incluyendo también información sobre algunas sociedades indígenas del México actual. Deseamos, asimismo, enfocar el tema del sacrificio humano desde las ópticas más disímbolas, reuniendo y confrontando las investigaciones de arqueólogos, antropólogos físicos, biólogos, historiadores, historiadores de las religiones y etnólogos. Esto, por fuerza, nos ayudará a elucidar problemáticas de un hecho social que, dada su extremada complejidad, se antoja inaprensible.

Con el fin de agrupar temáticamente las contribuciones contenidas en este libro, hemos elegido cuatro ejes básicos. En la primera sección, el lector encontrará visiones más o menos generales sobre el sacrificio humano en las distintas áreas que conforman la superárea mesoamericana, incluyendo trascendentales momentos comprendidos entre el Preclásico temprano y el Posclásico tardío. Las dos siguientes secciones están dedicadas a la sociedad mexica: la segunda reúne nuevos datos e interpretaciones desde la mira de la antropología física y la arqueología, en tanto que la tercera conjunta trabajos de historiadores sobre las funciones y los significados religiosos, políticos y sociales del sacrificio humano. La cuarta sección contiene estudios etnográficos sobre tlapanecos, tzeltales y huicholes, los cuales no sólo iluminan con su luz el pasado prehispánico, sino que ayudan a entender mejor cómo la práctica de la occisión ritual se ha transforma-

[9] Se pueden añadir los artículos de divulgación de varios autores reunidos en la revista *Arqueología Mexicana* (2003) y un capítulo del catálogo *The Aztec World* (López Austin y López Luján 2008).

do hasta el día de hoy. El libro concluye con un muy interesante capítulo acerca del sacrificio humano entre los moche, pueblo prehispánico del Perú que se distinguía también por la realización de esta práctica. Obviamente, este tipo de trabajos nos ayuda a ampliar nuestras miras y nos incita a emprender los siempre productivos análisis comparativos.

En las páginas restantes de esta introducción, en lugar de resumir los capítulos que integran el libro en orden secuencial, hemos optado por discutir algunas de sus aportaciones en ciertos temas que nos parecen fundamentales. Destacamos datos, métodos e interpretaciones novedosos, a la vez que sugerimos algunos caminos alternos para investigaciones futuras.

Tiempos y espacios del sacrificio humano

Como lo mencionamos líneas atrás, hace mucho que ya no se sostienen aquellas viejas teorías que atribuían la instauración del sacrificio humano —o cuando menos su difusión y desarrollo— a los pueblos posclásicos del Centro de México. Si bien es cierto que aún no disponemos de una cronología fina al respecto, las contribuciones que conforman este volumen proporcionan importantes elementos sobre la antigüedad y la distribución geográfica de esta práctica en territorio mesoamericano. Hoy sabemos que las raíces del sacrificio humano y del canibalismo se hunden profundamente en el tiempo. En el primer caso, las evidencias más antiguas proceden de la cueva de Coxcatlán, en el Valle de Tehuacán, y se remontan a las sociedades de cazadores-recolectores de la fase El Riego (6000-4800 a.C.). En el caso del canibalismo, los testimonios más tempranos fueron recuperados en la aldea preclásica de Tlatelcomila, Tetelpan, Distrito Federal (700-500 a.C.) (López Austin y López Luján 2008).

Empecemos nuestro recorrido con la Costa del Golfo, área sobre la cual Sara Ladrón de Guevara revisa cronológicamente los testimonios disponibles. En lo que toca al periodo Preclásico, la arqueóloga hace una afirmación de primera importancia: "en el *corpus* escultórico conocido de la cultura olmeca no contamos con evidencias contundentes de sacrificio ni en términos arqueológicos ni iconográficos". Menciona, empero, que ciertos indicios nos permitirían vislumbrar su existencia, entre ellos un cuerpo desmembrado en El Viejón, el posible canibalismo ritual en la Cañada del Macaya (aunque lo atribuye a un periodo más tardío), un caso de decapitación en Loma del Zapote y un entierro colectivo en San Lorenzo Tenochtitlan.

En franco contraste, los casos incuestionables se multiplican para el periodo Clásico. Así lo ilustra el estudio de Saburo Sugiyama, centrado en las víctimas sacrificiales sepultadas en los principales edificios de culto de Teotihuacan. Como

él mismo lo señala, no cabe la menor duda de que el hallazgo de 137 sacrificados en la Pirámide de la Serpiente Emplumada y el de 37 individuos más en la Pirámide de la Luna "han cambiado significativamente nuestra visión sobre las características de la sociedad teotihuacana". En efecto, estos datos, que han echado por tierra las tradicionales visiones idílicas de dicha civilización, nos indican que el sacrificio formaba parte esencial de las ceremonias de inicio y de consagración de las construcciones monumentales, y de la ideología política del Estado teotihuacano en tiempos de su consolidación y expansión (200-350 d.C.).

Algo semejante acontece en el área maya. Stephen Houston y Andrew Scherer reúnen en su brillante ensayo numerosos datos iconográficos, epigráficos y también arqueológicos para dar cuenta de la gran difusión de las occisiones rituales durante el Clásico. De hecho, se prolongan geográficamente hasta Yucatán, tal y como lo apuntan Tiesler y Cucina. De acuerdo con estos antropológos físicos, las evidencias de sacrificio, lejos de limitarse a los grandes centros hegemónicos de la península, se encuentran también en asentamientos pequeños, como Chac en la zona Puuc, Isla Piedras en la costa occidental y Xcambó en la costa norte. De manera interesante y quizá sólo con excepción del cenote sagrado de Chichén Itzá, nos comentan que no se han reportado para el Posclásico depósitos colectivos de víctimas humanas. Esto hace que Tiesler y Cucina pongan en tela de juicio la "masificación del sacrificio humano" en aquellos tiempos, la cual sí se manifiesta en la iconografía, quizá por razones propagandísticas.

El estudio de Marie-Areti Hers nos transporta hasta el extremo opuesto de la superárea, al septentrión mesoamericano, para analizar el origen Clásico de los rituales que, según su sugerente propuesta, realizarían más tarde toltecas y mexicas. La arqueóloga presenta las principales etapas de un fenómeno migratorio de agricultores de alta cultura que colonizaron el norte de Mesoamérica hasta el siglo IX, y luego un reflujo que dejó prácticamente abandonada aquella área por este tipo de sociedades. Hers explica cómo retornaron al Centro de México, aunque con nuevos elementos, como el *chacmool* y el *tzompantli* asociados a la Guerra Florida. Lo anterior nos lleva a considerar los escenarios de las inmolaciones rituales. Por ejemplo, entre los escenarios sacrificiales en el área oaxaqueña, Javier Urcid destaca el Monumento 3 de San José Mogote —que compara funcionalmente con la famosa Coyolxauhqui mexica—, así como las canchas de juego de pelota de Dainzú y Monte Albán. Para el área maya, Houston, Scherer, Tiesler y Cucina mencionan templos y tumbas, pero también cuevas y cenotes.

En lo que toca al periodo Posclásico, destaca el estudio de Salvador Guilliem Arroyo, quien presenta los variados contextos arqueológicos de Tlatelolco donde aparecieron evidencias de ritos sacrificiales. Basándose en las libretas de campo del arqueólogo Francisco González Rul y en los datos de sus propias excavaciones, Guilliem emprende un recuento detallado de altares *tzompantli*, entierros de víc-

timas infantiles, individuos inmolados para la consagración de ampliaciones constructivas y restos óseos de personajes mutilados. Con el fin de contextualizar espacialmente esta rica información, el autor incluye planos precisos y de gran utilidad para el lector. En su contribución, Guilliem se cuestiona acerca del contraste entre la gran abundancia y variedad de evidencias de sacrificio en Tlatelolco y su relativa escasez en Tenochtitlan.

Desde una perspectiva diferente, Michel Graulich hace una pesquisa sobre los espacios donde los mexicas realizaban inmolaciones rituales, desde los cerros, las cuevas y las lagunas de la geografía sagrada del Centro de México, hasta los grandes templos piramidales erigidos en el corazón de pueblos y ciudades. Dentro de este segundo grupo, el autor analiza el simbolismo del Templo Mayor de Tenochtitlan, el cual entiende como la doble representación del Coatépec y el Tlalocan. Respecto a la cualidad de eje cósmico atribuido por varios autores al Templo Mayor, Graulich sostiene que "este centro era una unión de los contrarios, con dos ciudades [Tenochtitlan y Tlatelolco] y dos Templos Mayores, y, en cada una, una gran pirámide doble dedicada al Sol y a la Tierra". De manera sugerente, Graulich interpreta los *tzompantli* como vergeles artificiales donde las cabezas-frutos de los enemigos estaban expuestas antes de renacer, y a los *cuauhxicalli* como monumentos con un profundo simbolismo solar. Por último, Graulich considera que el *chacmool* —cuyos atavíos son similares a los de los *tlaloque*— funcionaba como *téchcatl* o tajón sacrificial.

Concluyamos este apartado con las reflexiones de Davíd Carrasco, quien en su contribución enfatiza la necesidad de abordar este fenómeno religioso en función de las concepciones mesoamericanas del tiempo, el mito y los calendarios, por un lado, y de las percepciones del espacio, los lugares jerárquicos y los sitios sacrificiales, por el otro. Plantea el historiador de las religiones un doble movimiento del "poder sacrificial" de Tenochtitlan: uno hacia la periferia del imperio, como lo demuestra el terror inspirado por los mexicas, y el otro hacia su centro, como lo manifiesta la fiesta de *tlacaxipehualiztli*. En esta veintena, nos comenta Carrasco, el centro y los barrios de la capital se convierten en campo de batalla —trasladado aquí desde el exterior— para que se perciban y se renueven simbólicamente el poder y la autoridad de los mexicas. Por otra parte, insiste en la violencia sacrificial fundadora en la historia primitiva de la ciudad de Tenochtitlan. De esta manera, según Carrasco, el mito de la muerte de Coyolxauhqui en manos de la deidad tutelar mexica "muestra la tensión y resolución del poder centrípeto y centrífugo de la cosmología y del espacio social mexicas".

Técnicas sacrificiales y de decapitación

Es quizás en el campo de la antropología física donde, en los últimos años, se han registrado los mayores avances en relación con el conocimiento del fenómeno mesoamericano del sacrificio. Tales adelantos se reflejan en varias contribuciones incluidas en nuestro volumen. Por ejemplo, Carmen María Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory ofrecen nuevos elementos sobre la técnica de sacrificio por cardioectomía, esto como resultado del análisis de un entierro de alrededor de 153 individuos excavado en el recinto sagrado de Tlatelolco. A partir de la comparación de un gran número de esternones, las autoras llegaron a la conclusión de que "la incisión para sacar el corazón seguramente se hacía a través de un espacio intercostal, encontrando y seccionando el esternón por su cara externa, separándolo en dos", o bien "introducían el cuchillo entre dos costillas y para abrir el espacio, partían el esternón de adentro hacia afuera".

Una técnica distinta de cardioectomía fue la que registraron Leonardo López Luján, Ximena Chávez, Norma Valentín y Aurora Montúfar en la Ofrenda 111 del Templo Mayor de Tenochtitlan. Allí apareció el esqueleto de un individuo infantil que presentaba numerosas huellas de corte en la cara interna de las costillas de ambos lados, así como de fracturas peri mórtem producidas por la misma acción cortante. Esto apuntaría a que se ingresó a la cavidad torácica desde el abdomen y que se empleó un instrumento diminuto de obsidiana, quizás una navajilla o un bifacial con filo vivo.

La iconografía del Clásico maya nos muestra que el sacrificio de infantes por cardioectomía también se acostumbraba en dicha área. Sin embargo, aún son escasas las evidencias esqueléticas que corroboran su realización, destacando entre todas las consignadas por Houston y Scherer para el sitio beliceño de Caracol, en Belice. Tiesler y Cucina descubrieron, al estudiar los restos de un adolescente hallado en Becán, que este tipo de sacrificio se hizo en dicho caso cortando por debajo de la caja torácica y que se penetró a través del mediastino, insertando la mano y extrayendo el corazón.

Otros ejemplos de sacrificio por cardioectomía proceden del Occidente y del Norte de Mesoamérica. Grégory Pereira describe un caso documentado arqueológicamente para el Preclásico tardío en el sitio de Loma Alta, cerca de Zacapu, en tanto que Marie-Areti Hers nos da a conocer un extraordinario grabado rupestre de la barranca del Chapalagana, donde se representó una escena de sacrificio por extracción del corazón.

Otras contribuciones del presente volumen se refieren a la decapitación, técnica post mórtem que se difundió en toda Mesoamérica desde tiempos remotos. Urcid nos muestra cómo en la iconografía oaxaqueña se representa una cabeza aislada y el signo "sangre" en el lugar del cuello, esto desde los muy tempranos programas narrativos zapotecas, grabados en lápidas de Monte Albán, hasta los

códices mixtecos del Posclásico. En su estudio sobre la Costa del Golfo, Ladrón de Guevara describe también abundantes testimonios de decapitación, desde vasijas con cráneos halladas en Cerro de las Mesas en contextos que se remontan a principios de nuestra era, hasta escenas del Clásico tardío plasmadas pictórica y escultóricamente en sitios como Las Higueras, Aparicio y El Tajín. Allí, la decapitación está comúnmente asociada con el juego de pelota y el ascenso al poder de los gobernantes. Por su parte, Sugiyama describe el Entierro 5 de la Pirámide de la Luna, compuesto por 17 cráneos con sus primeras cervicales, además del Entierro 6, donde se hallaron los restos de 10 individuos sin cabeza y con las manos atadas atrás de la espalda. Tiesler y Cucina documentan casos de degollamiento/decapitación en Calakmul, Champotón y Chichén Itzá. Finalmente, Houston y Scherer comentan el hallazgo de 30 cráneos de hombres, mujeres y niños en un pozo del Clásico terminal de Colhá, Belice.

Sobre este mismo tema queremos destacar, particularmente, el análisis realizado por Chávez Balderas de 77 cráneos exhumados a lo largo del tiempo en el recinto sagrado de Tenochtitlan. La mayoría pertenece a individuos masculinos de entre 20 y 30 años, aunque también hay infantes de entre 6 y 8 años. De su cuidadoso análisis tafonómico se desprende que, en todos los casos, la decapitación se hizo cuando los cuerpos aún conservaban tejidos blandos. La desarticulación fue lenta, lo que le hace suponer que los individuos habían fallecido tiempo antes. Chávez Balderas considera que la decapitación se efectuaba colocando los cadáveres boca arriba; el corte se acometía entre la tercera y la cuarta vértebras cervicales o entre la cuarta y la quinta, valiéndose de un instrumento de obsidiana, de pedernal o de un hacha, dependiendo del caso.

Usos de los cuerpos sacrificados

Corolario de la práctica sacrificial es la variada gama de despojos mortales de las víctimas. Para Oaxaca, Urcid emprende un estudio pormenorizado de la manufactura de reliquias a partir de restos óseos: cabezas-trofeos y pectorales de maxilares ostentados en la iconografía por ciertos personajes, fémures convertidos en raspadores, mandíbulas y cráneos empleados como soporte de complejos grabados, etcétera.

En el caso de Tenochtitlan, Chávez Balderas nos explica cómo las cabezas de los decapitados eran destinadas a consagrar edificios religiosos, al *tzompantli* y a producir máscaras-cráneo. En el primer grupo se han hallado numerosas ofrendas en el Templo Mayor que contenían cráneos originalmente sepultados con sus tejidos blandos y con las primeras cervicales en conexión anatómica. En la misma clase de contextos han sido descubiertos cráneos que alguna vez formaron

parte del *tzompantli*, los cuales son fáciles de reconocer porque presentan grandes orificios en los temporales. Por último, las máscaras-cráneos eran elaboradas con el cráneo facial de adultos y niños, a los cuales solían añadirles aplicaciones de concha y pirita, cuchillos de pedernal y, posiblemente, cabello crespo con el fin de representar el rostro de Mictlantecuhtli.

Materiales análogos proceden del recinto sagrado de Tlatelolco, donde Guilliem ha registrado 170 cráneos perforados por los parietales, los cuales estaban espetados en un *tzompantli* del Patio Norte. Igualmente notables son las 104 mandíbulas halladas en el Entierro 270. Después de precisar que cinco de ellas pertenecían a infantes, 44 a mujeres y 45 a hombres, Pijoan Aguadé y Mansilla Lory subrayan que la gran mayoría "muestra áreas pulidas, localizadas en los sitios más sobresalientes, así como en las áreas que facilitan sostenerlas".

Basándose en fuentes escritas del siglo XVI y testimonios etnográficos, Guilhem Olivier enfatiza las semejanzas entre el destino de los cráneos y los huesos largos de los enemigos sacrificados, y el tratamiento mortuorio que se daba a los cráneos y los huesos de los venados. El autor describe templos, postes, árboles y *tzompantli* como espacios privilegiados donde se colocaban los cráneos, las quijadas (maxilas o mandíbulas) o los huesos largos, tanto de los guerreros sacrificados como de los venados cazados. Más allá de la utilización de los cráneos o de otros tipos de huesos como trofeos, los ritos llevados a cabo con ellos tenían claramente como propósito propiciar el renacimiento de las víctimas tanto humanas como animales. Olivier considera que los huesos eran asimilados simbólicamente con semillas susceptibles de reavivarse, siguiendo un simbolismo ampliamente difundido entre los pueblos cazadores. De la misma manera, Houston y Scherer enfatizan que entre los mayas del Clásico las cabezas de los decapitados se asociaban con semillas, fuentes potenciales de vida.

En relación con el debatido tema de la antropofagia, este volumen incluye varios testimonios que apoyarían la antigua existencia de dicha práctica. Por ejemplo, Pijoan Aguadé y Mansilla Lory, en su discusión del Entierro 14 de Tlatelolco, vislumbran un posible canibalismo al señalar que "se desprendieron los músculos primordialmente de aquellas partes del cuerpo que contienen una mayor cantidad de carne". Según Urcid, la antropofagia en territorio oaxaqueño se corrobora en algunos pasajes de las *Relaciones geográficas*, así como en el hallazgo arqueológico de cráneos dentro de platos. En cambio, no considera como pruebas incontrovertibles los depósitos rituales de Yucuita y Yucuñudahui que contenían huesos con marcas de exposición al fuego y huellas de corte. En cuanto a Yucatán, Tiesler y Cucina no descartan *a priori* la posible ingestión de carne de humanos sacrificados. Sin embargo, sus análisis de exposición térmica de restos óseos revelan temperaturas demasiado altas para tales propósitos. En efecto, el hecho de hervir restos humanos pudo no haber tenido como fin cocinar la carne

para su consumo, sino modificar las características de los huesos para darles un uso específico. Además, las marcas de fuego podrían corresponder a escenas plasmadas en recipientes policromos de cerámica donde se observan ciertos personajes en el momento de ser quemados.

Víctimas humanas y animales

Si bien es cierto que el tema de nuestra reunión fue el sacrificio humano, parte de la discusión se centró en las inmolaciones rituales de animales, pues su estudio contribuye a comprender el fenómeno sacrificial en su conjunto. Un caso muy interesante en este sentido fue el tratado por Sugiyama, quien descubrió en el interior de la Pirámide de la Luna que víctimas humanas y animales compartían los mismos depósitos ceremoniales. Por ejemplo, el Entierro 2 contenía a un individuo sacrificado, además de dos pumas, un lobo, nueve águilas, un halcón, un búho y varias serpientes de cascabel. El Entierro 6 también es muy ilustrativo, pues en él se registraron los cuerpos de doce individuos asociados a más de 50 esqueletos de cuadrúpedos carnívoros y aves de presa; de manera significativa, tanto los humanos como los animales tenían las extremidades amarradas, muchas veces atrás de la espalda. De acuerdo con Sugiyama, el simbolismo de estos animales se enmarca en la misma lógica de los rituales de sacrificio humano en Teotihuacan, los cuales manifestaban la integración de los hombres en los ciclos calendáricos y la configuración cósmica, así como en el fortalecimiento del liderazgo de la institución militar.

Significativos datos etnográficos vinculan también el sacrificio de animales con el ejercicio del poder. Danièle Dehouve documenta la forma en que los actuales tlapanecos de Guerrero siguen matando animales para inhumarlos en complejos depósitos rituales. La antropóloga francesa nos narra la costumbre de sacrificar un gato cuando el comisario municipal y su equipo reciben el cargo. Ofrecido a la Tierra, este animal representa al comisario mismo, quien va a beneficiarse de la fuerza depredadora del felino. Dehouve argumenta que el gato, transformado en un poderoso jaguar, se erige como la imagen de un dios capaz de proteger al grupo en el poder. En esa ceremonia también se inmola, a nombre del comandante de la policía, un perro cuyo cadáver será colocado en una tumba excavada en el umbral de la puerta de la comisaría. Como en el caso del gato, el perro es ofrecido a la Tierra y se cree que se transforma en una potencia que protegerá a los residentes del edificio comunal. Dehouve concluye que “la unión entre el policía-perro y el comisario-jaguar es necesaria para que reine el orden en el pueblo”.

La noción de animal compañero permite ahondar en el simbolismo de otros contextos sacrificiales. A este respecto, Urcid identifica las imágenes de sacrifica-

dores con rasgos de jaguar y murciélago como animales *alter ego*. También propone que ciertas escenas de inmolación de animales "pueden interpretarse como la representación sustitutiva de una 'persona humana' por su ego alterno en forma de 'persona animal'". Este fenómeno de animales sustitutos para las "almas" de los mortales ha sido examinado con sutileza por Helios Figuerola entre los tzeltales de Cancuc. Nos dice que la persona es definida por este grupo por tres tipos de *ch'ulel* (sombra, *ch'ulel del ch'ïibal* y ave del corazón) y una gran cantidad de *lab* que pueden asimilarse a humanos, animales y fenómenos meteorológicos. Señala el etnólogo que las divinidades se nutren del *ch'ulel* de los dones rituales y, a cambio, éstas otorgan a los mortales salud y bienestar. El intercambio con las deidades se realiza a través del *ch'ulel* de la víctima (un pollo), a cambio del bienestar del *ch'ulel* del sacrificante (el ave del corazón). En caso de sacrificios realizados para proteger a una colectividad, la víctima se elige por la abundancia de sus carnes, por ejemplo, una res es susceptible de reemplazar con su corpulencia al *ch'ulel* de muchas personas. De manera extraordinaria, Figuerola documenta otro tipo de sacrificio realizado en los rituales de brujería: uno que consiste en entregar, "vender" (*chonel*), el *ch'ulel* de un enemigo a la Tierra y a los *lab* depredadores para que lo devoren. Se ofrecen entonces "carnes frías" (pescado, mariscos, carne seca de res), siendo lo frío asociado con la enfermedad y la muerte, a diferencia de las ofrendas calientes que son vinculadas con la vida y la salud, y que se utilizan en operaciones rituales benéficas.

Volvemos a encontrar esta dicotomía en los rituales sacrificiales entre los huicholes, aunque con distintos matices. Así lo ilustra la investigación de Johannes Neurath, quien contrasta los sacrificios de venados con las inmolaciones rituales de animales domésticos. El autor explica cómo la cacería huichola —rito de depredación donde el venado se ofrece al cazador— está inserta en un contexto ritual agrícola que enfatiza la alianza con las deidades del maíz. En el caso de una res sacrificada al Sol, Neurath plantea que el animal encarna las fuerzas de la oscuridad que terminarán siendo vencidas por la luz. De esta manera, la muerte ceremonial del venado se vincula con la ideología del autosacrificio, mientras que la ejecución ritual de animales domésticos remite a la domesticación de los aspectos caóticos de la naturaleza. De allí que, según Neurath, "la lógica de sacrificios huicholes asocia un animal no domesticado (el venado) con un ámbito 'espiritual', y animales domesticados (la res) con los aspectos salvajes de la 'naturaleza'".

Las distintas modalidades de identificación entre el hombre y el animal nos llevan al tema desarrollado por Olivier sobre la equiparación entre cacería y guerra, actividades ambas relacionadas con el sacrificio. Los mitos de creación ponen de manifiesto tal equivalencia, sobre todo en el caso de los Mimixcoa que se presentan, al igual que los venados (sus dobles), como las víctimas por excelencia. Olivier analiza varios testimonios sobre el sacrificio de venados por extracción

del corazón, lo que apunta a un tratamiento ritual similar al que se daba a los guerreros. Por último, en contextos bélicos encontramos de nuevo la asimilación entre enemigos vencidos y venados, ambos asemejados a Mimixcoa a punto de ser inmolados.

Un hallazgo reciente permite profundizar en los nexos entre animales y divinidades. Ya mencionamos que el equipo coordinado por López Luján encontró los restos de un niño sacrificado en una ofrenda que corresponde a la Etapa IVa-1 del Templo Mayor de Tenochtitlan. El que este individuo vistiera dos alas de gavilán pajarero cuando fue enterrado constituye sin duda un importante indicio para determinar la identidad divina del sacrificado. En efecto, los autores apuntan que durante la fiesta de *panquetzaliztli,* dedicada a Huitzilopochtli, esclavos que llevaban alas de gavilán eran sacrificados por cardioectomía. Por lo anterior, concluyen que el niño sacrificado era un *ixiptla* o personificador del dios tutelar de los mexicas y que "en el momento de su muerte a filo de obsidiana estaría tal vez vestido como el mismo Huitzilopochtli o como alguno de los esclavos normalmente ofrecidos por los comerciantes a esta divinidad".

En su exploración del *Mapa de Cuauhtinchan núm. 2*, Carrasco establece igualmente una conexión entre los animales sacrificados por los chichimecas en Cholula —mariposa, serpiente y chapulín— y el culto a Quetzalcóatl. Observa que la muerte ritual de estas creaturas se inscribe en un "código de Quetzalcóatl" que utilizan los *tlacuiloque* en esta pictografía para relacionarse con la gran tradición tolteca simbolizada por la Serpiente Emplumada. También se plasmaron allí escenas de sacrificio humano por cardioectomía, pero Carrasco señala atinadamente que tienen lugar en la primera parte de la peregrinación representada. En el contexto colonial de la elaboración del mapa, se presenta la evolución de las prácticas sacrificiales de los antepasados, desde el sacrificio humano hasta la inmolación de animales dedicados a Quetzalcóatl en Cholula. Al interpretar la ubicación temporal y espacial de tales elementos, el autor revela que "el paso ritual por Cholula y la adquisición del acceso legítimo hacia Cuauhtinchan se representan como una ceremonia sin sacrificio humano que les abre [a los chichimecas] el camino hacia sus tierras divinas".

Dioses y sacrificio

Obviamente, no nos sorprende la omnipresencia de los seres sobrenaturales —algunos ya mencionados— a lo largo de las contribuciones que conforman este volumen. Como lo explica Eduardo Matos Moctezuma, en Mesoamérica se pueden distinguir dos grandes categorías de sacrificios humanos: aquellos que se dan en el ámbito divino y que conllevan la muerte sacrificial de un dios o de un humano, y

aquellos en los que el hombre es quien sacrifica a otros hombres a petición y en honor de los dioses. Después de enumerar algunos ejemplos propios de otras culturas, como la antigua Grecia y el mundo de la Biblia, el arqueólogo expone los principales mitos cosmogónicos mesoamericanos que fundamentan la práctica del sacrificio humano, en general a partir de la muerte sacrificial de los dioses mismos.

Líneas arriba mencionamos el sacrificio de un niño *ixiptla* de Huitzilopochtli. A este respecto, conviene añadir otros hallazgos que expresan precisamente los lazos entre deidades y sacrificados. Nos referimos a los 42 niños de la Ofrenda 48 del Templo Mayor de Tenochtitlan, a los 30 del Templo de Ehécatl-Quetzalcóatl en Tlatelolco y a los tres hallados en una ofrenda bajo la Catedral Metropolitana. Entre los móviles que explican la inmolación infantil por los mexicas, Juan Alberto Román Berrelleza señala que "esta edad era concebida como una etapa de extrema pureza que proporcionaba a los niños la posibilidad de comunicarse con los dioses". El antropólogo físico sugiere, asimismo, la posibilidad de que los niños fueran personificadores de deidades, lo que daría sentido a la elección de sacrificar a individuos del sexo masculino para representar a los Tlaloque en el caso de Tenochtitlan y a los Ehecatontin en el de Tlatelolco. Por último, Román propone un enlace entre el tipo de enfermedad que padecían los niños y su elección para morir en honor a las deidades de la lluvia.

De igual manera, la iconografía mesoamericana nos ofrece ejemplos de deidades involucradas directamente en inmolaciones rituales. Urcid cita la Tumba 1 de Jaltepetongo, donde un personificador del dios de la lluvia comienza la decapitación de uno del dios del maíz. Para el mundo maya clásico, Houston y Scherer evocan aventuras míticas en las que un dios juvenil quema con su antorcha al dios del Sol en su aspecto felino. De manera interesante, encuentran otras escenas semejantes, pero éstas actuadas por personajes históricos, lo que confirma que las acciones míticas eran reescenificadas ritualmente por los fieles. Cabe añadir otro ejemplo significativo en una cerámica chalchihuiteña, donde se figuró a un personaje femenino con una falda de serpientes, además de otras dos serpientes que salen de su cabeza. De acuerdo con Hers, se trataría de un antecedente septentrional de la Tlaltéotl de los mexicas, deidad que exigía la sangre y los corazones de los sacrificados.

Finalmente, entre los p'urhépechas del Posclásico tardío, Pereira distingue dos grandes categorías de occisión ritual: las de cautivos de guerra dedicados a los dioses celestes y las de individuos de la comunidad ofrecidos a los dioses de la tierra y del agua. En la primera categoría, los destinatarios de las víctimas eran Curícaueri (el Sol), Xarátanga (la Luna) y Uréndequauécara (Venus); en cambio, en la segunda era Cueráuaperi (la Tierra), quien se beneficiaba de las personas poseídas que ofrecían voluntariamente su muerte. Pereira revela también que

los transgresores de las leyes —vinculados a la impureza, la fertilidad y la mitad inferior del mundo— eran inmolados a las divinidades telúricas. Establece así un contraste con los cautivos sacrificados a los dioses del cielo y asociados a la mitad superior del mundo y las virtudes guerreras.

Sacrificio, jerarquía social e individuo

Las fuentes disponibles para el Centro de México en el Posclásico permiten adentrarse en las dimensiones social y política del fenómeno sacrificial. Y así lo hace Yolotl González Torres, quien centra su estudio en el carácter de dominación y de sujeción que llegó a simbolizar esta práctica entre los mexicas. El devenir histórico, desde la época de la migración hasta la formación del imperio, explicaría el aumento de las muertes rituales en Tenochtitlan. Además de las conquistas, la guerra sagrada contribuyó a incrementar el número de cautivos destinados al *téchcatl*. La etnóloga afirma que la mayoría de los sacrificios masivos "se efectuaron por motivos políticos", citando como ejemplo la consagración del Templo Mayor tenochca en 1487. Asimismo, señala que la clase gobernante organizaba estos fastos como "medio de sometimiento sobre sus súbditos directos o sobre los tributarios, basado en una antigua cosmovisión de sacrificios humanos".

Es precisamente en el marco de esta cosmovisión que Olivier analiza los ritos de acceso al poder, en particular los de entronización. Propone que el futuro rey mexica participaba en tres ceremonias a lo largo de las cuales moría de manera simbólica: reclusión y descenso al inframundo, en los que se identificaba con los bultos sagrados de sus dioses tutelares, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca; perforación del tabique nasal, que transformaba al soberano en potencial víctima de sacrificio, y ejecución del primer cautivo del rey, con quien el soberano se identificaba como imagen de una deidad solar e ígnea. Según Olivier, principalmente en la ceremonia de perforación del tabique nasal, el futuro rey se identificaba con una víctima sacrificial, cuyo modelo era un Mimixcoa o un huaxteco, ambos asimilados con venados.

Como lo demuestra Carlos Javier González González, el sacrificio humano desempeñaba también un papel esencial en la promoción social de determinados guerreros tenochcas. Durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli* se ofrendaban principalmente cautivos de guerra y el soberano tenochca concedía distinciones a los militares que se habían destacado en contienda. El arqueólogo describe cómo, en el caso de sacrificios en el Templo de Huitzilopochtli, el desollamiento de las víctimas se realizaba en el mismo lugar de las inmolaciones y los funcionarios del soberano conducían el cadáver sin piel al *calpulli* del guerrero mexica que lo había ofrecido. En el caso del sacrificio gladiatorio, el donador recuperaba el cuerpo de

la víctima sin intervención del Estado. Después, el cuerpo era desollado en el *calpulli* del donador, lo cual era una manifestación de sus privilegios. Los portadores de las pieles (*xipeme* o *tototectin*) recorrían las calles recibiendo alimentos que el donador redistribuía a los miembros de su *calpulli* durante un banquete, banquete distinto al que se brindaba con la carne de la víctima. González González concluye que los guerreros mexicas que ofrecían cautivos para el sacrificio gladiatorio adquirían el rango de *tequihua*, para lo cual era necesario haber capturado cuatro enemigos. De esta manera las ceremonias de *tlacaxipehualiztli* funcionaban como ritos de acceso al poder que incluían banquetes y la distribución de bienes.

Al analizar la misma fiesta, Claude Baudez nos revela otra dimensión simbólica que le es propia. En primer lugar, el autor establece una comparación entre *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, veintenas caracterizadas por el desollamiento de víctimas, masculinas en la primera, femeninas en la segunda. En *ochpaniztli* se reactualizaba el sacrificio y desollamiento que los mexicas hicieron de Toci, la hija del rey Achitómetl, quien se volvió "mujer de la discordia". El propósito de la fiesta, según Baudez, era igualar a las mujeres muertas en el parto con los guerreros caídos en el campo de batalla o muertos en el tajón de sacrificio. Desde esta perspectiva, el desollamiento expresaría una transición fundamental: de enemigo a mexica en *tlacaxipehualiztli* y de mujer doméstica a mujer guerrera en *ochpaniztli*. Baudez concluye que en el imaginario mexica "los dos sexos son equiparables sólo a través de la violencia y de la muerte como don de sí mismo".

Este último punto es esencial para reflexionar sobre la dimensión individual del acto sacrificial. Para los mayas del Clásico, según Houston y Scherer, uno de los principios subyacentes es "el concepto maya de *k'ex*, 'sustituto' o 'cambio', que permite aplacar las fuerzas del inframundo y aplazar el momento en que cada persona, con la muerte, tendrá que entregarse a las fuerzas, las fauces, que anhelan su cuerpo". De manera similar, los tzeltales de la actualidad estudiados por Figuerola consideran que el concepto de *ajtabil* ("lo contado") rige las prácticas sacrificiales: establece la cantidad precisa de dones, rezos y víctimas sacrificiales que van a ser ofrecidos a los seres sobrenaturales. Según el antropólogo, el intercambio con las deidades se realiza a través del *ch'ulel* de la víctima (un pollo) —se le llama "sustituto" (*selol* o *jelol*)— a cambio del bienestar del *ch'ulel* del sacrificante (el ave del corazón).

Volvemos a encontrar esta identificación entre los "sacrificantes" y las víctimas sacrificiales durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli*. Baudez detecta varios procesos de identificación entre cautivos y captores en los ritos de "rayamiento" y "desollamiento", en el uso de las pieles, etc. La prohibición de consumir la carne de su propio cautivo, así como la de revestir su piel, confirma este proceso de identificación entre el sacrificante y su víctima. Es más, según Baudez, el sacrificio humano aparece "como un sustituto del sacrificio de 'sí', en el cual la víctima

representa al Ego". Olivier habla también de la prohibición por parte del cazador de consumir la carne del venado capturado, lo que confirma la equivalencia entre el venado y la víctima humana de sacrificio. Neurath documenta igualmente el proceso de identificación entre el hombre y el cérvido entre los huicholes actuales: "la cacería es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador", una capacidad que se atribuye también al chamán que experimenta ambos papeles a la vez.

Algunas perspectivas de investigación

Obviamente, nuestros comentarios introductorios no agotan la riqueza de los datos, la diversidad de las metodologías y la novedad de las interpretaciones que ofrecen las contribuciones reunidas en el presente volumen. Por ejemplo, hasta ahora no hemos señalado que varios autores —entre ellos Matos Moctezuma, Carrasco, Graulich, González Torres, Neurath y Olivier— abrevaron en estudios dedicados a las prácticas sacrificiales de otros pueblos del mundo, esto para fines comparativos e, incluso, para enriquecer sus interpretaciones respecto a Mesoamérica.

Ese interés por abrir las perspectivas hacia otros horizontes nos llevó a invitar a nuestro seminario a Steve Bourget, quien ha publicado recientemente un novedoso estudio sobre el sacrificio humano en la cultura moche, cultura que se desarrolló en Perú entre los siglos I y VIII de nuestra era (Bourget 2006). Mostrando una gran versatilidad, el arqueólogo canadiense se vale de datos arqueológicos de campo, en particular de las excavaciones en Huacas de Moche, a los cuales suma una rica y compleja información iconográfica. Con estas bases, propone, por una parte, introducir una dimensión histórica en el análisis del sacrificio humano en la cultura moche y, por la otra, evaluar las relaciones entre estas prácticas y las formas de autoridad. Bourget describe de manera detallada varios rituales plasmados en la iconografía (los llamados "Sacrificio de la Montaña", "Ceremonia de la Coca" y "Ceremonia de la Sangre"). De manera perspicaz, observa que algunos de los actores representados en el arte moche se localizan en depósitos arqueológicos, donde sus despojos mortuorios pueden ser identificados por los atavíos que se conservan. El autor propone también un esquema evolutivo de las ceremonias sacrificiales. Nos dice que los individuos asociados a la Ceremonia de la Coca y el Sacrificio de la Montaña, que conviven durante la Fase III (250-450 d.C.), perduran hasta la Fase IV (400-700 d.C.), pero ahora sujetos a un nuevo grupo de individuos ligados a la Ceremonia de la Sangre. Bourget explica que esto "sugiere la aparición de un nuevo orden religioso y político sobrepuesto a la estructura previa". En efecto, después de 700 d.C. desaparecen las representaciones del Sacrificio de la Montaña y la Ceremonia de la Coca, siendo dominada la iconografía por las escenas de la Ceremonia de la Sangre.

De regreso a territorio mesoamericano, consideramos que las contribuciones incluidas en este volumen atestiguan los indudables avances que se han logrado durante los últimos años en el conocimiento de las dimensiones ideal y material del sacrificio. Nos marcan, al mismo tiempo, posibles derroteros para futuras investigaciones. Por ejemplo, resultará con toda seguridad muy productivo multiplicar los análisis de materiales esqueléticos y seguir reflexionando sobre los intrincados problemas de interpretación que plantea su estudio. También parece conveniente emprender nuevos análisis sistemáticos de los sacrificios de fundación, en el caso de monumentos arquitectónicos y escultóricos, y los de acompañamiento de difuntos que en vida ocuparon un elevado rango social, si bien en este último caso algunos autores cuestionan la propiedad de concebirlos como sacrificios. Otra veta que se antoja prometedora es la búsqueda de los distintos conceptos de sacrificio a partir de la epigrafía y de las categorías lingüísticas indígenas, vertidas en caracteres latinos por los autores de la Colonia o registradas por los etnógrafos modernos. Paralelamente, no resultaría inútil, con el ánimo de sopesar la veracidad de los testimonios que utilizamos, evaluar el peso del contexto colonial y de las estrategias de las elites indígenas en las fuentes escritas que describen, o bien censuran, las prácticas sacrificiales antiguas. Igualmente, nos parece crucial reunir el mayor número de datos sobre las concepciones y prácticas relativas al sacrificio en pueblos indígenas actuales, pues sus costumbres se están transformando a ritmos cada vez más vertiginosos. Evidentemente, uno de los resultados de estas tareas tan disímbolas será elaborar nuevos modelos teóricos sobre el sacrificio que expliquen holísticamente los ricos materiales mesoamericanos. En suma, los derroteros se multiplican ante nuestros ojos, haciéndonos vislumbrar un futuro tan estimulante como prometedor.

A más de un siglo de la aparición del ensayo de Hubert y Mauss (1929 [1899]: 1), sigue vigente el planteamiento con el cual introdujeron su teoría: “No pensamos ciertamente más que en presentarla como una hipótesis provisional: sobre un tema tan amplio y tan complejo, nuevos datos no dejarán de llevarnos en el futuro a modificar nuestras ideas actuales”. Esperamos pues que el lector descubra, precisamente en el presente volumen, algunos de esos “nuevos datos” susceptibles de inspirar investigaciones y reflexiones sobre un fenómeno que se erigió y se sigue erigiendo como uno de los pilares de la tradición religiosa mesoamericana.

Bibliografía

Lista de abreviaturas usadas en este volumen

ADV	Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Austria.
AGN	Archivo General de la Nación, México.
CEM	Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
CEMCA	Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México.
CF	Véase Sahagún, *Florentine Codex*.
CIA	Congreso Internacional de Americanistas (Actas).
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
CNCA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique, París.
ECM	*Estudios de Cultura Maya*, UNAM, México.
ECN	*Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México.
FCE	Fondo de Cultura Económica, México.
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
INI	Instituto Nacional Indigenista, México.
JSA	*Journal de la Société des Américanistes*, París.
SEP	Secretaría de Educación Pública, México.
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología, México.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.

Arqueología Mexicana
2003 "El sacrificio humano", vol. XI, núm. 63.

Boone, Elizabeth Hill (ed.)
1984 *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Bourget, Steve
2006 *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin, University of Texas Press.

Capitan, Louis
1909 *Les sacrifices dans l'Amérique ancienne*, París, Musée Guimet (Bibliothèque de Vulgarisation, XXXII).

Carrasco, Davíd
1999 *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press.

Caso, Alfonso
1953 *El pueblo del Sol*, México, FCE.

Duverger, Christian
1979 *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Seuil.

Frazer, James George
1981-1984 [1911-1935] *Le Rameau d'Or*, 4 vols., París, Robert Laffont.

González Torres, Yolotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, fce.

Graulich, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
1929 [1899] "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Librairie Félix Alcan, pp. 1-130.

Keen, Benjamin
1984 [1971] *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, fce.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
2008 "Aztec Human Sacrifice", en Elizabeth Brumfiel y Gary Feinman (eds.), *The Aztec World*, Nueva York, Harry N. Abrams, pp. 137-152.

López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama
1991 "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 62, pp. 35-52.

Nájera C., Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, unam-iif-cem.

Olivier, Guilhem
2006 "Crítica de libros: sobre Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005", *Historia Mexicana*, vol. 221, pp. 287-301.

Preuss, Konrad Theodor
1903 "Phallische Fruchtbarkeits-Däonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltdramas", *Archiv für Anthropologie und Völkerforschung*, vol. 1, n. 3, pp. 129-188.
1903b "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 33, pp. 129-233.
1904 "Der Ursprung der Menschenopfer in Mexico", *Globus*, vol. 86, núm. 7, pp. 105-119.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales
1984 "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 49-90.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller.

Seler, Eduard
1963 [1904] *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, fce.
1990-1998 [1902-1923] *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 vols., Culver City, Labyrinthos.

Soustelle, Jacques
1940 *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, París, Hermann.

Sugiyama, Saburo
2005 *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership. Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sugiyama, Saburo y Leonardo López Luján
2007 "Dedicatory Burial/Offering Complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan. A Preliminary Report of 1998-2004 Explorations", *Ancient Mesoamerica*, v. 18, pp. 1-20.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina (eds.)
2007 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer.

La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano

Eduardo Matos Moctezuma

El hombre, a lo largo de su historia, ha dejado constancia de múltiples motivos para aniquilar a sus semejantes y de las maneras de practicarlo. La muerte del hombre por el hombre reviste diversas formas: por un lado, tenemos aquellas que se dan a través de las guerras, sean éstas de liberación, de conquista, por razones comerciales, religiosas, etc. Otras son las impuestas a los condenados a muerte por distintos códigos penales y que son ajusticiados. Para estos casos existen diferentes maneras de ejecutar la pena capital. Unas más ocurren cuando, por otras razones —como pueden ser por diversión—, los individuos mueren, como en la antigua Roma en el circo romano. También hay muerte en los duelos entre dos personas, por lo general por causas de "honor" y, desde luego, están los asesinatos provocados por los más variados motivos. Otra forma es la inducción al suicidio colectivo. Finalmente, hay una forma más de morir, que es la que nos interesa tratar en esta reunión: aquella que, ya sean los dioses o los hombres, determinan por medio del sacrificio humano. Por ser este tipo de muerte distinto de las demás formas, debemos entender que se aplica a otra persona o personas —sean humanas o divinas—, la mayoría de las veces por motivos religiosos, aunque en ocasiones pueden encubrir razones de tipo económico, político o de otra índole, con la particularidad de que los sacrificios se realizan en un tiempo y espacio sagrado, por individuos relacionados con el culto, y las víctimas presentan ciertas características que las hacen propicias para ello.

Hay dos variantes: *1)* la que se da en el *ámbito* de los dioses y conlleva la muerte por sacrificio de alguno de ellos o la que los dioses realizan sobre el género humano, y *2)* aquella en que el hombre sacrifica a otros hombres a petición y en honor de los dioses. Cualquiera de estas dos modalidades son una acción universal presente en muchas sociedades a lo largo de su historia. Todas estas prácticas nos han sido transmitidas por medio de antiguos relatos y mitos que encontramos en libros de contenido religioso o histórico, por tradición oral o a través de excavaciones arqueológicas.

Aclaremos de una vez que considerar a los dioses como agentes de muerte de otros dioses o del hombre mismo, obedece a que creemos que los dioses han sido creados por el hombre a su imagen y semejanza, y son, por lo tanto, un reflejo del hom-

bre y de la sociedad a la que pertenecen. De ahí que se les revista de los mismos sentimientos y pasiones de aquél. Así es como los dioses nacen, mueren, aman, se reproducen, gozan y sufren al igual que ocurre con su creador: el hombre. Dioses iracundos o benévolos, buenos o malos, rencorosos o dadivosos, masculinos o femeninos, todos son revestidos de atributos que los caracterizan e identifican. Las dos variantes que se dan entre los dioses en relación con el sacrificio entre ellos o en relación con el género humano ofrecen múltiples ejemplos en diversas sociedades y en tiempos diferentes. Veamos algunos de ellos.

El sacrificio entre los dioses en otras culturas de la antigüedad

Hay una amplia información acerca del sacrificio entre los dioses en otras culturas. No es nuestro propósito abarcar este tema, por lo que solamente recordaré un ejemplo que nos es conocido. Relata el Nuevo Testamento (Evangelios) cómo Dios Padre ha enviado al mundo a Jesucristo, su hijo, para redimir al hombre de sus pecados. Dice al respecto San Mateo que, al estar clavado en la cruz, Cristo dijo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" Pero el padre no escucha al hijo y este muere sacrificado para salvar a la humanidad (San Mateo 1978: 1270).

La muerte de los hombres a manos de los dioses en otras culturas

Del sacrificio que hacen los dioses de los hombres hemos escogido aquel que está relatado en la Biblia o Antiguo Testamento. En efecto, en el Génesis se nos dice lo acontecido con el diluvio universal una vez que Dios se arrepiente de haber creado a todos los seres vivos de la tierra y decide exterminarlos. Dice así la palabra de Dios "Voy a exterminar al hombre que crece de sobre la haz de la tierra, y con el hombre, a los ganados, reptiles y hasta las aves del cielo, pues me pesa haberlos hecho" (Génesis 1978: 8).

La muerte del hombre por el hombre en otras culturas: algunos ejemplos

Un caso en que los hombres sacrifican a petición de los dioses lo tenemos en el Génesis, es aquel pasaje en el cual Yavé ordena a Abraham que sacrifique a su primogénito, Isaac, a lo que accede el patriarca. Lo lleva al monte donde tendrá lugar la inmolación. Así lo relata la Biblia:

> Llegados al lugar que le dijo Dios, alzó allí Abraham el altar y dispuso sobre él la leña, ató a su hijo y le puso sobre el altar, encima de la leña. Tomó el cuchillo y tendió luego su brazo para degollar a su hijo. Pero le gritó desde los cielos el ángel de Yavé, diciéndole: "Abraham, Abraham". Y éste contestó: "Heme aquí". "No extiendas tu brazo sobre el niño —le dijo— y no le hagas nada, porque ahora he visto que en verdad temes a Dios, pues por mí no has perdonado a tu hijo, a tu unigénito… (Génesis 1978: 25).

Acto seguido, a cambio le ofrece un carnero para que en él se cumpla el holocausto. Sin embargo, lo que aquí importa es la firme determinación de Abraham de cumplir lo que le pide el Señor: inmolar a su propio hijo en honor de Dios.

Caso similar al anterior, en que los hombres atienden la petición de los dioses para inmolar a la víctima, lo vemos en dos de las tragedias de Eurípides, quien en *Ifigenia en Tauris* habla del momento en que Agamenón prepara a las huestes griegas para partir hacia la amurallada Ilión (Troya), pero los vientos no soplan. Se consulta a Calcas y éste responde: "Dejar el puerto, nunca, Agamenón, con todo tu ejército de Grecia has de poder, a menos que inmoles a tu hija Ifigenia en el altar de Artemis" (Eurípides 1989: 291).

En Ifigenia en Aulis, nos sigue diciendo Eurípides, en las palabras de Ifigenia: "Ahora, una diosa, Artemis, mi vida pide. ¿Voy a negarla? Mi sangre es para ella. Doy mi vida en beneficio de la Hélade" (Eurípides 1989: 467).

El final lo sabemos. La doncella es llevada al sacrificio y en el instante en que el sacerdote deja caer la daga sobre el cuello, ocurre el prodigio y ella desaparece, encontrándose en su lugar una cervatilla que es inmolada. Una vez más, vemos cómo la intención estaba dada, pero los dioses la cambian en el instante supremo. El sacrificio se consuma y los vientos soplan hinchando las velas de las cóncavas naves que, ahora sí, parten hacia su destino… Éste es claro ejemplo del sacrificio que atiende aspectos políticos y propicia la muerte con tal de conseguir sus fines de expansión y control de regiones importantes.

Una vez vistos estos pocos ejemplos de muerte y sacrificio en diferentes latitudes, trataremos a continuación lo relativo al sacrificio divino y humano en Mesoamérica. El tema ha sido tratado por diversos cronistas y más recientemente por investigadores, y en los últimos años se ha prestado especial atención al mismo a través de libros y congresos que han sido la base para el trabajo que hoy presentamos (Duverger 1983; Carrasco 1999; Graulich 2005; Sugiyama 2005; González Torres 2006).

Mesoamérica: la muerte de los dioses por los dioses

En el México antiguo tenemos relatos en los que el o los dioses se sacrifican o mueren para dar vida al hombre. Diversos mitos nos han dejado narraciones de la manera en que dioses beligerantes luchan entre sí por diferentes causas, lo que provoca la muerte de alguno. Tenemos ejemplos que ilustran sobre el particular. Recordemos cómo, en la *Leyenda de los Soles,* se dice de la existencia de cuatro Edades o Soles en que los dioses se alternan para dar vida y sustento al hombre. Finalmente llega el turno a Quetzalcóatl, quien baja al *Mictlan* para robar los huesos de los antepasados. Al momento de huir con ellos, cae a tierra y muere. Resucita y llega ante la diosa Quilaztli y coloca los huesos en el lebrillo de la diosa, para bañarlos con sangre de su miembro y, con esto, nace el género humano. Pero el Sol no ha sido creado, por lo que los dioses se convocan en Teotihuacan para crear el Quinto Sol. Dos dioses compiten para convertirse en Sol: Tecuciztécatl y Nanahuatzin. Finalmente el segundo de ellos se arroja a la hoguera preparada por los dioses y se convierte en Sol, pero no tiene movimiento. Este primer sacrificio no es suficiente y es necesario que todos los dioses mueran para que el Sol comience su andar por el firmamento. Así ocurre y dicen los dioses: "Sacrifiquémonos, muramos todos". Con este segundo acto sacrificial, el Quinto Sol vino a traer vida a la tierra.

El sacrificio humano en Mesoamérica

En Mesoamérica el sacrificio humano tiene características propias, aunque algunas de ellas estén presentes en otras sociedades del mundo. Más que definir el sacrificio, veremos algunos de sus componentes para entender con mayor claridad sus particularidades. Múltiples fueron las causas que llevaron a la práctica del sacrificio humano en Mesoamérica. Entre las más conocidas tenemos aquellas que podríamos denominar fijas, ya que se realizaban en determinadas festividades mensuales conforme a un calendario establecido y que revestían intenciones diversas, desde pedir la llegada de las lluvias, alimentar a los dioses, revivir determinados mitos o corresponder a cambios naturales, como ocurría en los solsticios y equinoccios, por mencionar sólo algunas. Otras prácticas sacrificiales eran eventuales, pero contaban con un ritual propio, como es el caso de conmemorar la construcción o ampliación de un templo; el derivado del juego de pelota; matar acompañantes en las ceremonias fúnebres de algún personaje importante; las provocadas por un acontecimiento imprevisto, como una sequía prolongada; la celebración de un acto relevante, como la ascensión al trono, etc. En general, todos estos motivos conllevan la realización de rituales y determinadas formas de

sacrificio ya preestablecidas. Para empezar, consideraremos las variantes del sacrificio, el lugar donde se lleva a cabo, quiénes lo practican, los medios que utilizan y las características de los individuos destinados a este fin.

Extracción del corazón

Quizá la más conocida práctica de sacrificio y la más extendida (junto con la decapitación) fue la extracción del corazón, presente en casi toda Mesoamérica desde momentos muy tempranos. Esta víscera cálida por lo general se ofrendaba al Sol y a la Tierra, conforme lo que dicen diferentes relatos que han llegado hasta nosotros, aunque en ocasiones también se relacionaba con otras deidades. La mayoría de las víctimas eran prisioneros de guerra o esclavos, aunque también se hacía con niños y mujeres, según el caso. Esta práctica la vemos en vestigios arqueológicos de diferente manera. En Teotihuacan (1-650 d.C.) hay escenas en la pintura mural que muestran cuchillos curvos con un corazón encajado, ya sea solo o en las manos de algún sacerdote. En la zona maya tenemos varios ejemplos de extracción del corazón tanto en vasijas pintadas como en estelas y pinturas. De estas últimas vemos, en el Cuarto 3 de Bonampak, el momento del sacrificio de un individuo que es detenido de brazos y piernas. Seguramente se trata de un prisionero capturado durante el combate que se escenifica en las cámaras anteriores, con el triunfo de los de Bonampak. En el edificio del Grupo G de Tikal, hay un grafito con un personaje arqueado sobre la piedra de sacrificios con el pecho abierto. Vasos mayas muestran también individuos sacrificados por este medio. De las estelas tenemos un buen ejemplo en la número 11 de Piedras Negras, donde se ve a un niño sacrificado y colocado sobre un recipiente. El hecho de tomar a niños como víctimas no sólo lo vemos entre los mayas; los mexicas también los sacrificaban por extracción del corazón en honor a Tláloc, como lo relata Sahagún, para las fiestas de *atlcahualo* y de *tozoztontli*. De la primera dice el franciscano: "En este mes mataban muchos niños: sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias" (Sahagún 1956, I: 109).

Una imagen de la manera de realizar este acto lo tenemos en aquella pieza de oro de Chichén Itzá (1200 d.C., aproximadamente) en la que el sacrificador ejecuta la acción y el cuerpo de la víctima yace recostado sobre la piedra de sacrificios, mientras cuatro ayudantes detienen sus extremidades.

Por otra parte, son varios los códices prehispánicos que muestran esta técnica. Tenemos buenos ejemplos entre los mayas, como se aprecia en los códices *Dresde* y *Madrid,* donde la víctima yace acostada y atada de pies y manos con el pecho abierto. Esto coincide con el relato que nos ha dejado el obispo Diego de Landa (1978: 50-51) acerca del sacrificio:

> Si le habían de sacar el corazón, le traían al patio con gran aparato y compañía de gente y embadurnado de azul y su coroza puesta, le llevaban a la grada redonda que era el sacrificadero y después de que el sacerdote y sus oficiales untaban aquella piedra con color azul y echaban al demonio purificando el templo, tomaban los *chaces* al pobre que sacrificaban y con gran presteza le ponían de espaldas en aquella piedra y asíanle de las piernas y brazos que le partían por en medio. En esto llegaba el sayón *nacón* con una navaja de piedra y dábale con mucha destreza y crueldad una cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca.

En algunos códices mixtecos se muestra esta práctica, como en el *Códice Borgia* (figura 1), donde tenemos imágenes de la extracción del corazón al igual que en el *Códice Laud* (1994: 17) (figura 2), donde se ve al sacrificante clavar en el pecho sangrante de la víctima el cuchillo mientras el cuerpo de éste yace tendido, arqueado, sobre la piedra de sacrificios. Otro tanto ocurre en el *Códice Selden*, en el que hay algunas láminas con la extracción del corazón, como la que muestra al personaje "12 Venado" colocado sobre la piedra, mientras que otro clava el navajón en el pecho. Otro códice mixteco es el *Zouche-Nuttall*, en el que en su página 3, correspondiente a la historia de Teozacualco y Zaachila, se aprecia el sacrificio y se lee: "El Señor 7 Movimiento, Boca de Jaguar, sacrificó a un Hombre de Piedra, sacándole el corazón" (Anders *et al*., en *Códice Nuttall* 1992: 91) (figura 3).

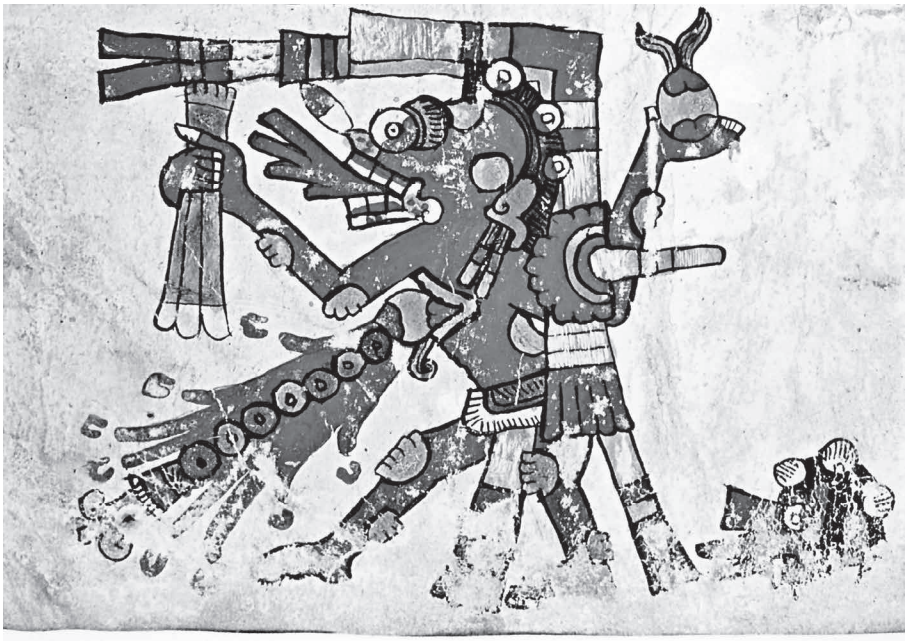


Figura 1. *Códice Borgia* (1963: 22).

En el caso de códices coloniales, tenemos varios con la representación de esta técnica. Recordemos las láminas VII (f. 84v) y X (f. 95v) de la *Relación de Michoacán* (Alcalá 2000). En la primera se ve a un personaje femenino —según cuenta la crónica—, con el cuerpo arqueado, de cuyo pecho mana sangre, mientras otro ejecuta la acción. En la otra lámina (figura 4) se nota el cuerpo tirado frente al templo, con sangre en el pecho, muerte provocada porque "se sintió afrentado el suegro primero de Tariacuri porque dejó su hija y le tomo un cu y fueron sacrificados los enemigos de Tariacuri" (Alcalá 2000: 425). En el *Códice Magliabechiano* (1983: 66r), como en el *Tudela* (1980: 57) (figura 5) se ve el bulto mortuorio del señor principal y frente a él un sacrificado con el pecho herido, cuyo corazón, extraído, está frente al fardo. Dice así en el *Códice Tudela* (1980: 57): "En tiempo de su gentilidad delante de él sacrificaban uno o dos esclavos para que con él lo enterrasen".

Tanto en el *Códice Durán* (figura 6) como en el *Florentino* se aprecian varias representaciones del tema: la manera de detener al individuo que va a morir, los que participan en este acto, el sacerdote que ejecuta la acción y el lugar en que se lleva a cabo el sacrificio están presentes en estas imágenes que han llegado hasta nosotros.

Aquí viene a colación el llamado "sacrificio gladiatorio" entre los mexicas, representado en códices como el *Durán* (figura 7) y el *Florentino*. Lo consideramos dentro del apartado de extracción del corazón, ya que se trata de prisioneros de guerra que tenían que combatir encima del *temalácatl*, o piedra de sacrificios, atado de la cintura, en franca desventaja en relación con su oponente, un guerrero azteca perfectamente armado. Una vez herido el prisionero, era conducido a



Figura 2. *Códice Laud* (1994: 17).



Figura 3. *Códice Nuttall* (1975: 3).



Figura 4. *Relación de Michoacán* (2000: X).

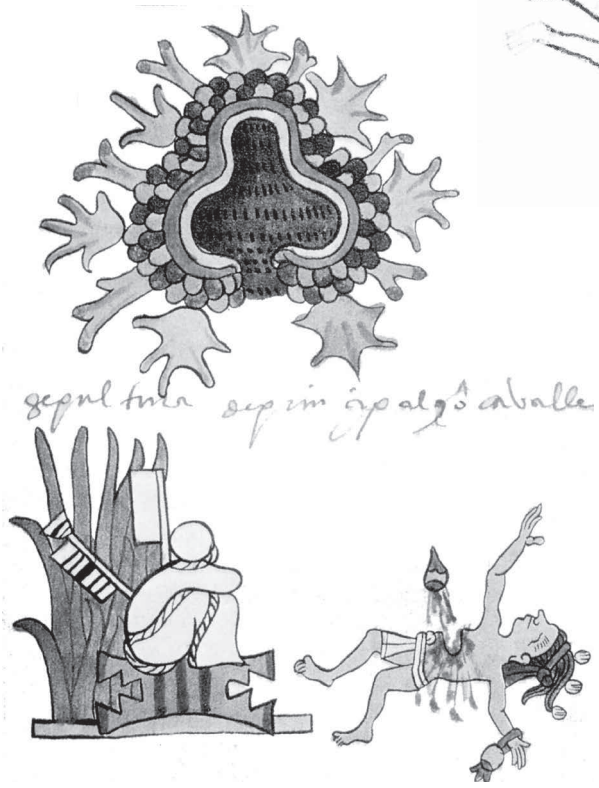


Figura 5. *Códice Tudela* (1980: 57).

otra piedra, o en el borde de la misma se le mataba sacándole el corazón.

Cabe agregar que la extracción del corazón en ocasiones va acompañada de la posterior decapitación del individuo, como relata Sahagún que se hacía en la festividad de *títitl*, con una mujer, o en la de *tóxcatl*, cuando el mancebo que representaba a Tezcatlipoca era inmolado y, llegado el momento: "echábanle sobre el tajón, sacábanle el corazón y tornaban a descender el cuerpo abajo, en palmas; abajo le cortaban la cabeza y la espetaban en un palo que se llamaba *tzompantli*" (Sahagún 1956, I: 115), o por el contrario, con la decapitación primero y extracción posterior del corazón, como ocurría en el mes *uey tecuilhuitl* con la mujer que cargaban sobre la espalda y le cortaban la cabeza para después sacarle el corazón y ofrecerlo al Sol.

Ya que nos hemos referido a algunas de las festividades mensuales entre los mexicas, queremos poner énfasis en que casi todas las ceremonias incluían la extracción del corazón. Después de esto, variaba lo que ocurría con el cuerpo del sacrificado, ya que, según el ritual, podía ser desollado, cortado en partes, decapitado, etcétera.

Finalmente, haremos alusión a una de las formas que había para contar con individuos para el sacrificio, aunque conlleva otras razones políticas e ideológicas: las guerras floridas. Estas guerras, pactadas entre los mexicas y otros grupos, como



Figura 6. *Durán* (1995, 1, cap. XXXVI: 157).



Figura 7. *Durán* (1995, 2, cap. LXXXVII: 402).

los huejotzincas o tlaxcaltecas, proveían guerreros para el sacrificio por extracción del corazón, aunque también tenían una finalidad como las antes dichas (Hassig 2003).

Decapitación

Esta práctica, al igual que la anterior, fue común y está presente en muchos sitios de Mesoamérica. Hay datos que la relacionan con el juego de pelota y con aspectos de renovación y fertilidad, como lo vemos expresado en códices y en esculturas, sin descartar otros motivos. En la Lápida 21 de Izapa, Chiapas (*ca.* 300-250 a.C.), vemos a un personaje que en la mano izquierda porta un cuchillo de sacrificio, en tanto que, con la derecha sostiene de los cabellos la cabeza cercenada de otro individuo que yace tendido a sus pies y de cuyo cuello brota la sangre. En el Clásico maya (250-900 d.C.), es en Toniná, Chiapas, donde se encontró evidencia de la decapitación en un relieve en que un esqueleto sostiene una cabeza por los cabellos, cabeza con una impresionante expresión del hombre muerto. Representaciones asociadas al juego de pelota las vemos en los monumentos 1 y 3 de Cotzumalhuapa, Guatemala. En la primera se aprecia a un jugador con un cuchillo de sacrificios en una mano, mientras con la otra sostiene la cabeza del decapitado. En el Monumento 3 se ve a un jugador con la mano levantada hacia el sol ofreciendo la cabeza de un decapitado, en tanto que un ser descarnado acompaña la escena. En el panel del juego de pelota de Chichén Itzá (900-1200 d.C.), también se observa algo parecido: un individuo que con un pie en tierra muestra cómo la sangre brota del cuello en forma de seis serpientes y una planta florida, en tanto que su verdugo está de pie frente a él con un navajón en la mano derecha y la cabeza de la víctima en la izquierda. Seguramente se trata, en el caso del decapitado, del jugador de pelota vencido, y es de esperar que la misma suerte le toque a sus compañeros. En esta ciudad encontramos otra figura en el Templo Norte, donde una cabeza está siendo colocada en un recipiente. De la Costa del Golfo provienen algunas representaciones de jugadores decapitados, de cuyo cuello brota la sangre, como en la lápida de Aparicio, Veracruz. En El Tajín (800-1000 d.C.) vemos un caso similar en uno de los juegos de pelota de esta ciudad: la víctima es sujetada por un ayudante, en tanto que un personaje ricamente ataviado dirige un navajón hacia el cuello del individuo. Un esqueleto desciende sobre la víctima. Se ha encontrado una relación entre juego de pelota-decapitación-*tzompantli* que indica que, por lo menos en algunos casos, estos tres elementos estaban asociados (Matos Moctezuma 1972).

Por otra parte, muchos son los casos en que los antropólogos físicos han detectado cráneos con las primeras vértebras cervicales adheridas al mismo, ade-

más de cortes que indican la decapitación del individuo. Desde el Preclásico medio, en Tlatilco se reportan decapitaciones. Otro tanto ocurre en Teotihuacan, donde se han podido encontrar varios cráneos con estas características, como los que informan diversos autores en sitios como San Francisco Mazapa, Tetitla, la Plaza de la Luna, cuadrángulo norte de la Ciudadela, en la porción poniente de la ciudad y en La Ventilla. En el caso del límite poniente de Teotihuacan, al referirse al Entierro 5 se dice: "Consiste en un cráneo deformado con la primera vértebra cervical, el atlas y la mandíbula en relación anatómica, por lo que suponemos se trata de una decapitación". Más adelante se agrega: "Las sospechas de la decapitación en algunos cráneos aislados se confirmó al encontrar huellas de corte muy claras en el cráneo, en la vértebra y en la mandíbula" (Cid Beziez y Torres 2003: 300). En la Plaza de la Luna, durante las excavaciones en el lugar de los años 1962-1964, se encontró "un cráneo […] en relación anatómica con su primera vértebra cervical, lo que indica que tenía partes blandas cuando fue depositado" (Cabrera 1999: 525).

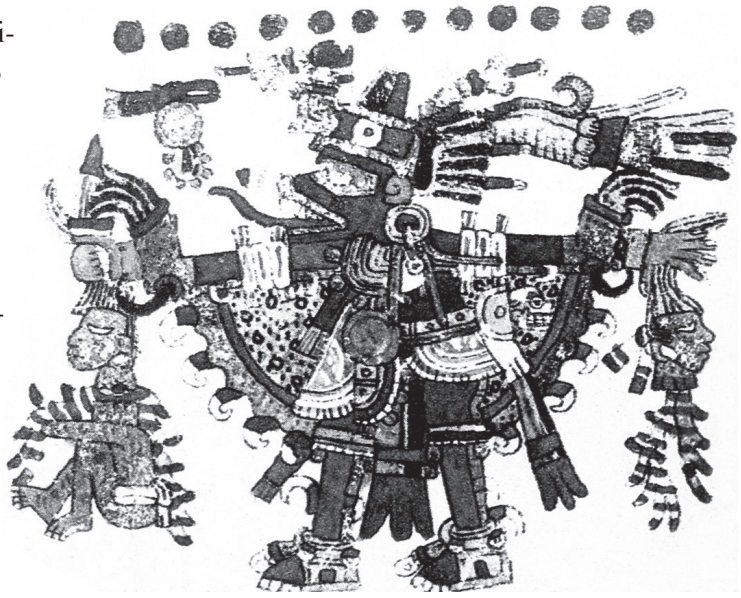


Figura 8. *Códice Vaticanus B* (1993: 24).

También en diversos códices vemos imágenes de decapitación, como en el *Códice Vaticanus B* (1993), prehispánico, en cuya página 24 se aprecia la figura de un murciélago con los brazos-alas extendidos sujetando en cada una de sus manos una cabeza humana sangrante (figura 8). Corresponde a las trecenas de oriente y se lee como: "son el tiempo del Xólotl Vampiro, del Murciélago Monstruoso y Mortífero que corta cabezas y saca corazones" (Anders *et al.* en *Códice Vaticanus B* 1993: 233). Acerca de esto encontramos en el *Popol Vuh* (1971: 89) el pasaje en que los gemelos descienden en su viaje hacia *Xibalbá* y llegan a la Casa de los Murciélagos:

> Dijo entonces Ixbalanqué a Hunahpú:
>
> —¿Comenzará ya a amanecer?, mira tú.
>
> —Tal vez sí, voy a ver, contestó éste.
>
> Y como tenía muchas ganas de ver afuera de la boca de la cerbatana, y quería ver si había amanecido, al instante le cortó la cabeza *Camazotz* [el murciélago] y el cuerpo de Hunahpú quedó decapitado.

También en el mismo códice vemos una cabeza colocada dentro de una olla con diversos personajes que la rodean. En el *Códice Madrid* (1985) tenemos la represen-

Figura 9. *Códice Vindobonensis* (1992: 20).





Figura 10. *Códice Borbónico* (1979: 13).

tación de un individuo atado con la cabeza inclinada y un hacha sobre el cuello que indica su inminente decapitación. Por otra parte, ya hemos mencionado cómo, en muchas ocasiones, se decapitaba a una mujer y luego se le extraía el corazón (figura 9).

Para terminar este apartado, recordemos que entre los mexicas contamos con muchas descripciones de los cronistas acerca de esta práctica, de la que tenemos una imagen en el *Códice Borbónico* (1979: 13) (figura 10), sin olvidar tres esculturas que representan la decapitación como parte de un mito. Se trata de la monumental figura de Coyolxauhqui de la Etapa IVb del Templo Mayor y la que la antecedió, así como la cabeza de diorita de la misma diosa.

Ahogados

La práctica de arrojar personas en lagunas, cenotes, etc., por lo general se asocia con el dios del agua, y de ello tenemos noticia que se hacía en el cenote de Chichén Itzá y en la laguna de México. Del primero, nos relata fray Diego de Landa (1978: 114) lo siguiente: "En ese pozo han tenido, y tenían entonces, costumbre de echar hombres vivos en sacrificios a los dioses, en tiempo de seca, y pensaban que no morían aunque no los veían más". No nos extraña que esta práctica fuera en tiempo de secas, pues era el momento adecuado para solicitar la llegada de las lluvias.

En lo que a la laguna de México se refiere, uno de los lugares en el que sacrificaban niños para atraer la lluvia era, precisamente, el remolino o sumidero. Dice Sahagún (1956, I: 140): "El quinto lugar en que mataban niños era el remolino o sumidero de la laguna de México, al cual llamaban *Pantitlan*". Allí arrojaban los corazones de los sacrificados, según nos informa el mismo cronista.

Degollamiento

El sacrificio por degollamiento ocurre cuando se corta la garganta o el cuello de la víctima para que se desangre, sin llegar al cercenamiento total de la cabeza. Por lo general esta práctica está asociada a rituales relacionados con fertilidad, aunque también se aplicó en diversas circunstancias. Quizá fue la manera en que se dio muerte a la enorme cantidad de víctimas sacrificadas en el templo de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan y en algunos casos de la pirámide de la Luna. ¿Por qué decimos esto? Las excavaciones en el primero de estos monumentos han mostrado grupos de 4, 8, 9, 18 y una hecatombe, en el centro del edificio, de 20 individuos, la gran mayoría con las manos atadas a la espalda. Estar atados de esa manera impedía que fueran colocados en el tajón de sacrificios —que, por otra parte, no se ha encontrado en Teotihuacan— para extraerles el corazón, pues los datos para dicha práctica claramente expresan que, por lo general, brazos y piernas eran detenidos por ayudantes para que el cuerpo se arqueara perfectamente. En algunas representaciones de extracción del corazón, las manos debieron de atarse al frente y, al momento de acostarlo sobre la piedra de sacrificios, se le jalaban hacia atrás, por encima de la cabeza, para lograr el arqueamiento requerido. Esto nos hace pensar que los sacrificados de Teotihuacan pudieron haber sido degollados, pues aunque los estudios hasta ahora realizados apuntan a que se trata de soldados enemigos, algunas interpretaciones de su asociación con el Templo parecen indicar que obedecen a rituales calendáricos y de fertilidad, además de estar relacionados con la erección del edificio, por lo que no sería de extrañar que se realizara la muerte por degüello.

En el Templo Mayor de Tenochtitlan se encontró un pequeño adoratorio en cuyo interior había 38 cuerpos de niños que, al parecer, fueron degollados en la época de Moctezuma I, cuando ocurrió la hambruna que tantas calamidades trajo a Tenochtitlan y pueblos comarcanos (Román Berrelleza 1990).

En el *Códice Borgia* (1963: 58) está representada una mujer que corta el cuello a un individuo frente a la imagen de Mictlantecuhtli, quien engulle a otro personaje muerto (figura 11).



Figura 11. *Códice Borgia* (1963: 58).

Flechamiento

El sacrificio por flechamiento fue practicado en diversas sociedades prehispánicas. Tenemos noticia de la manera en que se hacía entre los mayas en algunas ceremonias, según relata el obispo Landa (1978: 50). Dice así:

> Y llegado el día juntábanse en el patio del templo y si había [el esclavo] de ser sacrificado a saetazos, desnudábanle en cueros y untábanle el cuerpo de azul [poniéndole] una coroza en la cabeza; y después de echado el demonio, hacia la gente un solemne baile con él, todos con flechas y arcos alrededor del palo y bailando subían en él y atábanle siempre bailando y mirándole todos. Subía el sucio del sacerdote vestido y con una flecha le hería en la parte verenda, fuese mujer u hombre, y sacaba sangre y bajábase y untaba con ella los rostros del demonio; y haciendo cierta señal a los bailadores, ellos, como bailando, pasaban de prisa y por orden le comenzaban a flechar el corazón el cual tenía señalado con una señal blanca; y de esta manera poníanle al punto los pechos como un erizo de flechas.

Una escena de flechamiento la vemos en un grafito en el Templo II de Tikal, en el que aparece la víctima atada a palos que se levantan sobre un adoratorio. Imagen similar la tenemos en el *Códice Nuttall* (1975: 83), y en el Centro de México en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989: fol. 28r), donde el individuo, atado de la misma manera que como lo vimos en las imágenes anteriores, es asaeteado (figura 12). Una escena más de este tipo aparece en el *Códice Telleriano-Remensis* (1995: fol. 41v).

Quemados

Sabemos que en algunas festividades mensuales, los mexicas quemaban personas en honor del Señor del Año y del Fuego, Xiuhtecuhtli. En efecto, en el mes de *xocotl huetzi,* en que se celebraba a este dios, echaban vivos al fuego esclavos atados de pies y manos, y luego de estar entre las brasas, los sacaban para ofrendarlos, extrayéndoles el corazón frente a la imagen del dios. También en *teotleco* arrojaban al fuego cautivos que, al parecer, eran quemados hasta morir, de la manera en que

narra Sahagún (1956, I: 124): "Este día tenían muchos cautivos para quemar vivos; y hecho gran montón de brasa, andaban bailando alrededor del fuego ciertos mancebos, disfrazados como monstruos, y así bailando iban arrojando en el fuego estos tristes cautivos…"

Este sacrificio lo vemos representado en códices como el *Durán* (1995: 8a) (figura 13) y el *Magliabechiano* (1983: fol. 40r), por ejemplo.

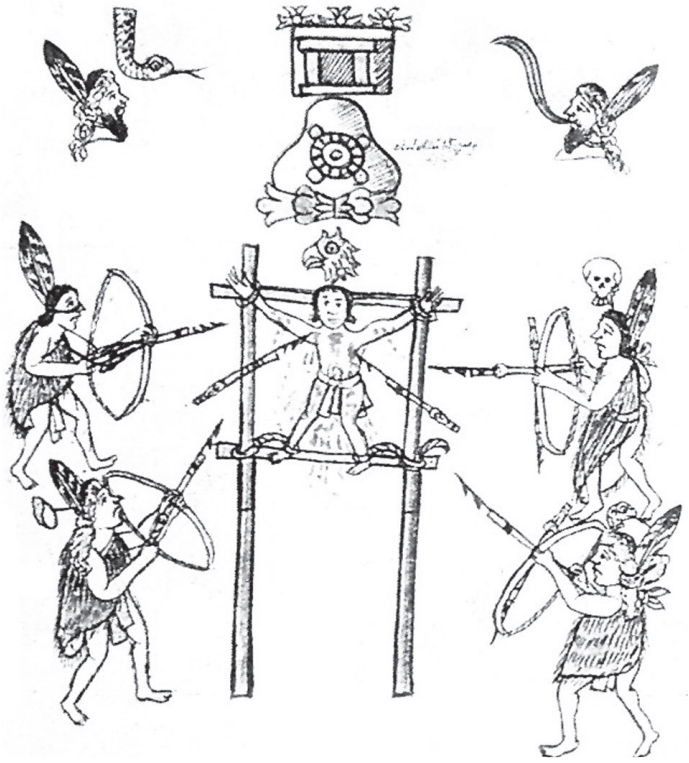


Figura 12. *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989: 28r).

Aventados o despeñados

Hasta nosotros han llegado noticias de casos en que la víctima era arrojada desde lo alto de algún edificio para provocarle la muerte. Así lo observamos en la escalinata del Edificio 33 de Yaxchilán, donde el señor Pájaro Jaguar IV, ataviado para el juego de pelota, ve la caída de un personaje identificado como *Ik' Chih* o "Venado Negro" que, en forma de pelota, rueda por una escalinata. Acerca de esta representación, nos dice David Stuart (2003: 26): "Es poco probable que la escena ocurra realmente en una cancha; más bien, el lenguaje visual del juego de pelota se usa para representar el sacrificio de un prisionero de guerra". Otro dato, que viene a sumarse al anterior, corresponde a los mayas del Posclásico, de los que nos dice Landa (1978: 115): "Después de matar en sus pueblos, tenían aquellos dos descomulgados santuarios de *Chichenizá* y *Cuzmil* donde infinitos pobres enviaban a sacrificar o despeñar al uno, y al otro a sacar corazones". No hay que olvidar en estos casos que, en muchas ocasiones, una vez muerto el individuo el cuerpo era arrojado por la escalinata del templo.

Entre los mexicas también vemos prácticas similares asociadas a festividades de la diosa Toci.

Extracción de entrañas

En un vaso maya del Clásico tardío se ve la representación pintada de un ritual de extracción de entrañas. Varios músicos tocan sus instrumentos en tanto que un personaje de aspecto grotesco, con una lanza, abre el vientre de un prisionero atado en un cadalso. Esta práctica parece no haber sido tan común como las ya mencionadas.

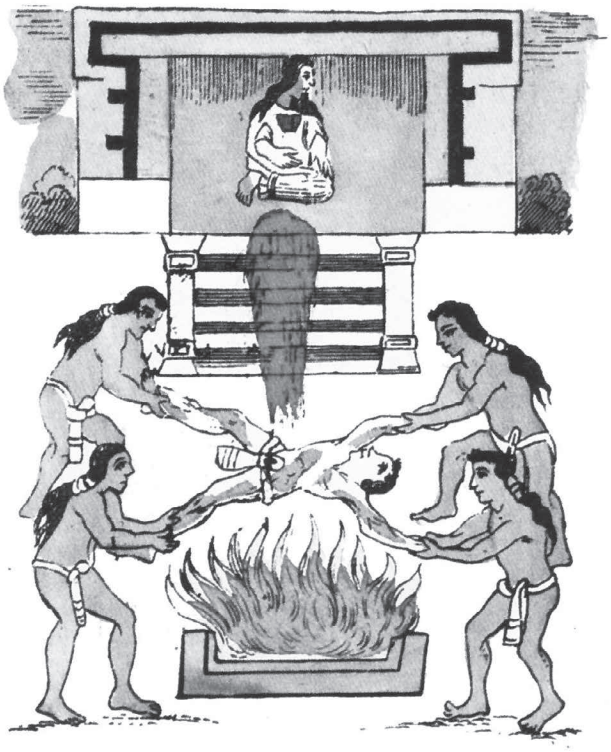


Figura 13. *Códice Durán* (1995, 2, cap. XCI: 422).

Prácticas rituales posteriores al sacrificio

Es común entre algunos autores referirse a ciertas prácticas como si se tratase de sacrificios, cuando en realidad se realizaban después de la muerte del individuo. Entre ellas tenemos el desmembramiento corporal, en la que se separa una o varias partes del cuerpo conforme a un determinado ritual. Otro tanto ocurre con el desollamiento de las víctimas en algunas ceremonias, ya sea para revestirse con la piel del sacrificado o para otros fines. Hervir partes del cuerpo, como la cabeza o alguna extremidad, también se hacía después del sacrificio, y ya hemos mencionado algunos casos de decapitación después de la muerte de la víctima. Queda claro, pues, que estas prácticas correspondían a partes de un ritual, pero que no son la causa primaria de la muerte.

Lugares donde se lleva a cabo el sacrificio

Los sacrificios humanos se realizan, por lo general, en un espacio y tiempo sagrados. El espacio es, fundamentalmente, el juego de pelota (figura 14), un templo dedicado a la deidad a la que se ofrenda (figura 15), un cerro o montaña, un medio acuático, una planta o cualquier otro lugar que se relacione de alguna manera con el tipo y festividad en que se ejecuta la acción del sacrificio. El tiempo corresponde a ciertas celebraciones, fiestas o conmemoraciones en que se considera necesario ofrendar el hombre a las deidades. Conforme al tipo de celebración o deidad a la que se dedica el sacrificio, también corresponderá una manera de sacrificio. Algunos ejemplos son ilustrativos al respecto y los hemos observado en las imágenes presentadas.

Quiénes llevan a cabo la práctica sacrificial

Por lo general, solamente determinados individuos, revestidos con personalidad religiosa —sacerdotes de los diversos cultos o gobernantes con estos caracteres—, son los encargados de practicar el sacrificio. Conocen el calendario, los pormenores de los rituales y el momento adecuado para llevarlos a cabo. Saben cuáles son las víctimas propicias y los pasos a seguir, según lo establecen los rituales

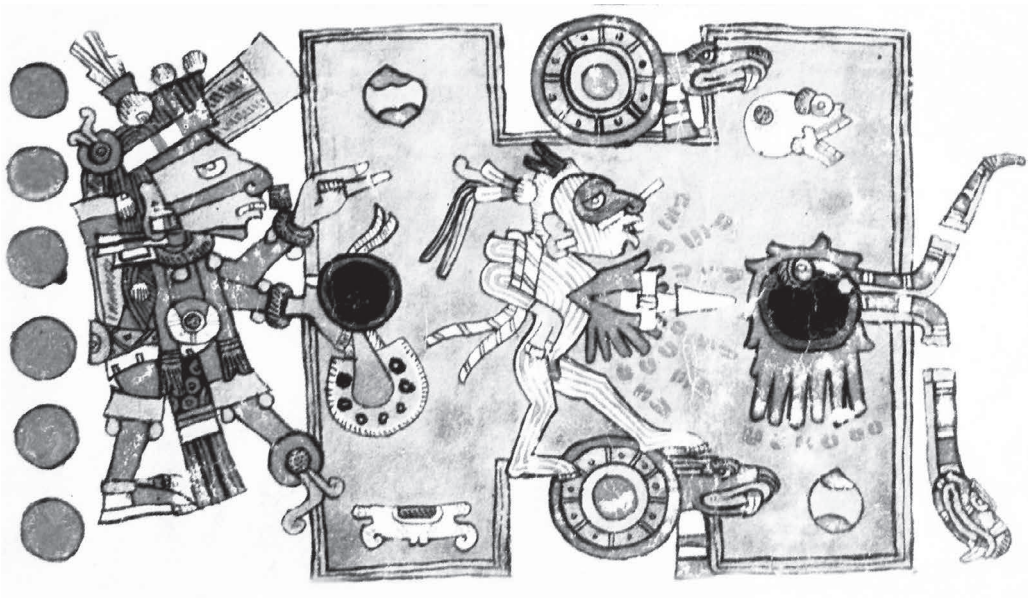


Figura 14. *Códice Borgia* (1963: 48).

específicos. Poseen el conocimiento de los espacios y los tiempos sagrados y el significado profundo del porqué deben tener ciertas particularidades. En pocas palabras, son los intermediarios entre los hombres y los dioses quienes tienen la potestad de inmolar a las víctimas.

Diferentes medios empleados para el sacrificio

Los medios para provocar la muerte están acordes con el tipo de sacrificio y ritual a que esté destinada la víctima. Tenemos datos que nos proporciona la arqueología y relatos en las crónicas que nos hablan de algunos de ellos. Los más conocidos son los cuchillos de pedernal u obsidiana, de forma lanceolada, a los que se le colocaba un mango de madera, en ocasiones ricamente decorado, como los que aún se conservan en el Museo Nacional de Antropología y en el Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, en Roma, y otros, como los de la colección del Museo del Templo Mayor, incluidos los cuchillos-rostro de carácter simbólico. Éstos se usaban para extracción del corazón, degüello y decapitación, aunque también se empleaba el hacha para esta última. Era importante, según el caso, recurrir a la piedra de sacrificios en cualquiera de sus variantes.

Características del sacrificado

El individuo destinado para el sacrificio no es cualquier persona al azar, sino que, según el caso, presenta aspectos que lo hacen propicio para tal fin. Tenemos

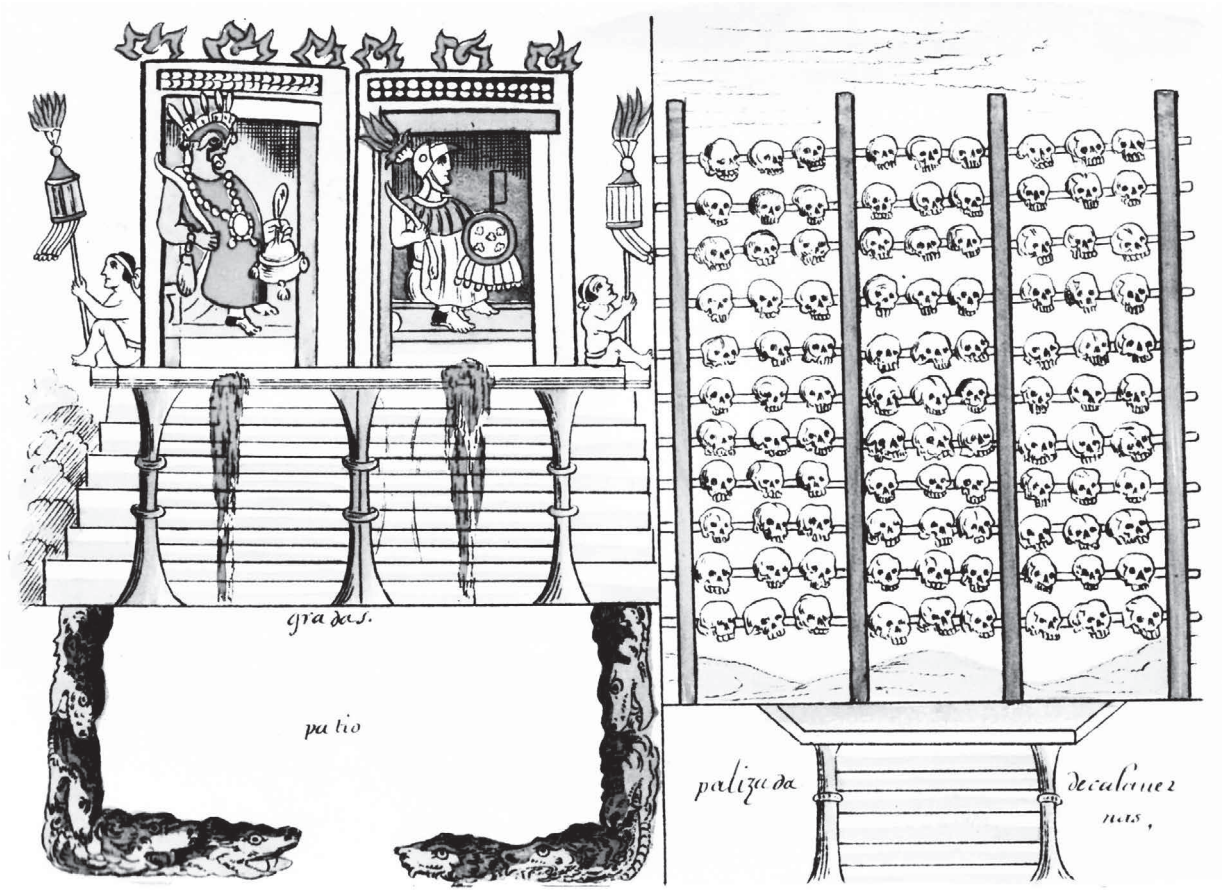


Figura 15. *Durán* (1995, 2, cap. LXXX: 357).

el caso de guerreros capturados en combate cuya fuerza pasa a su vencedor al momento de la inmolación, y su corazón se destinaba a alimentar al Sol. También se escogían niños que tuvieran dos remolinos en el cabello, asociados al dios del Agua. Algunas mujeres u hombres eran seleccionados para representar a deidades femeninas, lo que nos lleva a un aspecto de la mayor importancia: aquel en que la víctima representa al dios al que se inmola. Muchos ejemplos de esto nos proporcionan las fuentes escritas. Una posible referencia la vemos en Landa (1978: 51), cuando dice: "y a estos sacrificados tenían por santos". En Sahagún (1956, I: 115) leemos datos más precisos, como el caso del joven que representaba a Tezcatlipoca en la fiesta de *tóxcatl*: "todos sabían que era aquel la imagen de Tezcatlipoca, y se postraban delante de él y le adoraban donde quiera que le topaban". Otros ejemplos los tenemos en *tecuilhuitontli* en honor de Uixtocíhuatl, donde se menciona que "en medio de ellas iba la mujer que era la imagen de esta diosa, y que había de morir" (Sahagún 1956, I: 116). En *ochpaniztli* se dice de la mujer que representaba a Teteo Innan estaba "compuesta con los ornamentos con

que pintaban a la misma diosa" (Sahagún 1956, I: 122). Otro ejemplo lo tenemos en *quecholli*, cuando se señala: "Al hombre y a la mujer que eran imágenes del dios Mixcóatl y de su mujer, matábanlos en otro cu que se llamaba *Mixcoateupan*" (Sahagún 1956, I: 127). Un último ejemplo de esto lo vemos en la fiesta de *panquetzaliztli*, cuando muchos prisioneros y esclavos eran subidos al Templo Mayor del lado de Huitzilopochtli, donde se les extraía el corazón y su cuerpo era arrojado desde lo alto para venir a caer sobre la escultura de Coyolxauhqui; ahí eran desmembrados, al igual que la diosa lo había sido, según el mito.

Reflexión final

El acto universal de inmolar al hombre en honor de los dioses también tuvo cabida en Mesoamérica. En él se ofrendaba al dios lo más preciado para el hombre: la vida misma. No era un acto necrofílico, sino que, por el contrario, era un medio para conseguir que la vida continuara en la tierra y se recibieran los dones necesarios para la subsistencia humana. Aquellos que la niegan tienen la misma forma de concebirla que los conquistadores del XVI, sin detenerse a pensar la razón de la misma. Más nos aterroriza que actualmente miles y miles de hombres mueran por la acción de una bomba y su poder destructor o por guerras injustas, la mayoría de las veces provocadas por intereses económicos y políticos. Nunca en la historia de la humanidad se realizaron tantas muertes como en el siglo XX…

No queremos extendernos más. En esta publicación diversos investigadores habrán de abundar acerca del sacrificio aportando nuevos datos que vienen a enriquecer, sin lugar a dudas, el tema que nos convoca.

Leamos sus palabras…

Bibliografía

Alcalá, Jerónimo de
2000 *La Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Benavides, Antonio, Eduardo Matos *et al*.
1998 *Gli Ultimi Regni Maya*, Milán, Jaca Book.

Cabrera, Rubén
1990 "Últimas excavaciones (1980-1988)", apéndice en Eduardo Matos Moctezuma, *Teotihuacan, la metrópoli de los dioses*, Milán, Jaca Book/Lunwerg Editores.
1999 "Las prácticas funerarias de los antiguos teotihuacanos", en Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, México, UNAM-IIA, pp. 503-539.

Carrasco, Davíd
1999 *City of Sacrifice*, Boston, Beacon Press.

Cid Beziez, Rodolfo y Liliana Torres
2003 "Los entierros del occidente de la ciudad", en Linda Manzanilla y Carlos Serrano (eds.), *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, México, UNAM-IIA, pp. 285-344.

Códice Borbónico
1979 *Manuscrito Mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (Libro adivinatorio y ritual ilustrado)*, edición facsimilar de la de 1899 de París por Ernest Leroux, México, Siglo XXI.

Códice Borgia
1963 Eduard Seler (ed.), 3 vols., México, FCE.

Códice Dresde
1988 Eric S. Thompson (ed.), México, FCE.

Códice Florentino
1979 Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, edición facsimilar, 3 vols., México, Secretaría de Gobernación-AGN.

Códice Laud
1994 *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Madrid
1985 en *Los códices mayas*, México, Universidad Autónoma de Chiapas.

Códice Magliabechiano
1983 *The Book of the Life of the Ancient Mexicans containing an Account of Their Rites and Superstitions*, edición facsimilar de la de 1903, 2 vols., introducción, traducción y comentarios de Zelia Nuttall, estudio de Elizabeth Hill Boone, Berkeley, University of California Press.

Codex Nuttall
1975 *A Picture Manuscript from Ancient Mexico*, Zelia Nuttall (ed.), Nueva York, Dover.
1992 *Crónica Mixteca. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jímenez (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Selden
1964 Alfonso Caso (ed.), México, SMA.

Códice Telleriano-Remensis
1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Eloise Quiñónes Keber (ed.), Austin, University of Texas Press.

Códice Tudela
1980 José Tudela de la Orden (ed.), prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana (Ediciones de Cultura Hispánica).

Códice Vaticanus B
1993 *Manual del Adivino. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano B*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Vindobonensis Mexicanus I
1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), México, ADV/FCE.

Durán, fray Diego
1980 *Ritos, fiestas y ceremonias de los antiguos mexicanos*, México, Innovación.
1995 *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 vols., José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo (eds.), México, Banco Santander/El Equilibrista/Turner.

Duverger, Christian
1983 *La flor letal. Economía del sacrificio humano*, México, FCE.

Eurípides
1989 *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa (Sepan Cuantos, núm. 24).

García Moll, Roberto *et al.*
2006 *Mayas y zoques, el sureste mexicano: Chiapas*, México, Conaculta-INAH/Azabache (Ciudades prehispánicas, núm. 2).

González Torres, Yolotl
2006 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE/INAH.

Graulich, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Hassig, Ross
2003 "El sacrificio y las guerras floridas", *Arqueología Mexicana*, v. 11, núm. 63, pp. 46-51.

Historia Tolteca-Chichimeca
1989 Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (eds. y trads.), México, FCE/CIESAS.

Landa, fray Diego de
1978 *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Manzanilla, Linda y Carlos Serrano (eds.)
1999 *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses*, México, UNAM-IIA.

Marquina, Ignacio
1951 *Arquitectura prehispánica*, México, INAH.

Matos Moctezuma, Eduardo
1972 "El *tzompantli* en Mesoamérica", en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda, SMA, pp. 109-116.

Nájera C., Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, México, unam-iif-cem.

Popol-Vuh
1971 Adrián Recinos (ed. y trad.), México, fce.

Román Berrelleza, Juan Alberto
1990 *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, inah/Asociación de Amigos del Templo Mayor/gv Editores.

Sagrada Biblia
1978 Eloino Nacar y Alberto Colunga (ed. y trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Sahagún, fray Bernardino de
1956 *Historia de las cosas de Nueva España*, 4 vols., Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Scott, John F.
2002 "Dressed to Kill: Stone Regalia of the Mesoamerican Ballgame", en Michael E. Whittington (ed.), *The Sport of Life an Death; The Mesoamerican Ballgame*, Charlotte, New Carolina, Thames and Hudson/Mint Museum of Art, pp. 51-63.

Séjourné, Laurette
1966 *Arquitectura y pintura en Teotihuacan*, México, Siglo XXI.

Stuart, David
2003 "La ideología del sacrificio entre los mayas", *Arqueología Mexicana*, v. 11, núm. 63, pp. 24-29.

Sugiyama, Saburo
2005 *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership*, Cambridge, Cambridge University Press.

La antigüedad y la diversidad del sacrificio humano en Mesoamérica

El sacrificio humano en la Costa del Golfo

Sara Ladrón de Guevara

El sacrificio humano es, a menudo, asumido como una práctica característica de Mesoamérica en general, pero poco se ha discutido acerca de su distribución o particularidades espaciales y temporales. Por ello celebro que, en esta ocasión, antes de discutir como tema central el sacrificio en la cultura prehispánica más tardía en el Centro de México, la mexica, ubiquemos el marco correcto del resto de la Mesoamérica precolombina en que dicha práctica se insertó.

Tan sólo para el caso de las culturas del Golfo, la diversidad cultural y temporal resulta enorme. En este trabajo se han reunido las evidencias tanto arqueológicas como iconográficas conocidas en el área. Reconozco que a pesar de la idea generalizada de que el sacrificio era una práctica común en la Costa del Golfo, las evidencias, o más bien su registro y publicación, resultan escasas.

Procuraré presentar los datos de manera cronológica, de las evidencias más tempranas a las más recientes. La primera mención de un sacrificio en el periodo olmeca ocurre fuera del área nuclear, en El Viejón. Alfonso Medellín Zenil (1951: 57-58) reportó, en el centro de un montículo, el hallazgo de un entierro primario con mutilación de sus cuatro miembros. Los restos estaban cubiertos de cinabrio. Tenían dos orejeras de jade y cuatro cuentas de collar en posición correspondiente a su anatomía. Los materiales cerámicos asociados son diagnósticos del Preclásico. De éste presentó una fotografía en su ya clásico *Cerámicas del Totonacapan* (Medellín Zenil 1960).

Por su parte, Francisco Beverido Pereau (1970: 150-151) mencionó el posible canibalismo ritual en la meseta de San Lorenzo, sobre la Cañada del Macaya, y cita una carta personal de Michael Coe donde hace referencia a esta práctica. Basa su argumentación en que se hallaron los restos humanos junto a restos animales y porque estaban partidos, según él, para extraer la médula. La evidencia parece escasa para tal conclusión. Más tarde, la revisión de los contextos estratigráficos hecha por Ann Cyphers, y de los restos óseos mismos por Carmen María Pijoan y Alejandro Pastrana, confirman el dato del canibalismo, pero ponen en duda la temporalidad de los restos. De hecho, dada la estratigrafía de su contexto, después de estos análisis los restos son considerados posteriores al periodo olmeca (citados por Villamar Becerril 2002: 37-40). Así que la práctica se confirma, pero no su temporalidad.

Por su parte, más recientemente, Ponciano Ortiz, María del Carmen Rodríguez y Alfredo Delgado (1997: 63) expresan que sí hubo el sacrificio humano ritual entre los olmecas, pero su hipótesis está basada en el hallazgo de osamentas de niños recién nacidos o nonatos. En dichos restos no hay evidencia de sacrificio. Los huesos, en ocasiones estaban en posición anatómica, o bien, dispersos, y, según su opinión, desmembrados y luego enterrados (Ortiz, Rodríguez y Delgado 135). Por ello afirman que se trata de "un posible sacrificio de niños y quizá hasta de un canibalismo ritual" (Ortiz, Rodríguez y Delgado). En todo caso, es una ofrenda que conjunta dichos restos y los de hachas de piedra y esculturas en madera, pero las afirmaciones de los autores nos parecen osadas. Es claro que los restos tanto óseos como ceremoniales están ofrecidos de manera ritual, pero es imposible dilucidar la causa de la muerte de los infantes mientras no se realicen estudios más meticulosos y no es obvio si se trata de una práctica de desmembramiento, o simplemente de entierros secundarios. Aceptar la afirmación de Ortiz, Rodríguez y Delgado significaría suponer la práctica del sacrificio de infantes conocida para el Posclásico, asociada al culto a Tláloc. Algunos han sugerido que el infante inerte sobre el regazo del Señor de las Limas lo confirma, pero nuevamente parece más que aventurado asumir esta postura.

De hecho, en el *corpus* escultórico conocido de la cultura olmeca no contamos con evidencias contundentes de sacrificio ni en términos arqueológicos ni iconográficos. ¿O acaso podríamos vincular la recurrente mutilación de monumentos escultóricos antropomorfos como evidencia ritual de un sacrificio humano? Así lo sugiere Enrique Villamar Becerril (2002: 117), quien, al describir el Monumento 5 de Loma del Zapote, hallado en contexto arqueológico de la fase San Lorenzo junto a restos óseos, propone: "La ceremonia de la cual fue partícipe implicó para el personaje —el de piedra— ser objeto de severa mutilación, pues su cabeza, extremidades superiores y parte de las inferiores le fueron cercenadas". Al revisar los restos óseos, Villamar Becerril encuentra que corresponden a más o menos las mismas partes que el personaje de piedra de un entierro masculino de alrededor de veinte años. Asume la ceremonia de ofrenda del monumento escultórico y del individuo cercenado, cuya fragmentación ocurrió, a su parecer, parcialmente en hueso fresco y mayoritariamente en hueso seco, y aunque inicialmente no se atreve a afirmar que tal sea la causa de su muerte, a pesar de que reconoce signos inequívocos de fractura por impacto súbito sobre el hueso fresco de la bóveda craneana hallada a tres metros del resto del esqueleto, sí concluye que se trata de un sacrificio humano. La disociación del cráneo con el resto del esqueleto es propuesta como signo de decapitación.

En su tesis, Villamar Becerril (2002: 211-12) describe también un entierro colectivo en San Lorenzo, con signos de desarticulación activa en la mayoría de los seis individuos, sin huellas visibles de descarne o desollamiento y con muertes

ocurridas simultáneamente o en secuencia, depositados en un solo episodio. Uno de los individuos está completo, por lo que se reconoce un tratamiento diferencial de los cadáveres.

A partir de los datos hasta aquí descritos, es evidente la escasa información de restos humanos procedentes de la investigación arqueológica en tierra olmeca. Además, se hace evidente la parquedad con que son tratados los hallazgos de Medellín Zenil o de Beverido Pereau, pero aun si asumimos como correctos al menos los hallazgos más recientes, los de Villamar Becerril, tendríamos que dilucidar si sus aseveraciones son correctas en cuanto al desmembramiento de individuos vivos y de esculturas. ¿Significaría, entonces, que las esculturas mutiladas de San Lorenzo, tan abundantes en las salas del Museo de Antropología de Xalapa, fueron sacrificadas? ¿Aceptaríamos la laxitud de las piernas del bebé de las Limas como signo de su muerte y, más aún, de su sacrificio? Por el momento, con las evidencias que tenemos estamos imposibilitados de afirmar que, como en tantas otras creencias y prácticas, los olmecas hayan sido los pioneros.

Después de esta cultura, a principios de nuestra era, en el sur de Veracruz se desarrolla la tradición de registro de hechos importantes. Particularmente aparecen en este periodo las estelas labradas en bajorrelieve que muestran a gobernantes y fechas de acontecimientos. No tenemos registro para dicha región y temporalidad de evidencias óseas de sacrificio. Los entierros de Cerro de las Mesas, descritos por Philip Drucker (1943: 7-8, 23), son parcamente descritos como secundarios o primarios. Pero la serie de vasijas con cráneos es bastante elocuente. En cambio, la iconografía de dos monumentos nos permite reconocer la práctica del sacrificio desde entonces.

El primer monumento constituye el reverso de la cabeza de Cerro de las Mesas (figura 1), hallada por Stirling: el Monumento 2. Atípica respecto del conjunto conocido de estelas de dicho sitio, está trabajada como escultura de bulto y muestra interesantes características: ornamentos variados sobre la frente, orejas, cejas y nariguera. Esta última es de particular interés, pues es portada por los personajes esculpidos en bajorrelieve sobre las estelas 3, 5 y 8. En ese sentido, reconocemos que el personaje retratado como cabeza colosal es un mandatario del sitio. Lo que aquí nos interesa es el bajorrelieve de su parte dorsal. Allí observamos dos personajes entre los cuales se yergue una columna, o bien una estela, o bien un marcador de juego de pelota. El personaje del lado izquierdo tiene un ave en el tocado. El de la derecha ha sido identificado como una mujer, pues tiene elementos que bien pudieran ser senos. Su postura corporal es atípica: se encuentra sedente y con la cabeza inclinada de tal forma que el cabello largo o un tocado cae sobre su frente. Su ojo parece salirse de la órbita. La postura evidencia que se trata de un cadáver, o bien que está listo para ser decapitado.



Figura 1. Reverso de la cabeza, Monumento 2 de Cerro de las Mesas.



Figura 2. Estela del Papaloapan.

El segundo monumento muestra ya, sin lugar a dudas, una escena de sacrificio. Me refiero a la estela del Papaloapan, de la que se desconoce el sitio exacto de procedencia. Corresponde a la misma tradición de Cerro de las Mesas, pero ésta está esculpida por sus cuatro caras (figuras 2 y 3). Varios personajes humanos y míticos interactúan en una escena donde el personaje, aparentemente principal, que porta la hebilla y otros atributos de la parafernalia que identifican a los gobernantes en Cerro de las Mesas, aparece como sacrificador. Lleva en una mano la cabeza del decapitado colgando de los cabellos y porta todavía el cuchillo de sacrificio. Se observa a su lado el cuerpo decapitado y sangrante.

Lo que no podemos afirmar es si esta decapitación ocurre como ritual sagrado o si más bien relata una escena de dominio del Señor sobre un cautivo de guerra. Aunque hay que subrayar que a menudo los discursos histórico-políticos son validados mediante la inclusión de figuras míticas.

Para el periodo Clásico, principalmente en su fase tardía, encontramos el mayor número de evidencias iconográficas. Seguramente el tema más recurrente de sacrificados en la Costa del Golfo corresponde al asociado al ritual del juego de pelota.

Las Higueras, Aparicio (figura 4) y El Tajín, muestran todos sacrificios de jugadores de pelota ataviados como tales y siendo

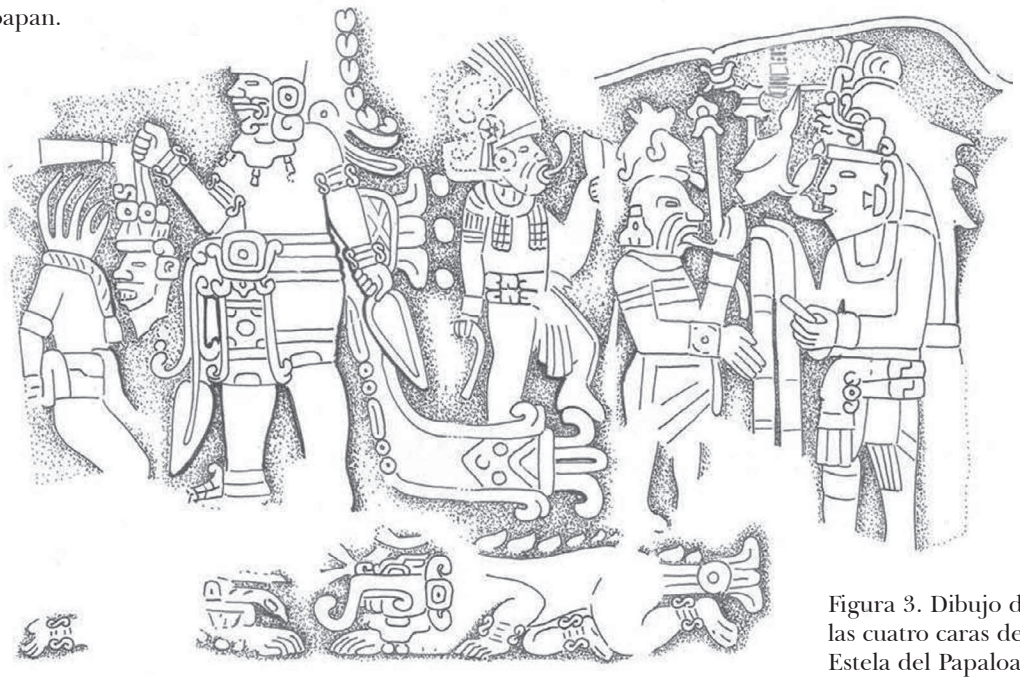


Figura 3. Dibujo de las cuatro caras de la Estela del Papaloapan.

decapitados. Una y otra vez hallamos la reiteración de la metáfora de siete serpientes surgiendo del cuello cercenado del decapitado, conocida también en los relieves de la cancha para el juego de pelota de Chichén Itzá. Las decoraciones con hachas y palmas, parafernalia asociada al juego, muestran también evidencias de mutilación de manos y de decapitación.

Particularmente, las referencias al sacrificio en El Tajín son abundantes y elocuentes. Encontramos imágenes que recrean el sacrificio y nos permiten reconocer personajes involucrados, músicos, espectadores, verdugos y dioses, así como parafernalia, tipos de cuchillos y vestimenta. Concretamente reconocemos el sacrificio de decapitación asociado al juego de pelota (figura 5), como hemos mencionado, pero también hay evidencia que sugiere el sacrificio de infantes relacionado, simbólicamente, con el maíz. Hay también decapitaciones por toma de sacrificados involucrados en una ascensión al poder, la de Trece Conejo y contamos asimismo con la representación de un varón autosacrificándose mediante la punción de su miembro viril. Aunque en El Tajín está la más amplia muestra iconográfica, a pesar de ser un sitio muy explorado, no tenemos noticia del hallazgo de restos humanos sacrificados.

En cuanto a evidencias osteológicas, para el periodo contamos con registros de otros sitios.



Figura 4. Estela de Aparicio.



Figura 5. Tablero noreste del Juego de Pelota Sur de El Tajín.



Figura 6. Xipe Tótec de cerámica de la región Centro-sur de Veracruz.

El Montículo 2 del sitio de Zapotal constituye una enorme ofrenda al señor de los muertos, Mictlantecuhtli. Son famosas las esculturas cerámicas de *cihuateteo* y la del citado numen. Pero, sobre todo, lo que allí se halló tuvo un carácter funerario. Se trata de un cementerio que incluyó en total 229 entierros. Algunos de estos conformaban grupos que fueron enterrados simultáneamente, lo que habla ya de un sacrificio múltiple. De estos, 181 eran primarios, y 34, es decir, casi 20% del total de los primarios, mostraba signos de desmembramiento, ya fuese de sus extremidades o de la cabeza. Blanca Lilia Martínez de León Mármol (2007), en su tesis sobre la deformación cefálica intencional en este sitio, cita a Jaime Ortega Guevara en cuanto a estos desmembramientos (Martínez 2007: 28). Cabe mencionar, sin embargo, que al estudiar los cráneos que se hallan en el Museo de Antropología de Xalapa, no encontró evidencia de decapitación. En cambio, en algunas piezas escultóricas cerámicas de Zapotal hallamos la representación del uso de cabezas trofeo.

Otro sitio documentado, pero sólo en informes por encontrarse en proceso de investigación, es El Tejar, donde Annick Daneels (comunicación personal) ha hallado restos de entierros múltiples, y aunque no puede asegurar que se trate de sacrificados, el hecho de enterrar simultáneamente a cuatro individuos posibilita al menos la hipótesis.

En Las Higueras se reporta el entierro de un infante mutilado de los dos pies (Beauregard García 2004: 117).

Otra forma de sacrificio, reiterada iconográficamente en la Costa del Golfo, es el de Xipe Tótec (figura 6). Nos encontramos con piezas que representan con claridad el desollamiento y que muestran, además, la práctica asociada de sacar previamente el corazón. Se observan incluso puntadas que cosen la oquedad abierta a la altura del corazón para cerrar la herida.

Hay también una serie de figuras que muestra una máscara bucal, aparentemente de piel, por lo que tradicionalmente se les ha denominado Xipe-Tlazoltéotl, al reconocer el sacrificio de desollamiento para hacer la máscara.

En la literatura arqueológica de Veracruz hemos encontrado también referencias al sacrificio por flechamiento, pero se basan en el mismo tipo de figuras con máscara bucal, pues algunas se hallan sobre una especie de andamio y en postura de brazos y piernas extendidas (Medellín Zenil 1960: 75). No vemos en ellas ningún elemento que nos permita reconocer este tipo de sacrificio, y francamente dudamos de que las citadas figuras fueran a ser flechadas.

Para el periodo Posclásico intuimos y confirmamos una clara influencia de los mexicas.

En Zempoala hay un *tzompantli,* lo que revela la práctica de la decapitación, si bien ésta puede corresponder a la de cautivos y no necesariamente al ritual del sacrificio. Son conocidas las esculturas con forma de cráneo del Templo de las Caritas, y Patricia Castillo (1991: 255) durante su exploración, reporta el hallazgo de 16 cráneos, cuatro de los cuales presentaban orificios de entrada y salida en los huesos temporales.

Muy cerca de este sitio, en Barra de Chachalacas, Alejandro Mateo Delgado Ávila y Agustín García Márquez (2004: 162-163) informaron de una posible evidencia de desmembramiento en un entierro múltiple, pero su descripción es escueta.

Cercano y contemporáneo también a los dos anteriores, el sitio de Quiahuiztlan es un cementerio. Las publicaciones sobre el mismo versan acerca de la arquitectura del lugar, pero poco abordan los restos óseos allí recuperados. Ramón Arellanos Melgarejo (1997: 85; 2004: 139) hace alusión al posible sacrificio de decapitación al hablar de los cráneos hallados en la Pirámide 1. El tercero de los tres cráneos alineados tenía restos de las vértebras cervicales, lo que le permite sugerir la práctica de dicho ritual, lo mismo que un cráneo hallado en un plato del tipo Tres Picos, al oriente de la misma estructura arquitectónica.

En Vega de la Peña, en el sitio también conocido como Filobobos, en el asentamiento del Posclásico tardío, Eduardo Corona Sánchez y José Concepción Jiménez López (2004) reportan el hallazgo de 13 individuos sacrificados y ofrendados en un entierro primario, colectivo, simultáneo. Se trata de 13 adultos, doce masculinos y uno femenino. Once estaban atados de sus extremidades inferiores y superiores. No tienen evidencia de cómo murieron. Sugieren la posible extracción del corazón realizada por la parte superior del abdomen, pues no hay rastros de herida en hueso.

En Isla de Sacrificios, Marina Álvarez Ríos y Sergio R. Vásquez Zárate (1995) describen la excavación de tres entierros primarios. Uno de ellos, de adulto, sin manos ni cráneo —lo que sugiere mutilación y decapitación—, otro, de un infante, sin manos.

De hecho, el nombre de esta isla se debió a que, de acuerdo con Bernal Díaz del Castillo (1960, I: 71): "allí hallamos sacrificados de aquella noche cinco indios, y estaban abiertos por los pechos y cortados los brazos y los muslos, y las paredes de las casas llenas de sangre".

Para la Huaxteca nuevamente se asume la práctica del sacrificio, pero otra vez nos hallamos con que ha sido escasamente registrada.

Gustavo A. Ramírez Castilla (2007: 230) reporta para Tamaulipas la costumbre difundida de entierros dobles. En un caso del sitio de Tierra Alta, con dos

esqueletos femeninos, asume que se trata del entierro de una mujer de alcurnia con una acompañante ofrendada (Ramírez 2007: 230). Asimismo, para el caso del sitio de Las Flores, cita dos entierros excavados por Guevara. En los dos se trata de la inhumación de un individuo de sexo masculino con uno femenino. En los dos, el varón tenía una punta de flecha en el área del abdomen. A partir de este hallazgo, Ramírez Castilla (2007: 215) interpreta que al menos uno de los dos individuos en cada entierro pudo haber sido sacrificado por flechamiento. Este tipo de sacrificio es relatado en los *Anales de Cuauhtitlan*, como originario de Cuextlan, de la Huaxteca (según Lorenzo Ochoa, citado por Ramírez Castilla, 2007).

El mismo Ramírez Castilla (2004: 34) registra indicios de prácticas de mutilación y decapitación en entierros de la cuenca lacustre del río Pánuco, reportando en total cinco decapitados y ocho mutilados.

Conclusiones

Con lo dicho podemos hacer algunos comentarios generales para el área. Es clara la poca atención de los estudiosos a esta práctica y también la escasez de datos publicados, si reconocemos los miles de sitios registrados para el área y la extensión del periodo prehispánico.

Debemos tener en cuenta que de las varias modalidades de sacrificio que hemos enlistado, no todas dejan huella en los restos óseos. Así, el desollamiento, el flechamiento y los sangrados no pueden ser registrados si no es iconográficamente. Por ello su importancia al estudiar el sacrificio humano. Esta herramienta nos permite reconocer la práctica del sacrificio ritual en dos ámbitos, el sagrado y el político, pues el sacrificio se presenta también como un símbolo de poder, pero los dos ámbitos se entrelazan en el discurso y es difícil a veces reconocer los límites. Después de todo, el poder se validaba a menudo adjudicándole un valor de sacralidad.

Es destacable también la reiteración en el discurso plástico de la práctica del sacrificio, pues si ésta ocurría de manera efímera, su representación pictórica y escultórica en grandes dimensiones, expuesta en sitios de celebración masiva de rituales, permitía la permanencia del hecho ante los espectadores, trascendiendo así su tiempo ritual e impresionando sensorialmente a los testigos.

Finalmente, hago notar que por el momento contamos con pocas evidencias del sacrificio humano para el periodo Preclásico. Hemos subrayado el inicio de su representación a principios de nuestra era, ligada al discurso del poder. Hemos reiterado la importancia de la decapitación asociada durante el Clásico a la práctica del juego de pelota y hemos visto la expresión múltiple de la decapitación tanto en entierros como en *tzompantli* erigidos durante el Posclásico.

Bibliografía

Álvarez Ríos, Marina y Sergio R. Vásquez Zárate
1995 "Entierros humanos prehispánicos de reciente hallazgo en la Isla de Sacrificios, Veracruz", en Sergio López Alonso y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Búsquedas y hallazgos. Estudios antropológicos en homenaje a Johanna Faulhaber*, México, unam-iia, pp. 213-221.

Arellanos Melgarejo, Ramón
1997 *La arquitectura monumental postclásica de Quiahuiztlan*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
2004 "Entierros humanos en Quiahuiztlan, Veracruz", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México*, México, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología/unam-iia/ Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 133-153.

Barba de Piña Chan, Beatriz (ed.)
2004 *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, México, inah.

Beauregard García, Lourdes
2004 "Los entierros de Las Higueras (Acacalco), Vega de Alatorre, Veracruz", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds), *Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México*, México, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología/ unam-iia/Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 117-132.

Bermúdez Gorrochotegui, Gilberto (ed.)
2000 *Identidad y testimonio. Estudios de Antropología e Historia*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz.

Beverido Pereau, Francisco
1970 *San Lorenzo Tenochtitlan y la civilización olmeca*, Xalapa, Universidad Veracruzana, tesis de maestría.

Brüggemann, Jürgen Kurt *et al.*
1991 *Zempoala: el estudio de una ciudad prehispánica*, México, inah.

Castillo, Patricia
1991 "El Pimiento: un templo dedicado al ritual de la muerte", en Brüggemann *et al.*, *Zempoala: el estudio de una ciudad prehispánica*, México, inah, pp. 253-268.

Corona Sánchez, Eduardo y José Concepción Jiménez López
2004 "El sacrificio y la muerte en Filo-Bobos, Veracruz. Un ensayo iconográfico", en Barba de Piña Chan (ed.), *Iconografía mexicana V. Vida, muerte y transfiguración*, México, inah, pp. 169-190.

Delgado Ávila, Alejandro Mateo y Agustín García Márquez
2004 "Los requerimientos de la Muerte. Prácticas funerarias en Chachalacas", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Prácticas funerarias*

en la Costa del Golfo de México, México, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología/UNAM-IIA/Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 155-176.

Díaz del Castillo, Bernal
1960 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vols., México, Porrúa.

Drucker, Philip
1943 *Ceramic Stratigraphy at Cerro de las Mesas Veracruz, Mexico*, Washington, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology (Bulletin 141).

Lira López, Yamile y Carlos Serrano Sánchez (eds.)
2004 *Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México*, México, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología/UNAM-IIA/Asociación Mexicana de Antropología Biológica.

López Alonso, Sergio y Carlos Serrano Sánchez (eds.)
1995 *Búsquedas y hallazgos. Estudios antropológicos en homenaje a Johanna Faulhaber*, México, UNAM-IIA.

Martínez de León Mármol, Blanca Lilia
2007 *Estudio de la deformación cefálica intencional tipo Zapotal*, México, ENAH, tesis de licenciatura en antropología física.

Medellín Zenil, Alfonso
1951 "Exploraciones arqueológicas. Quiahuiztlan, Villa Rica, Viejón y Cacalotlan", Xalapa, manuscrito, Archivo técnico, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología.
1960 *Cerámicas del Totonacapan*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Ortega Guevara, Jaime M.
2000 "El Zapotal, un sitio funerario del Clásico Tardío", en Gilberto Bermúdez Gorrochotegui (ed.), *Identidad y testimonio. Estudios de Antropología e Historia*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 75-97.

Ortiz, Ponciano, María del Carmen Rodríguez y Alfredo Delgado
1997 *Las investigaciones arqueológicas en el Cerro Sagrado Manatí*, Xalapa, Universidad Veracruzana

Pérez de Lara, Jorge y John Justeson
2005 "Documentación fotográfica de monumentos con escritura e imaginario epi-Olmeca", <www.famsi.org/reports/05084es/index.html>.

Ramírez Castilla, Gustavo A.
2007 *Panorama arqueológico de Tamaulipas*, México, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes.
2004 "Costumbres funerarias en la Cuenca Lacustre del Pánuco", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México*, México, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología/UNAM-IIA/Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 23-44.

Rodríguez M., María del Carmen y Ponciano Ortiz C.
2004 "Entierros infantiles en El Manatí, Veracruz", en Yamile Lira López y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Prácticas funerarias en la Costa del Golfo de México*, México, Universidad Veracruzana-Instituto de Antropología/unam-iia/ Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 213-229.

Villamar Becerril, Enrique
2002 *Estudio osteológico y taxonómico de entierros olmecas del periodo preclásico de San Lorenzo, Veracruz*, México, enah, tesis de licenciatura.

Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan

Saburo Sugiyama

Abundantes referencias etnohistóricas nos indican que las sociedades mesoamericanas conservaron durante siglos una cosmovisión peculiar, que tuvo diversas versiones regionales y temporales. Una de las ideas fundamentales de esta interpretación fue el concepto del tiempo, entendido de una manera muy particular, en el que el mundo progresaba a través de ciclos temporales que se interrelacionaban con las divisiones del espacio. Para los mesoamericanos, los fenómenos naturales y sociales se hallaban vinculados entre sí y se entendían como acontecimientos periódicos que ocurrían dentro de una estructura cósmica; por ello, éstos eran registrados mediante un complejo sistema calendárico y astronómico. También creían que el universo —formado por el Sol, la Luna y otros cuerpos celestes y objetos naturales— existía gracias a la voluntad de las fuerzas sagradas y al sacrificio y autosacrificio de los dioses (Nicholson 1971). Por esta razón, diversos grupos mesoamericanos efectuaban sacrificios humanos en sus recintos sagrados, para pagar con sus propias vidas la deuda que tenían con los dioses creadores e integrarse como humanos en ese complejo ciclo cósmico.

Algunas investigaciones arqueológicas confirman la veracidad de los rituales de sacrificio humano que se llevaban a cabo en las antiguas ciudades mesoamericanas. Para los mexicas, Teotihuacan fue el lugar sagrado donde los dioses, mediante el autosacrificio, crearon el Sol, la Luna y a los pobladores (*Codex Chimalpopoca* 1992: 147-148). No se sabe si el origen de esta leyenda se remonta al periodo Posclásico o al Clásico, o si fue un completo invento de los mexicas. Arqueológicamente, no existen datos suficientes que nos permitan entender bien la historia de la fundación de este sitio ni conocer los factores ideológicos en los que se originó y desarrolló esta gran urbe durante los periodos Preclásico y Clásico. Sin embargo, los entierros de sacrificados que se han descubierto durante las últimas dos décadas han cambiado significativamente nuestra visión sobre las características de la sociedad teotihuacana. Los más de 137 guerreros-sacerdotes obsequiados en sacrificio en la Pirámide de la Serpiente Emplumada (PSE) y los 37 individuos ofrendados que hallamos recientemente en la Pirámide de la Luna nos proporcionaron nuevos datos y diferentes perspectivas acerca de la ideología y la política del gobierno teotihuacano.

Este capítulo tiene como objetivo brindar una visión panorámica de los rituales de sacrificio humano en Teotihuacan —en particular de los hallados en los monumentos de mayores dimensiones—, que aporten datos constructivos, cronológicos y contextuales (cuadro 1). Hasta ahora no se ha descubierto ninguna asociación directa entre los sacrificados y los entierros reales. Aparentemente, dichos sacrificios se dedicaron a las construcciones monumentales; es decir, los sacrificios descubiertos formaban parte de los rituales de inicio de los trabajos de edificación. Probablemente, en los monumentos ya terminados se hayan efectuado rituales de sacrificio humano de otro tipo, pero no dejaron huella en los materiales.

La mayoría de los entierros aquí presentados corresponden a la época temprana, entre el año 200 y el 350 d.C., es decir, al periodo de estabilización y expansión del Estado teotihuacano. Al parecer, los dirigentes teotihuacanos manifestaban su ideología religiosa a través de las construcciones monumentales y, a lo largo de su evolución política, plasmaron en ellas mensajes cruciales.

En este artículo intentaremos interpretar algunos factores importantes del pensamiento del gobierno teotihuacano, en especial su interés por plasmar cosmogramas, así como las características principales manifestadas a través de los contextos arqueológicos, como los datos de los individuos sacrificados y los abundantes materiales simbólicos.[1]

Sacrificios humanos en zonas periféricas o residenciales

Los teotihuacanos no construyeron cementerios, sino que enterraban a sus muertos bajo los pisos de los complejos residenciales, probablemente donde los fallecidos habían vivido antes de morir. Hasta el momento, se han hallado más de 1 400 esqueletos durante las excavaciones realizadas en la ciudad antigua (Manzanilla y Serrano Sánchez 1999; Rattray 1992; Rodríguez Manzo 1992; Sempowski y Spence 1994; Storey 1992). Durante más de 400 años, la mayoría de los habitantes que morían en esta urbe eran inhumados de manera individual en un pozo hecho en el tepetate o bajo el piso de cuartos, pórticos, patios, templos, altares, corredores, etc. Teotihuacan fue en realidad una ciudad para los dioses, los vivos y los muertos, y se pensaba que estos últimos influían en sus sucesores desde el inframundo.

A lo largo de la historia de Teotihuacan, casi todos los individuos fallecieron por causas naturales; sin embargo, hubo algunas muertes que fueron resultado de los sacrificios humanos —decapitación, desmembramiento (figura 1) e infanti-

[1] A lo largo del texto, he subrayado los números que probablemente estén relacionados con los cosmogramas.

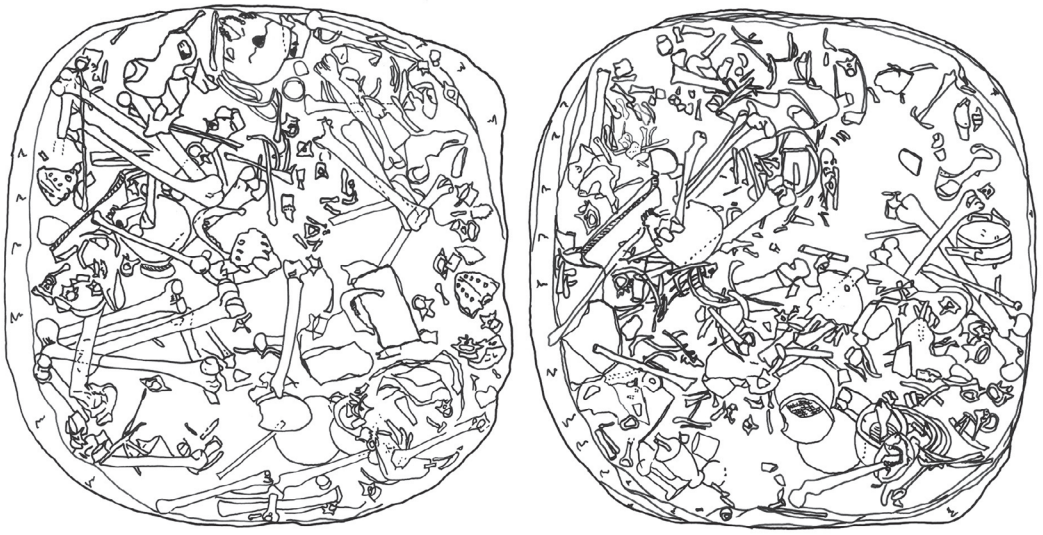


Figura 1. Evidencia de desmembramiento, hallazgo en zonas periféricas de la antigua ciudad (Gómez 2002).

cidio— (Jarquín y Martínez 1991; Gómez 2000, 2002; González 1993; González y Fuentes 1982; Martínez y González 1991; Rattray 1992: 12; Rodríguez García 1982; Serrano Sánchez y Lagunas 1975; véase Sugiyama 2005: 201-206 para un sumario). Aunque existe la posibilidad de que haya habido otros casos de sacrificio humano, no hay datos suficientes para interpretarlos adecuadamente (Almaraz 1865; Armillas 1950; Bastien 1946; Mogor 1966). Varios estudios demuestran que los sacrificios humanos, de tipos diversos, solían llevarse a cabo en zonas residenciales o periféricas, pero se relacionan particularmente con el inicio de nuevas construcciones de templos, altares y otros edificios comunales. Probablemente, estos rituales eran una versión local o sectorial en pequeña escala, semejantes a los que se llevaban a cabo en los monumentos mayores.

Los entierros de sacrificados descubiertos en las zonas residenciales contrastan con los hallados en la PSE, la Pirámide de la Luna, la Pirámide del Sol y, posiblemente, con los de Oztoyahualco, en términos de preparación constructiva, complejidad y escala del evento ritual, así como en cuanto a objetos incluidos, significado ritual e implicaciones sociopolíticas. Rattray (1992: 6) insinúa que varios de los complejos de tres templos construidos al inicio podrían contener entierros de sacrificados de esta categoría.

En la Plaza Uno de Oztoyahualco, Cook de Leonard (1957b, 1971: 191) excavó un complejo de tres templos por medio de un túnel que penetraba el montículo central (1B: N5W2 en Millon *et al.* 1973). En su interior, descubrió los restos de 12 adultos en posición flexionada, acompañados de jarras con la figura de Tláloc, incluidas como ofrenda. Estos individuos estaban cubiertos con telas de algodón, a manera de bulto mortuorio, y uno de ellos se hallaba colocado en la escalera de una subestructura. Aunque el reporte de la excavación es breve, pre-

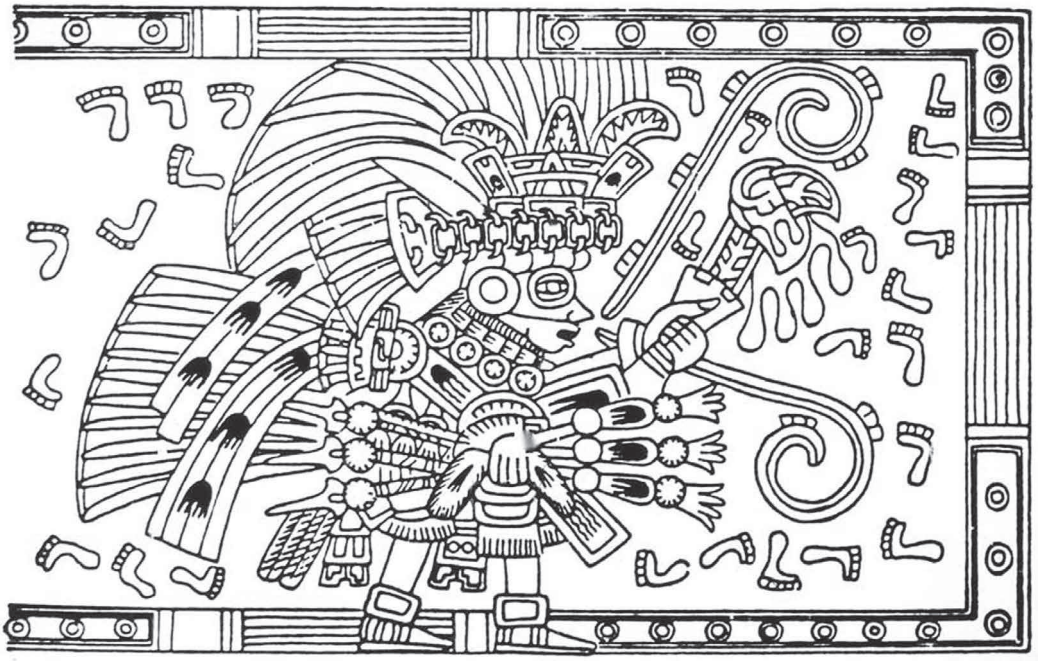


Figura 2. Representación de guerrero/sacerdote celebrando un ritual en un patio o una plaza de Teotihuacan. Se observa un corazón clavado en un cuchillo curvo, el cual es sujetado por un personaje. Las gotas de sangre indican que el sacrificio humano forma parte de esta ceremonia.

senta una teoría sobre el origen de estos cadáveres, enterrados en asociación con el monumento: ellos pertenecieron en vida a una categoría social alta, y posiblemente se trata de víctimas de sacrificio.

Rattray (1992) supone que este complejo se originó en la fase Tzacualli (0-150 a.C.), es decir, es contemporáneo a la Pirámide del Sol, a las subestructuras tempranas (edificios 2 o 3) encontradas en la Pirámide de la Luna y, probablemente, a las construcciones tempranas de la Ciudadela (Cowgill 1983; Sugiyama 2005: 89-90).

Cook de Leonard (1957a: 1) también encontró el entierro de un niño en la plataforma baja de la Plaza Uno en Oztoyahualco, el cual interpretó como un sacrificio humano dedicado a la estructura (Cook de Leonard 1957a: 1, 1957b; Millon 1957), lo que implicaría que, aparentemente, se trata de un ejemplo temprano de un entierro-sacrificio dedicado a una construcción monumental al momento de su inicio.

Varios rituales de sacrificio humano quedaron registrados explícita y ampliamente en las pinturas murales y en los objetos muebles de Teotihuacan. En este trabajo no se discutirán las abundantes evidencias pictográficas sobre los sacrificios humanos, pero hay que decir que éstas corroboran que los sacrificios humanos representaban un tema de mucho interés para los habitantes de esta ciudad (figura 2). Además, recientes descubrimientos arqueológicos de sacrificios humanos, hallados dentro de los monumentos, revelan que algunas de las escenas pictográficas que se habían interpretado como rituales mitológicos,

en realidad representan hechos reales, y aunque no se han identificado escenas de sacrificio humano explícitas o realistas, existe una gran cantidad de imágenes de cuchillos, de corazones, de gotas de sangre y otros símbolos relacionados con las representaciones de sacerdotes en acción ritual o con los guerreros que supuestamente capturaban cautivos para los rituales. Todo esto confirma que el sacrificio humano formaba parte de las actividades más relevantes de la ciudad sagrada de Teotihuacan y su estudio nos permite conocer el pensamiento religioso de sus habitantes, pero también —como veremos más adelante— es un hecho que los gobernantes se sirvieron de ellos para consolidar una estructura sociopolítica.

Sacrificios humanos en la Pirámide de la Serpiente Emplumada (PSE)

La Ciudadela fue el recinto sagrado de mayor extensión de la ciudad (en su plaza cabían casi todos los habitantes) y la PSE se erigió como su monumento principal (Cowgill 1983). Debido a que la Serpiente Emplumada fue un símbolo de máxima autoridad política para los mexicas (Carrasco 1982: 123; López Austin 1973), cabe suponer que la Ciudadela era un centro político-religioso de los grupos dirigentes. Algunos investigadores suponen que los gobernadores vivían en complejos residenciales dobles, llamados "palacios", ubicados a ambos lados del monumento principal (Millon 1973).

Después del descubrimiento de un entierro múltiple de 18 guerreros sacrificados en el lado sur del monumento —hallado en 1982-1983 (Sugiyama 1989)—, se exploró el interior y el exterior de la PSE de manera extensiva y sistemáticamente durante 1988 y 1989 (Cabrera Castro *et al.* 1991; Serrano Sánchez 1993; Sugiyama 2005). A lo largo de estas exploraciones, se encontraron los restos de un edificio anterior a la pirámide (el primer nivel) con un entierro asociado (Entierro 12), lo que evidencia sacrificios humanos en una época temprana antes de la fase Miccaotli en Teotihuacan. El contexto arqueológico indica, además, que este ritual incluyó extracción de corazón y desmembramiento (Sugiyama 2005: 29, 89).

Al parecer, la edificación de la Ciudadela y de la PSE (el segundo nivel) formó una parte integral en la planeación monumental de toda la ciudad, y su origen se ubica entre los años 200 y 250 d.C. (periodo final de Miccaotli o inicio de Tlamimilolpa temprano) (Sugiyama 2003) (figura 3). En honor a este edificio, se sacrificaron más de 137 individuos, los cuales fueron enterrados con abundantes ofrendas simbólicas de calidad excepcional (Sugiyama 2005). Cabe señalar que intencionalmente se dejaron sin excavar algunas zonas y que, por lo tanto, el número de personas enterradas podría ascender a más de 200 en futuras exploraciones.



Figura 3. Dos guerreros sacrificados y enterrados en el lado posterior (este) de la Pirámide de la Serpiente Emplumada.

Alrededor del año 350 d.C., se construyó la Plataforma Adosada (el tercer nivel). Las exploraciones en cuestión confirmaron que la plataforma cubrió la fachada principal de la pirámide intencionalmente para devaluar el significado original de las esculturas y que las actividades de saqueo empezaron en el núcleo del monumento, a través de un túnel interno que alteró sustancialmente dos complejos de entierros (Sugiyama 1998). No encontramos ninguna evidencia de sacrificio humano correspondiente a esta fase constructiva final.

El patrón espacial del complejo de entierros indica claramente que el motivo principal para realizar sacrificios humanos a gran escala fue la necesidad de materializar el concepto de su cosmovisión (figura 4). Las víctimas fueron colocadas cuidadosa y ordenadamente para expresar significados calendáricos y la división espacial del universo, y no para acompañar a los muertos principales. La organización espacial de las tumbas, a lo largo de los ejes N-S y E-O, está relacionada con los números más significativos de la cosmovisión y de los calendarios mesoamericanos —como 4, 9, 13 (9 + 4), 18, 20 y 26—, y las cifras en conjunto expresan explícitamente las divisiones del cosmos mesoamericano: los nueve niveles verticales del inframundo, las cuatro direcciones horizontales de la superficie terrestre y los 13 niveles verticales de cielo, así como el calendario ritual de 260 días (20 días con signos distintos × 13 prefijos con números) y el calendario solar de 365 días (20 días × 18 meses + 5 días).

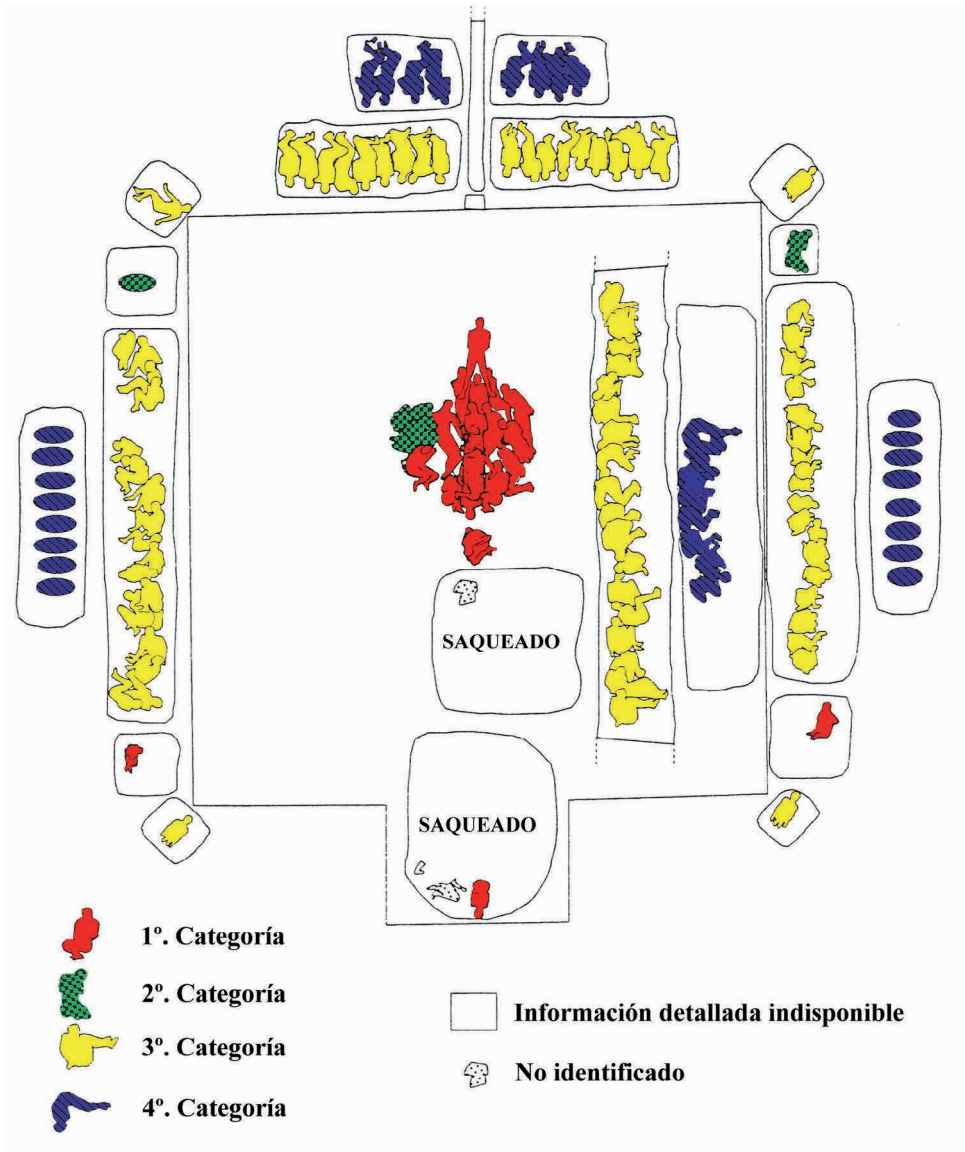


Figura 4. Planta general de la Pirámide de la Serpiente Emplumada con la ubicación de los individuos sacrificados. La escala de los entierros es mayor que la escala del edificio con el fin de mostrar la posición de los individuos.

El complejo de entierros hallados incluía varios conjuntos de 18 (o 9 + 9) hombres enterrados en una fosa larga y grupos de 8 (o 4 + 4) mujeres depositadas en una fosa más pequeña localizada paralelamente. En ambas fosas, las edades de los enterrados oscilaban entre los 14 y 43, y en los dos entierros se observaron ciertas regularidades en la posición y en la orientación de los muertos, así como en otras variables mortuorias (Sugiyama 2005: 96-121). Por ejemplo, casi 80% de los enterrados tenían los brazos en la espalda, con las muñecas cruzadas, como si hubieran estado amarrados; además, el análisis isotópico sugiere que la mayoría de estos individuos provenía de diferentes regiones de Mesoamérica (White *et al.*, 2002). Estos datos indican que se trata de víctimas extranjeras que fueron sacrificadas y enterradas conjuntamente de manera anónima.

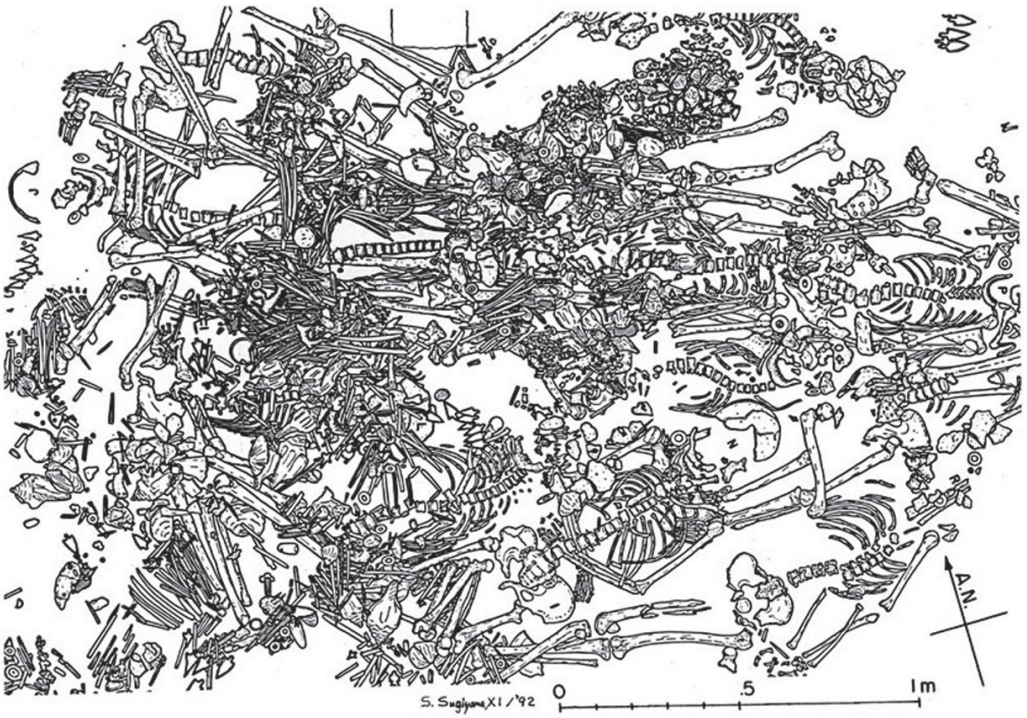


Figura 5. Parte central del Entierro 14, hallado en el centro de la Pirámide de la Serpiente Emplumada.

Las abundantes ofrendas halladas en los entierros proporcionaron información sobre las identidades de los muertos, así como significados rituales y características del gobierno teotihuacano. A excepción de algunas jarras con la figura de Tláloc, no se encontraron en el monumento objetos de cerámica utilizados en la vida cotidiana, lo que indica que este complejo mortuorio fue simbólico y monumental más que funcional. Junto a muchos de los muertos de sexo masculino se hallaron abundantes puntas de proyectil de obsidiana y discos de pirita-pizarra (*tezcacuitlapilli*) —ubicados cerca de los huesos iliacos—, así como pendientes de concha que representan maxilares humanos; todos estos ornamentos se identifican como insignias de guerreros. Además, algunas de las víctimas llevaban pendientes de maxilares verdaderos de humanos y de cánidos, objetos que también simbolizaban la institución militar según la iconografía teotihuacana (Millon 1988). También se hallaron estas puntas de proyectil en los esqueletos femeninos, aunque en menor cantidad.

Este complejo de entierros representa el sacrificio masivo de guerreros-sacerdotes, llevados hasta ahí, voluntaria o forzosamente, como representantes de diferentes grupos sociales, étnicos o ideológicos, aunque también existe la posibilidad de que se trate de cautivos de guerra que, con atuendos de guerreros sagrados de Teotihuacan, se obsequiaron en sacrificio al monumento. La gran cantidad y variedad de individuos y ofrendas aquí enterrada ha sido clasificada en cuatro categorías, de acuerdo con su distribución espacial (figura 4).

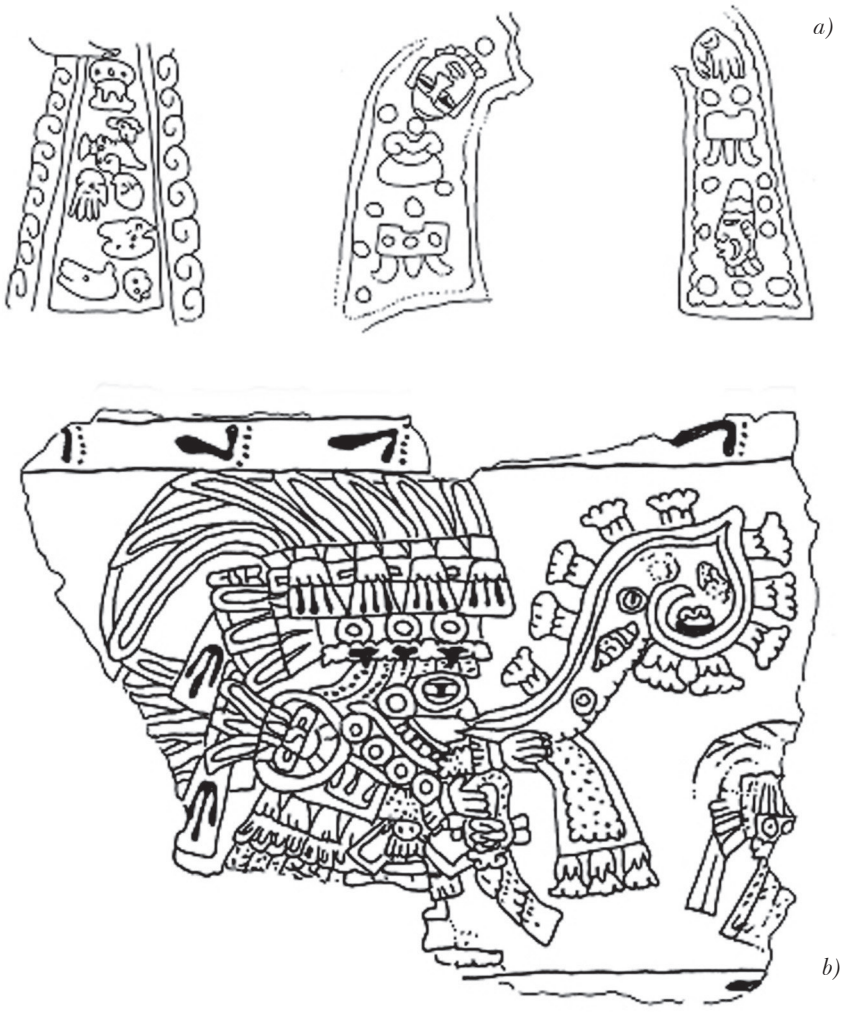


Figura 6. Escenas de un ritual de dispersión de objetos simbólicos, realizado por sacerdotes (*a*) Miller 1973:148-49; *b)* Berrin 1988:118).

En el Entierro 14, descubierto exactamente en el centro de la PSE, se hallaron 20 individuos, ninguno en posición sobresaliente, y una gran variedad de ofrendas de alta calidad (figura 5). Las ofrendas se encontraban dispersas sobre o alrededor de los esqueletos con cierta regularidad, como si esta acción ritual se hubiera llevado a cabo sobre los muertos justo antes de enterrarlos, algo semejante a lo que observamos en algunas escenas de los murales teotihuacanos (figura 6).

Estas ofrendas incluían ornamentos de piedra verde, como narigueras (que simbolizaban autoridad), figurillas y 18 objetos cónicos enigmáticos cuya función se desconoce; numerosas piezas de concha no trabajadas y trabajadas como ornamentos; objetos de obsidiana tallados como excéntricos con forma humana o de serpiente emplumada, navajillas prismáticas, puntas de proyectil, cuchillos y "punzones" (ideales para los sacrificios y autosacrificios); discos de pirita-pizarra, así como materiales orgánicos. Muchos de estos objetos simbolizaban —o eran— herramientas de guerra, de liderazgo y de sacrificio humano o autosacrificio, y es

muy probable que hayan sido producidos exclusivamente para enterrarse como ofrendas. Tal vez ésta sea la razón por la cual no se han detectado huellas de uso en ellas (Alejandro Sarabia, comunicación personal, 1994).

Considerando la gran cantidad, diversidad y calidad de los objetos encontrados, así como la necesidad de incluirlos todos al mismo tiempo, además del trabajo que implicó la selección de víctimas o de cautivos, es indudable que este ritual de sacrificio humano masivo requirió de varios años de preparación institucional a cargo de varios grupos de especialistas y, por lo tanto, seguramente fue un hecho trascendente no sólo para el sector político-religioso, sino también para el resto de la sociedad urbana.

Aparte de los entierros descubiertos al nivel de tepetate natural, es posible que en la parte superior de la PSE también se hallen depositados restos de muertos en sacrificios humanos o de habitantes que pertenecieron a un alto rango social. Lo sugirió Ignacio Marquina (en Gamio 1979, II: 158-161) al informar sobre el hallazgo de huesos humanos "exhumados de otras sepulturas" o de "un segundo depósito" con ofrendas de alta calidad. Sin embargo, como la parte superior del montículo se halla destruida y la cúspide original de la pirámide fue, por lo menos, un metro más alta que el nivel actual (Cabrera Castro y Sugiyama 1982: 167), sería difícil, si no es que imposible, encontrar ahora los depósitos originales sin alteraciones. No obstante, al comparar lo que encontramos recientemente en la cúspide del Edificio 5 de la Pirámide de la Luna —que mencionaré más adelante— con la información descriptiva de Marquina, se abre la posibilidad de que, efectivamente, él haya encontrado parte del depósito original, desordenado y fragmentado, y que haya varios entierros más —probablemente de sacrificios humanos—, con ricas ofrendas de piedra verde, concha y jarras Tláloc (Sugiyama 2005: 92-93).

Después de integrar a los sacrificados en el núcleo, los dirigentes concluyeron la obra con la planeación de las esculturas de las cuatro fachadas, las cuales manifiestan el significado religioso del monumento mucho más explícitamente —y de manera permanente— en comparación con los entierros de sacrificios que quedaron ocultos. La construcción de fachadas cubiertas por enormes esculturas fue indudablemente una de las obras monumentales que requirió mayor energía constructiva, aún más que la de la Pirámide del Sol o la de la Luna.

Alfredo López Austin, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama (1991) interpretaron las imágenes de estas fachadas como escenas de la creación de una nueva era, idea que se basa en las serpientes emplumadas que llevan sobre sus cuerpos ondulantes un tocado en forma de monstruo primordial —lo que los mexicas llamaban *cipactli*—, que simboliza el primer día del calendario ritual o el inicio del tiempo en general (para una interpretación alternativa véase Taube 1992). El tocado y la nariguera que está esculpida debajo del tocado, sin la re-

presentación de una cara real entre ellos, simbolizan en conjunto la soberanía máxima que supuestamente la Serpiente Emplumada le otorgó al gobernador que ordenó la construcción de la pirámide (Sugiyama 2005: 84-86). Es decir, la pirámide se edificó para celebrar el inicio de una nueva era, de un nuevo ciclo calendárico o, más específicamente, la sucesión de un nuevo gobierno o gobernador, como indican los ornamentos personales del símbolo del soberano otorgados por este dios.

En consecuencia, la gran obra constructiva de la pirámide se inició con el ritual de sacrificios humanos para consagrar el monumento dedicado al tiempo. Las víctimas y las ofrendas preparadas desde varios años atrás sirvieron para formar, junto con las esculturas, los principales factores calendáricos y cosmológicos integrantes del plan constructivo de la PSE y de la Ciudadela.

Sacrificios humanos en la Pirámide de la Luna

La Pirámide de la Luna fue el edificio principal del complejo arquitectónico llamado Plaza de la Luna, cuya función y significado simbólico no se habían entendido bien antes de nuestra exploración (1998-2004). En el interior de la Pirámide de la Luna descubrimos siete niveles constructivos, a los que denominamos edificios y enumeramos del 1 al 7, del más antiguo al más reciente.[2] Encontramos también cinco entierros-ofrendas —que también enumeramos del 2 al 6 y en los que hallamos 37 individuos en total— relacionados con tres de los siete niveles mencionados. Tres de los cinco entierros (2, 3 y 4) se descubrieron al nivel del tepetate natural; los otros dos (5 y 6) se encontraron en la parte superior del Edificio 5 y en la parte central tridimensional del Edificio 4, respectivamente (Spence y Pereira 2007; Sugiyama y Cabrera Castro 2003, 2007; Sugiyama 2004; Sugiyama y López Luján 2006, 2007) (cuadro 1).

Los datos obtenidos indican que hay diferencias significativas, así como similitudes, entre los cinco complejos de entierros-ofrenda. Las víctimas fueron sacrificadas y enterradas en diferentes contextos mortuorios, de acuerdo con su nivel sociopolítico. El análisis de isótopos realizado por White *et al.* (2007) sugiere nuevamente que los sacrificados provenían de diversas regiones mesoamericanas, y aunque los estudios correspondientes no han concluido, los datos de campo y la información de las ofrendas de los individuos enterrados, así como los animales sacrificados, nos proporcionan nuevas perspectivas acerca de la ideología de los grupos dirigentes en Teotihuacan.

[2] El Entierro 1 era de un neonato, aparentemente del siglo XIX o XX, hallado en la esquina noroeste de la Pirámide de la Luna.

Cuadro 1. Cronología de Teotihuacan y secuencia constructiva de los tres monumentos (Sugiyama y Cabrera 2002; modificado de Millon 1992).

Fechas absolutas	Cerámica	Pirámidede la Luna	Pirámide del Sol	Pirámide de las Serpientes Emplumadas
	Coyotlatelco	*P. de la Luna*	*P. del Sol*	*P. de las Serpientes Emplumadas*
600	(Colapso)			
550	Metepec			
500	Xolalpan			
450		(Edificio 7A)	(Ampliación)	
	Tlamimilolpa Tardío			
400		Edificio 7 (P. de la Luna)		
350	Tlamimilolpa Temprano	Edificio 6 - Entierros 5,4		Adosada
300		Edificio 5 - Entierros 3		
250		Edificio 4 - Entierros 2,6	Adosada?	Ciudadela-PSE
200	Miccaotli	Edificio 3		Entierros de guerreros
			Entierros del Sol?	
150		Edificio 2	Entierros de niños?	
100	Tzacualli	Edificio 1		
			(Pre-P. del Sol)	(Pre-Ciudadela)
d.C. 50	Patlachique	?	?	?
0				
a.C. 50	Cuanalan			

Hasta este momento, los entierros de humanos sacrificados más antiguos en la Pirámide de la Luna son el 2 y el 6. Los resultados de los análisis preliminares sugerían que el Entierro 6 correspondía al Edificio 5 debido a los tepalcates encontrados en los rellenos cercanos (Sugiyama y Cabrera Castro 2007); sin embargo, después de estudiar los materiales a profundidad, llegamos a la conclusión de que los entierros 2 y 6 corresponden a la edificación del Edificio 4 (figura 7). Los datos obtenidos en relación con la cerámica encontrada en los edificios son insuficientes y, para establecer las fechas en las que éstos se construyeron, aún falta establecer la cronología de la cerámica teotihuacana con mayor precisión.

La información del sistema constructivo, los materiales que forman los núcleos, la ubicación de tumbas y, sobre todo, las ofrendas incluidas en los entierros 2 y 6, indican que ambos son complementarios y corresponden al edificio que fechamos en la fase Miccaotli (figura 8); es decir, en el periodo en el que se materializó la planeación urbana que actualmente observamos en el asentamiento, incluyendo la Ciudadela. Suponiendo que todas las edificaciones fueron pla-

Figura 7. Perspectiva de la Pirámide de la Luna, con una reconstrucción teórica del Edificio 4. Los entierros 2 y 3 forman parte del núcleo del Edificio 4.

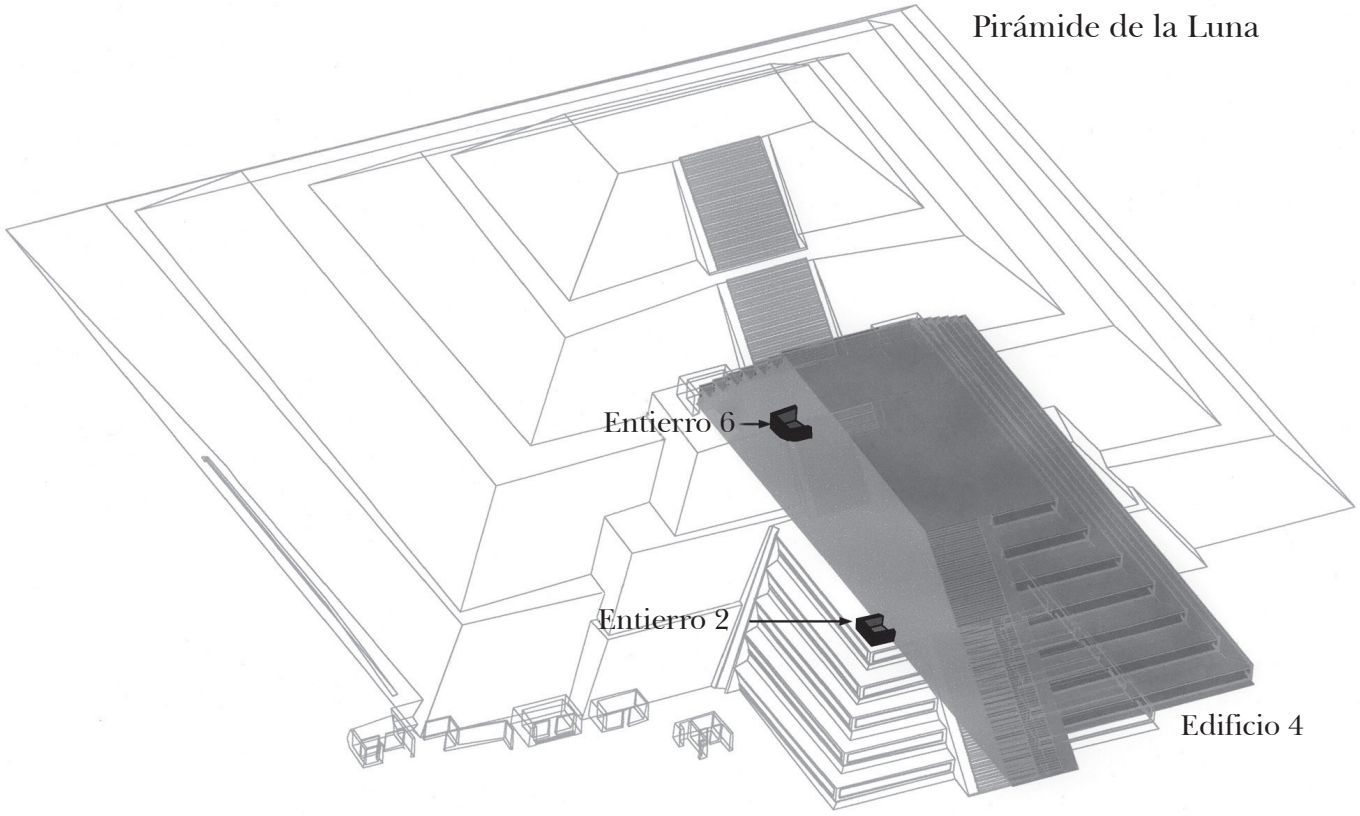


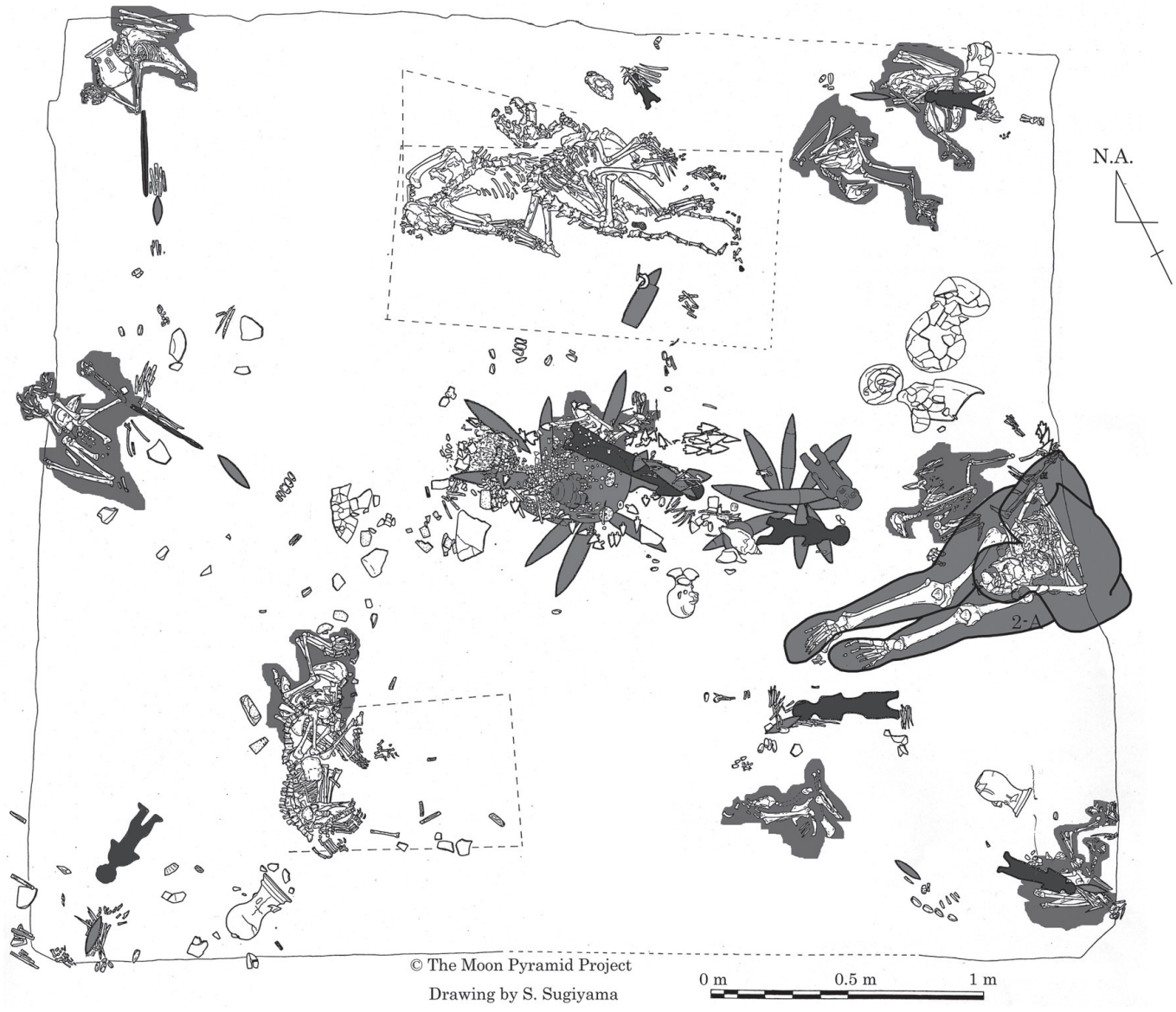


Figura 8. Objetos cerámicos encontrados en el interior del Entierro 6, fechados alrededor de 200-250 d.C.

nificadas por la misma entidad dirigente, los entierros 2 y 3 podrían tener una relación directa con los guerreros sacrificados que hallamos en la Pirámide de la Serpiente Emplumada.

El Entierro 2 se construyó cuando se inició el núcleo del Edificio 4, al nivel del tepetate; se levantaron burdamente cuatro muros sin acceso ni techo. El Entierro 6 se edificó cerca del área central tridimensional del Edificio 4, prácticamente con las mismas técnicas, formas y materiales constructivos que los del Entierro 2. El espacio interior de estas dos "medias tumbas", después de depositar a las víctimas de sacrificio y las ofrendas (figura 9), se rellenó por completo con el mismo tipo de tierra mezclada con tepetates molidos.

Figura 9. Planta general del Entierro 2 de la Pirámide de la Luna.



En el Entierro 2, sólo había un hombre de entre 40 y 45 años, colocado mirando hacia el oeste, en posición sedente y, aparentemente, con las manos amarradas hacia atrás. Con base en los ornamentos de piedra verde encontrados y vinculados con él, es muy probable que haya pertenecido a un nivel social alto; sin embargo, su posición en el extremo este, contrastada con el conjunto central de ofrendas, sugiere que tuvo una función de atributo secundario.

Por otra parte, las piezas ofrendadas en el Entierro 2 —cuyos materiales son de una calidad excepcional— pueden dividirse en dos grupos: conjunto central y conjuntos periféricos. El primero está constituido por dos figuras antropomorfas de piedra verde, dos figuras antropomorfas de obsidiana, dos discos de pirita-pizarra, 18 cuchillos grandes de obsidiana distribuidos en dos conjuntos radiales (9 + 9), numerosas puntas de proyectiles y navajillas, piezas de concha no trabajada y trabajada en forma de orejeras, pendientes, cuentas e imitaciones de dientes humanos, entre otros. El individuo sacrificado y los restos óseos de los animales que se encontraban cerca de él, también parecen haber formado parte del conjunto central.

Uno de los siete conjuntos periféricos incluía piezas de obsidiana (una figura antropomorfa, un cuchillo y navajillas), caracolitos (*Oliva*) y huesos de un águila real. Todo indica que las figuras antropomorfas representan víctimas de sacrificio, pues cada una se encontraba junto a un cuchillo que apuntaba hacia su cabeza. Es probable también que el conjunto central mencionado anteriormente incluyera dos conjuntos "periféricos" extras, aparte de los siete conjuntos periféricos ya mencionados, pues cada conjunto incluye prácticamente los mismos componentes —una figura antropomorfa, cuchillos de obsidiana y un águila real, entre ellos—, aunque también contenían muchos más objetos especiales, como los que mencionamos antes. Los nueve conjuntos en total se hallaban distribuidos hacia los cuatro rumbos cardinales, cuatro intercardinales y el centro, formando así la estructura del espacio sagrado donde se llevó a cabo el ritual de sacrificio humano.

No obstante, lo más impresionante del Entierro 2 fue el hallazgo de una serie de animales distribuidos ordenadamente: dos pumas y un lobo (cada uno encontrado en una jaula individual de madera), nueve águilas (mencionadas anteriormente), un halcón, un búho y varias serpientes pequeñas de cascabel.[3] Las posturas contiguas de las aves sugieren que también ellas estaban amarradas. La condición contextual del conjunto indica que el individuo y todos los animales fueron llevados vivos a la "medio tumba" y luego sacrificados durante el ritual de fundación, aunque también existe la posibilidad de que hayan sido enterrados vivos cuando se rellenó el interior.

[3] Las especies de los animales hallados en los entierros 2, 3 y 5 fueron identificadas taxonómicamente por Óscar J. Polaco, investigador del INAH.

Para concluir, cabe señalar que también había ocho jarras con la figura de Tláloc (figura 10) que fueron colocadas en las cuatro esquinas y en el centro para simbolizar el espacio sagrado horizontal con las cuatro direcciones cardinales y el eje central.

El Entierro 6 fue construido cuando la formación del núcleo alcanzaba aproximadamente la mitad de la altura planeada para el Edificio 4, y su espacio interior (4.6 × 4.7 m) es más amplio que el del Entierro 2 (3.3 × 3.8 m). La cantidad de víctimas sacrificadas, animales y ofrendas fue mucho mayor que la del Entierro 2 (figura 11). Básicamente, los elementos ahí encontrados se dividen en tres grupos: conjuntos periféricos de ofrendas, conjunto central de ofrendas e individuos sacrificados.

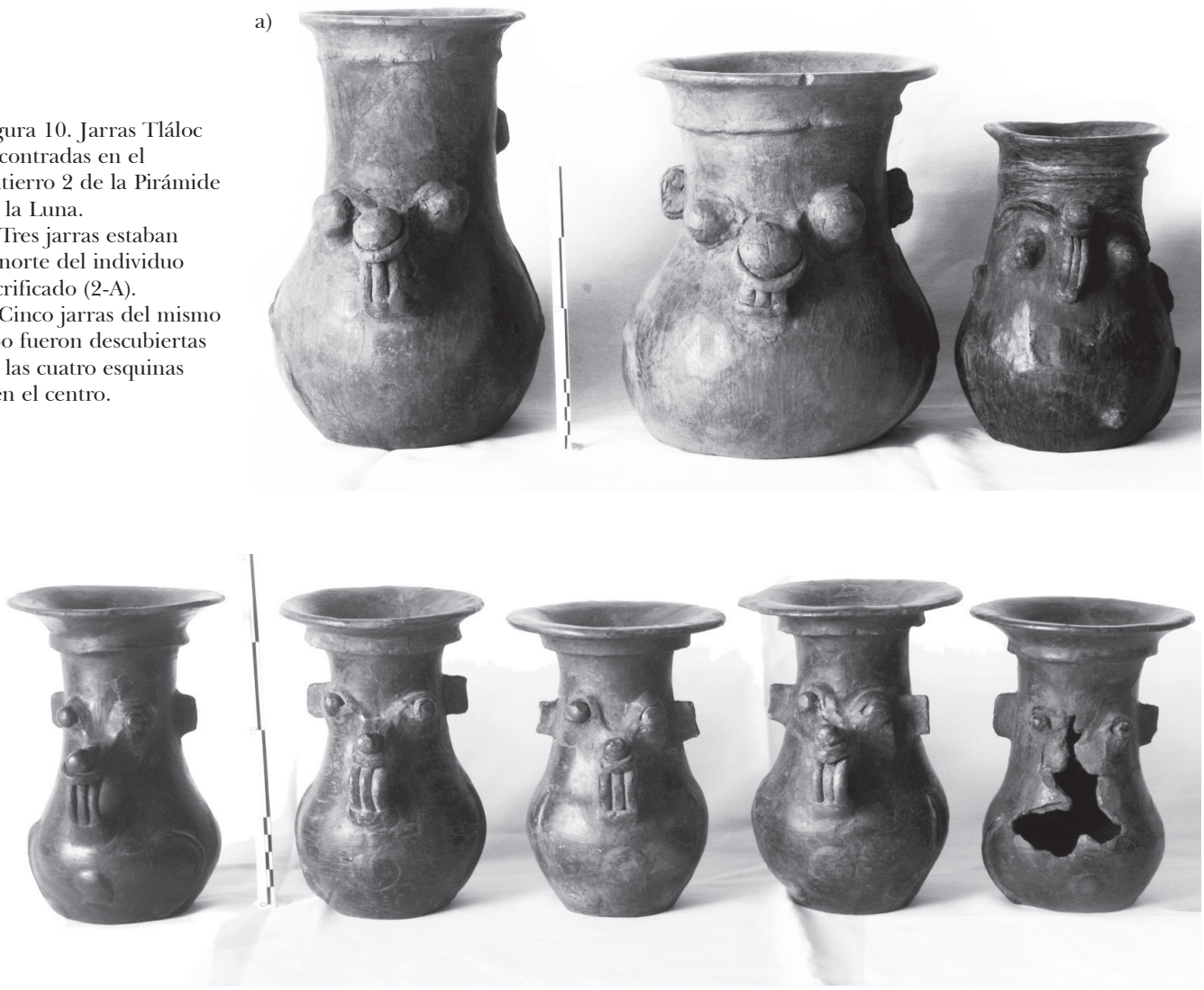


Figura 10. Jarras Tláloc encontradas en el Entierro 2 de la Pirámide de la Luna.
a) Tres jarras estaban al norte del individuo sacrificado (2-A).
b) Cinco jarras del mismo tipo fueron descubiertas en las cuatro esquinas y en el centro.

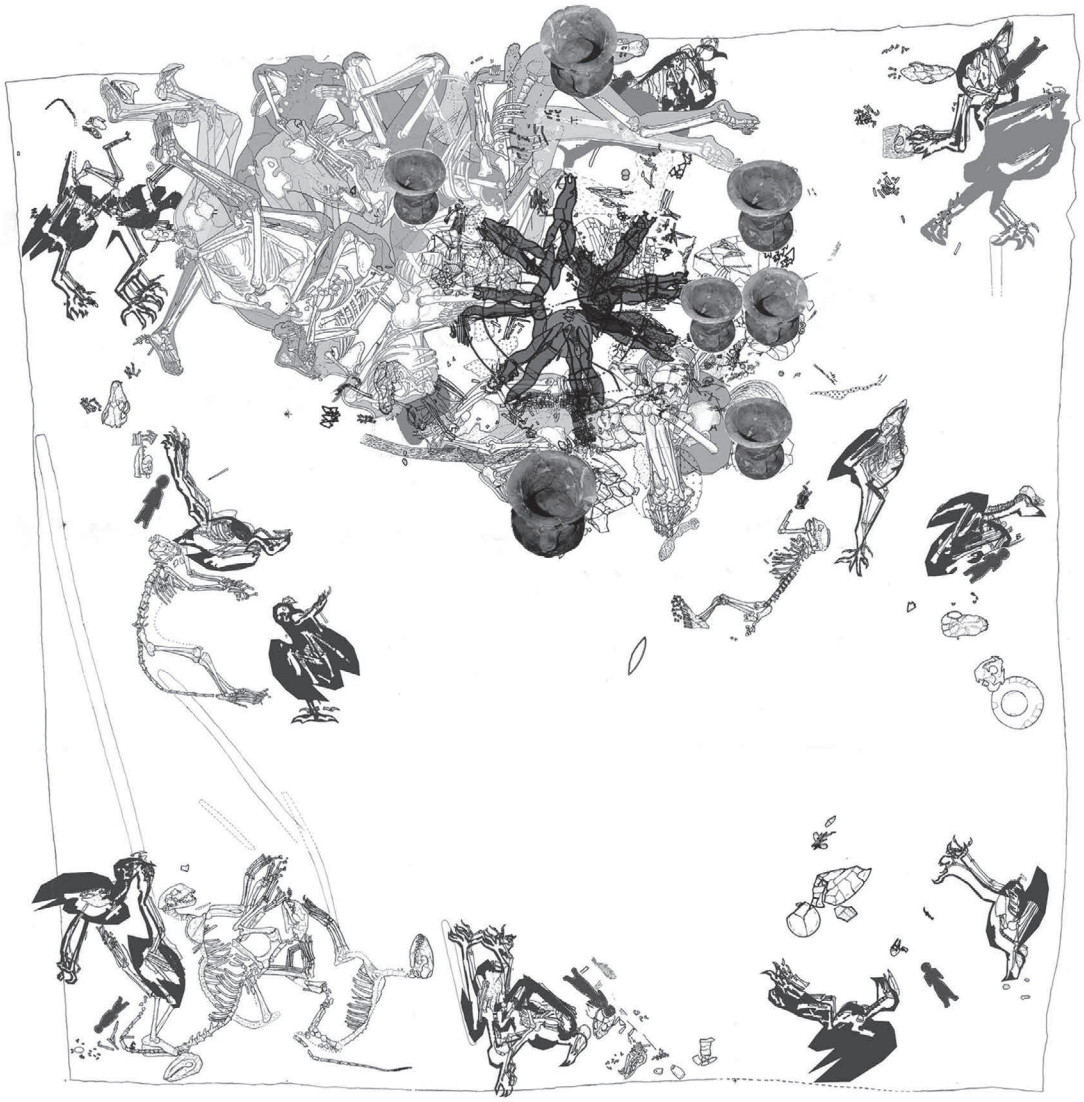


Figura 11. Planta general del Entierro 6, hallado en el núcleo del Edificio 4 de la Pirámide de la Luna.

Los conjuntos periféricos de este entierro estaban conformados por objetos semejantes a sus equivalentes en el Entierro 2: una figura antropomorfa de obsidiana, caracolitos en algunos casos, dos águilas (en vez de una sola, como los casos del Entierro 2) aparentemente amarradas y, posiblemente, un par de cabezas de felino y de cánido.[4] Se identificaron ocho conjuntos periféricos y uno central que, en total, suman 9, símbolo de la estructura del espacio sagrado: cuatro rumbos cardinales, cuatro intercardinales y el centro.

Las piezas de la ofrenda central, la mayoría de una calidad excepcional, hacen de éste uno de los conjuntos más complejos en cuanto a simbolismo se

[4] Los trabajos de restauración e identificación de los restos óseos de los animales hallados en este entierro corrieron a cargo de Raúl Valadez, Alicia Blanco, Gilberto Pérez, Bernardo Rodríguez, Fabiola Torres y Nawa Sugiyama (Sugiyama *et al.* 2008).

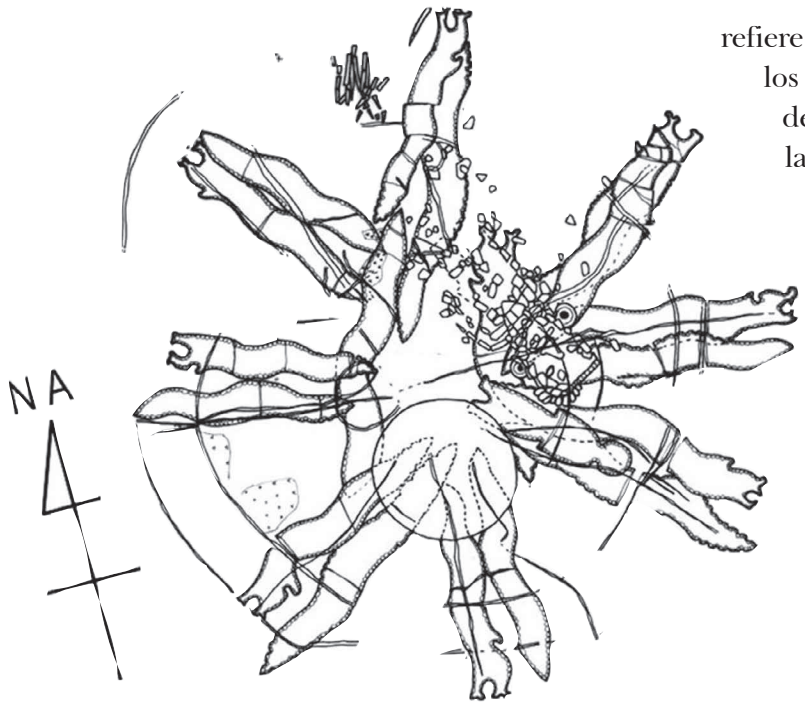


Figura 12. Dieciocho figuras excéntricas de obsidiana fueron colocadas en forma radial en la parte central del Entierro 6 de la Pirámide de la Luna.

refiere. A continuación describimos brevemente los objetos encontrados, de acuerdo con el orden de colocación reconstruido con base en la relación de sus superposiciones.

Después de levantar los cuatro muros de esta "media tumba", los constructores esgrafiaron en el piso compactado de lodo un "marcador", compuesto de varios círculos concéntricos y líneas rectas en forma radial (figura 12). Siguiendo estas líneas, se colocaron cuidadosamente 18 piezas de excéntricos de obsidiana: 9 figras de la Serpiente Emplumada y la de Fuego y 9 cuchillos ondulantes, que formaban 9 pares idénticos. Evidentemente, algunas líneas perpendiculares coincidían con las direcciones astronómicas norte, este y oeste. Es muy probable que los teotihuacanos tomaran en cuenta la dirección del norte polar o las direcciones de salida y puesta del sol en los equinoccios para esgrafiar las líneas. Es decir, el ritual de sacrificio humano tenía una relación fundamental con el movimiento celeste y con las cuatro direcciones astronómicas.

La formación del conjunto central continuó con la colocación de tres piezas principales sobre los 18 excéntricos ya mencionados: un disco grande de pirita-pizarra y dos figuras antropomorfas, una de obsidiana y otra de mosaico (Filloy Nadal *et al.,* 2006). Es posible que originalmente las figuras hayan estado paradas y se hayan caído hacia el sureste en el transcurso del ritual o en el momento de rellenar el espacio con tierra, como en el caso del Entierro 2. Posteriormente, se colocaron varios conjuntos de puntas de proyectil y de navajas prismáticas alrededor del conjunto central.

Los animales vivos —y probablemente amarrados— se colocaron cuidadosamente siguiendo el patrón espacial ya mencionado en los conjuntos periféricos. Más de 50 esqueletos de animales —completos e incompletos—, águilas, pumas, jaguares y lobos, entre otros, formaron parte del ritual (cabe señalar que como los análisis de los huesos todavía se encuentran en proceso, no hay aún una interpretación definitiva sobre su simbolismo o función).

Posteriormente, en el área central, en relación simétrica respecto al eje N-S, se depositaron dos individuos ataviados con ricos ornamentos y atados con los

brazos hacia atrás. Por otro lado, cerca de la pared norte, se hallaron los restos de 10 personas decapitadas y amarradas, cuyos cuerpos sin cabezas fueron arrojados sin ningún cuidado y quedaron encimados unos sobre otros. Probablemente, la decapitación de estos individuos se llevó a cabo cerca de la cámara o en la parte central de la misma, la cual se hallaba libre de ofrendas y de restos óseos; ahí sólo se encontró un cuchillo de sacrificio de obsidiana. Es posible que el complejo central fuera colocado intencionalmente desviado hacia la pared norte porque fue necesario un espacio libre para efectuar el ritual en la parte central. No había ningún ornamento ni ofrenda directamente asociado a los 10 decapitados. Tampoco hallamos cabezas correspondientes, las cuales creemos que tuvieron otro destino.

Finalmente, se colocaron siete jarras con la imagen de Tláloc (figura 13) alrededor del complejo central y, más tarde, durante el proceso final del ritual, se incluyeron en la ofrenda, de manera consecutiva, varios conjuntos de navajas prismáticas y restos de materiales orgánicos (algo que se asemeja a una canasta, cuerdas y plantas, entre otros elementos). Se sabe también que, al rellenar el entierro-ofrenda con tierra, hasta la mitad de la altura de la cámara, se celebró otro ritual en el que se utilizó un incensario, el cual se encontraba en la parte central (figura 14).

El contexto de excavación indica claramente que se inició el ritual en la parte central, con la colocación de 18 (9 + 9) excéntricos de obsidiana, las



Figura 13. Cuatro de las siete jarras Tláloc halladas en el Entierro 6 de la Pirámide de la Luna. Son muy semejantes a las dos que se encontraron en el Entierro 2.



Figura 14. Incensario descubierto en el relleno del Entierro 6.

ofrendas y los restos de las personas y animales sacrificados, ordenados en relación con el conjunto central. Después de analizar los elementos encontrados, concluimos que el Entierro 6 no se dedicó a ningún individuo en particular ni a ninguna deidad específica, su objetivo era evidenciar la cosmovisión mesoamericana, los movimientos astronómicos y los ciclos calendáricos, elementos que regían el liderazgo y la guerra sagrada.

El Entierro 3 —depositado en una fosa cuadrada construida en el tepetate y asociado con el Edificio 5 (construido alrededor de 300 d.C.)— representa otro tipo de ritual de sacrificio humano. Los componentes que se hallaron en este entierro son diferentes a los de los entierros 2 y 6 (figura 15). Aquí se encontraron cuatro individuos, con las muñecas cruzadas detrás de la cadera —también se hallaron restos de fibras, que probablemente pertenecían a las cuerdas con las que amarraron las extremidades y los cuellos de las víctimas—. Es probable que todos hayan sido del sexo masculino, y sus edades se calculan en 14, 19, 22 y 42 años, respectivamente.

Tres de los cuerpos yacían tendidos en paralelo, junto con ricas ofrendas, y el cuarto individuo, el más joven, se hallaba en el extremo norte, en posición lateral y flexionada, y no presentaba ningún ornamento con el cual pudiera asociarse. En el lado este del cuarto individuo, se encontró un disco grande de pirita-pizarra, y en el oeste, una especie de material orgánico semejante al tejido de un petate. Los dos objetos simbólicos evidentemente representan la autoridad. Probablemente, el individuo más joven fue colocado de manera distinta a la de los otros tres individuos debido a que las ofrendas principales requerían de espacio. Los ornamentos asociados a los tres hombres mayores eran muy distintos entre sí y sugieren que los cuatro sacrificados representaban diferentes grupos étnicos, sociales o ideológicos, que en conjunto representan los aspectos simbólicos del Edificio 5.

El análisis de isótopos de los huesos de las víctimas indica que dichos individuos eran originarios de otras regiones; quizá fueron llevados a Teotihuacan expresamente para ser sacrificados, pero también es posible que vivieran en la ciudad sagrada (White *et al.* 2007).

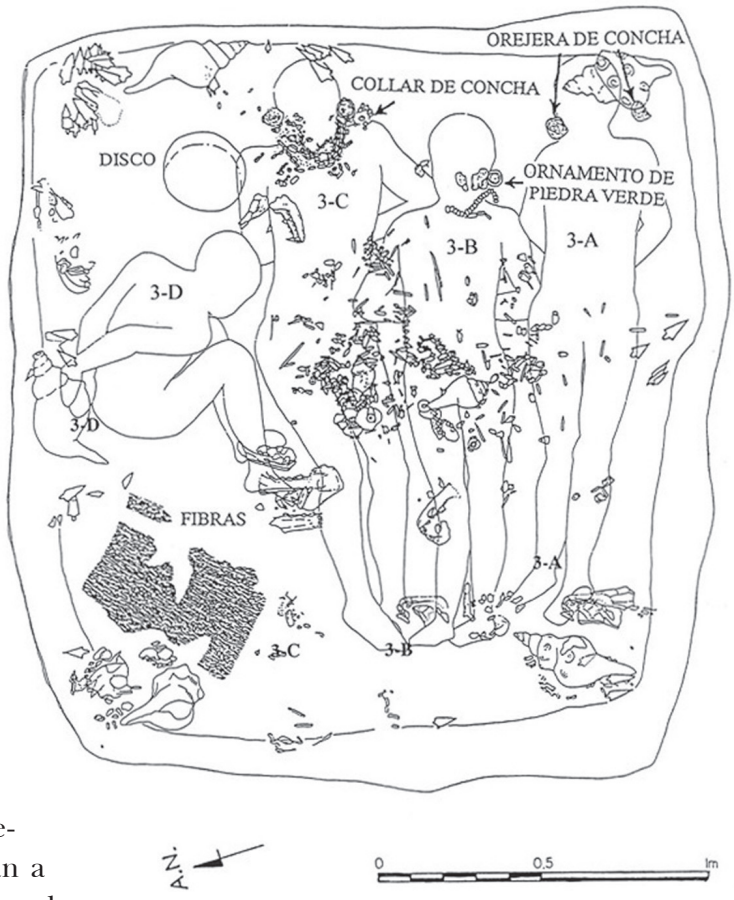


Figura 15. Planta general del Entierro 3 de la Pirámide de la Luna.

Entre las ofrendas generales de áreas periféricas, encontramos caracoles gigantes (algunos trabajados como "trompetas"), varios conjuntos de puntas de proyectil o navajillas de obsidiana, fibras y el disco mencionado de pizarra-pirita. Entre los numerosos artefactos hallados en la fosa, destacan 14 cabezas completas de lobo y 4 de puma (en total 18 cabezas). Asimismo, en un área central y sobre los cuerpos de los sacrificados (individuos 3-B y 3-C), había una gran cantidad de ofrendas, relativamente pequeñas, en las que hallamos artefactos de obsidiana (excéntricos antropomorfos, cuchillos, puntas y navajas); de jadeíta y guatemalita (dos figurillas, cuentas y orejeras), y de concha (pendientes y cuentas). Pero lo que más llamó nuestra atención fueron dos esculturas de piedra verde en miniatura, de calidad excepcional, colocadas en el centro de la fosa formando dos complejos de ofrendas. Estas figuras tienen un significado especial, pues representaban a dos dignatarios sentados en flor de loto, con tocado, orejeras desmontables y braguero, imágenes que remiten a los dos individuos encontrados en el Entierro 5 (5-A y 5-B), cuyos ornamentos son casi idénticos y los cuales se hallaban sentados en la misma posición.

El Entierro 5 es hasta el momento el primer entierro que se descubre en la cúspide de un monumento en Teotihuacan. Se trata de una fosa cerca del borde norte del piso superior, sobre el eje central N-S del Edificio 5, en la que había tres individuos (denominados 5-C, 5-A y 5-B, de N a S), que fueron colocados cuidadosamente mirando hacia el oeste. El piso superior nunca fue reparado; el relleno de la fosa continuaba hacia arriba, rebasando su borde superior, y el entierro ocupaba justo el centro tridimensional del Edificio 6. Esta información nos permite afirmar que el depósito se hizo con motivo de la clausura del Edificio 5 y, al mismo tiempo, de la edificación de la penúltima extensión de la pirámide (Edificio 6).

Los tres individuos encontrados son de sexo masculino y sus edades estimadas son: 5-A, entre 50 y 60 años; 5-B, entre 45 y 55, y 5-C, entre 40 y 45. Los tres individuos estaban sentados en flor de loto, postura que solían utilizar las personas de alto rango político en Mesoamérica, y que no se había descubierto anteriormente en los entierros de Teotihuacan (figura 16). Las manos de estos

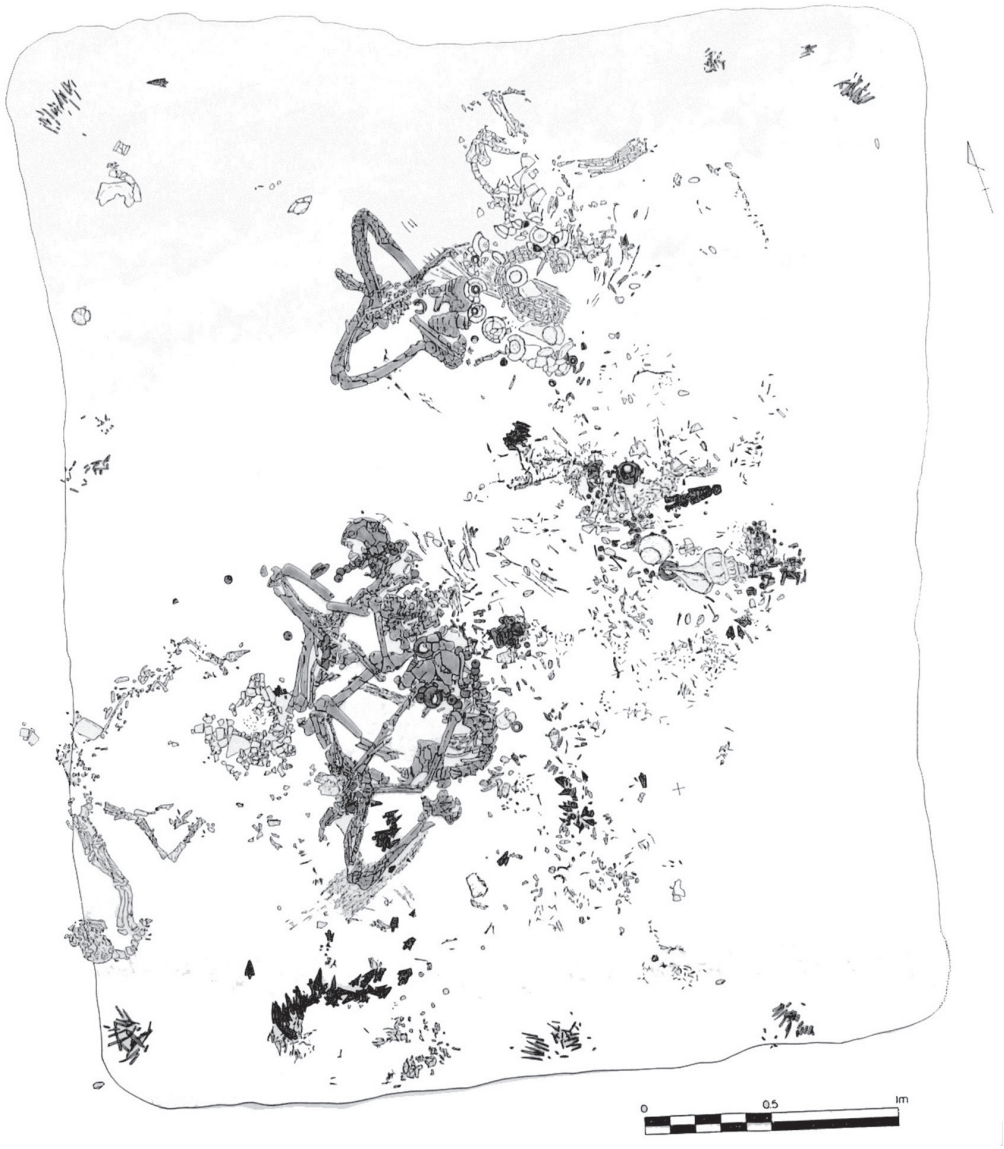


Figura 16. Planta general del Entierro 5 de la Pirámide de la Luna.

personajes no estaban amarradas hacia atrás, sino al frente, juntas y cruzadas a la altura de las muñecas.

Los cadáveres 5-A y 5-B se hallaban uno junto al otro. De manera significativa, portaban ornamentos casi idénticos, que conjugan armónicamente rasgos mayas y teotihuacanos, elaborados con jadeíta y guatemalita del Valle del Motagua, según la identificación de Héctor Neff y el estudio petrográfico de Ricardo Sánchez. Cada juego de ornamentos incluía un par de grandes orejeras circulares, un collar de 21 cuentas globulares (o un collar de 20 cuentas y otra en la boca) y un pendiente en forma de barra, como los que acostumbraban portar los reyes mayas.

Los ornamentos personales del individuo 5-C son muy distintos a los de los otros. Este personaje, separado espacialmente del 5-A y 5-B, se distingue de ellos por poseer dos grandes orejeras discoidales de concha con aplicaciones de jadeíta, un complejo collar compuesto por siete sartales de placas rectangulares de concha y nueve discos, también de concha, pero con aplicaciones de jadeíta.

Por otro lado, cerca de los tres esqueletos se descubrieron los restos óseos de algunos animales. El individuo 5-A se hallaba asociado directamente con un águila real, mientras que el 5-B y el 5-C se vinculaban con un puma. Además, encontramos un cráneo de puma, varios esqueletos de serpiente y caracoles marinos (de las especies *Turbinella angulata* y *Pleuroploca gigantea*).



Figura 17. Escultura antropomorfa de piedra verde, localizada al centro del Entierro 5.

En cuanto a las ofrendas, hallamos gran cantidad repartida por toda la fosa. En el punto central, inmediatamente atrás de los individuos 5-A y 5-B, había una figura antropomorfa de jadeíta sentada en flor de loto que portaba sus propios ornamentos, también de jadeíta: dos orejeras, un pectoral, un collar de 9 cuentas pequeñas de forma irregular y otro de 9 cuentas globulares de mayor tamaño (en total 18 cuentas) (figura 17). La figura estaba cubierta con un tejido de fibras de gramínea y rodeada de caracoles, conchas, miniaturas antropomorfas y zoomorfas de obsidiana, restos de pirita y esqueletos de pequeñas serpientes. Debido a su manufactura excepcional, los ricos materiales asociados a ella y el hecho de encontrarse exactamente en el centro del depósito, hacen suponer que esta imagen desempeñaba un papel simbólico muy importante; podría tratarse de una representación de un personaje histórico prominente más que de una deidad, ya que la figura carece de elementos iconográficos que lo asocien con alguna deidad conocida de la iconografía teotihuacana.

El Entierro 5 resultó ser muy diferente a los otros entierros-ofrendas de sacrificio humano encontrados en la Pirámide de la Luna. Los tres individuos ahí enterrados pertenecieron en vida al rango social más alto y, al momento de enterrarlos, se les depositó de una manera muy respetuosa. Los ornamentos que portaban evidencian cierta conexión con las elites mayas, así que probablemente se trate de dignatarios extranjeros relacionados con las sociedades mayas contemporáneas a las teotihuacanas; lo que no se sabe es si estos jerarcas estaban de visita o fueron llevados, voluntariamente o a la fuerza, a Teotihuacan para ser enterrados en la Pirámide de la Luna. Como quiera que haya sido, a estos personajes se



Figura 18. Vista general del Entierro 4, constituido con 17 cabezas decapitadas y un atlas representando el décimo octavo individuo.

les dio un trato muy diferente al momento de ser enterrados; los ornamentos simbólicos de piedra verde, cuya calidad es excepcional, indican que la relación con los mayas fue muy significativa para los teotihuacanos.

Probablemente, en el periodo en el que se construyó el Edificio 6 (alrededor del año 350 d.C.) se quiso reforzar la imagen de la autoridad divina —cuya influencia llegaba hasta la zona maya— y este entierro sirvió para tal fin. Dicha interpretación está reforzada porque, según varios datos arqueológicos, iconográficos y epigráficos obtenidos en el área maya en esa época había una interacción muy fuerte con los mayas (Fash y Fash 2000; Kidder *et al.* 1946; Schele y Freidel 1990: 130-164; Stuart 2000). Sin embargo, este tema requiere de análisis más profundos de los datos de ambos lados, de Teotihuacan y de las zonas mayas, así como de interpretaciones contextuales.

Por último, cabe señalar que en el Entierro 4 sólo se hallaron cráneos, característica que lo distingue del resto. Además de que no encontramos ningún otro elemento, tampoco hallamos ninguna evidencia relacionada con la preparación arquitectónica del edificio respecto al entierro. Aparentemente, sólo se enterraron 17 cabezas, colocadas entre las rocas del relleno del Edificio 6 sin orden y sin cuidado (figura 18). Estos cráneos incluían las primeras vértebras cervicales, lo cual indica que las cabezas conservaban tejidos blandos cuando se depositaron.

En el área central del entierro encontramos una vértebra (atlas) de un supuesto individuo número 18; sin embargo, no se recuperaron los restos de este

cráneo en el área, debido, probablemente, al reducido espacio interior del túnel. Es posible también que hayan dejado sólo el atlas para simbolizar el número 18. Es obvio que el Entierro 4 formó parte del complejo ritual de fundación del Edificio 6, construido alrededor del año 350 d.C., pero es difícil entender el significado global sin contar con los cuerpos y sin la presencia de materiales asociados. El contexto mortuorio solamente sugiere que se realizó un ritual de decapitación de 18 personas, que se integraron a este edificio como un número simbólico del calendario y de la visión del cosmos de los teotihuacanos.

Sacrificios humanos en la Pirámide del Sol

Hace un siglo, Leopoldo Batres (1906) excavó la Pirámide del Sol y reportó que había encontrado entierros infantiles en cada una de las esquinas de los tres cuerpos escalonados. Según un dibujo anexo a su reporte, en total descubrió los restos de 12 niños (figura 19), los cuales, al parecer, fueron sacrificados en honor a esta pirámide (Heyden 1991; Millon 1992: 363). Sin embargo, los datos específicos de la excavación no son suficientes para confirmar tal aseveración y, por otro lado, Eduardo Matos Moctezuma (1995) y Alejandro Sarabia (comunicación personal 2007), quienes realizaron excavaciones en el sitio recientemente, indican que no hay pozos en el tepetate de las esquinas del basamento ni huellas de éstos en las

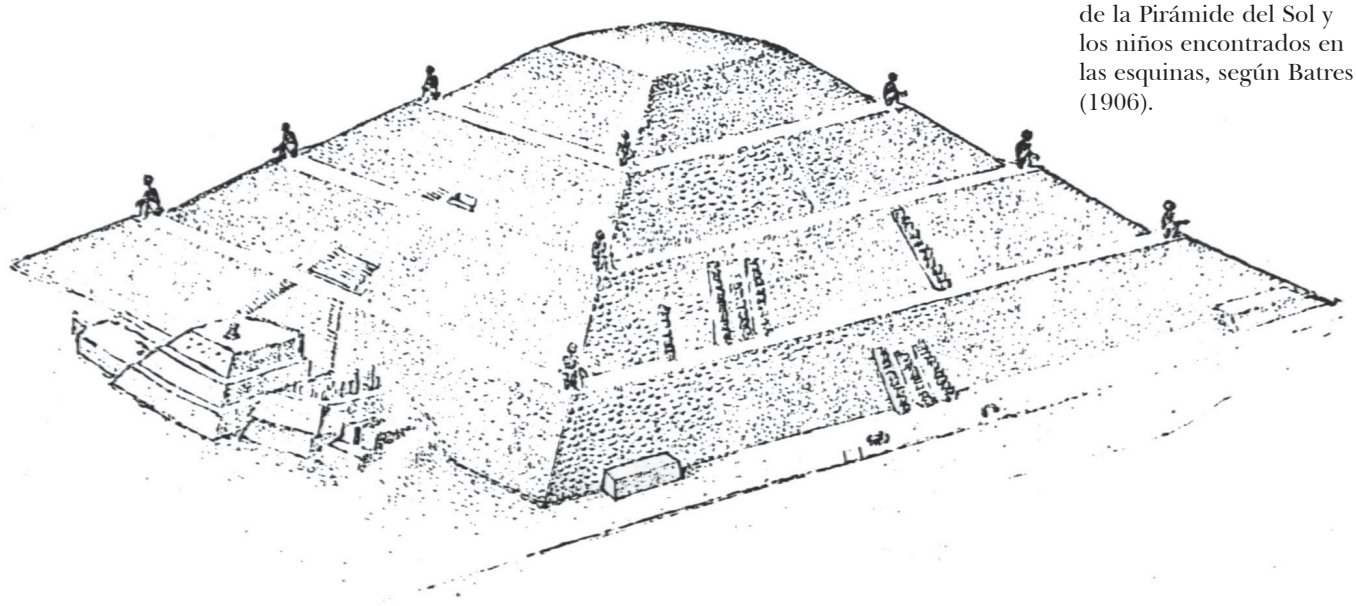


Figura 19. Reconstrucción de la Pirámide del Sol y los niños encontrados en las esquinas, según Batres (1906).

Reconstrucción de la Pirámide del Sol con los monumentos descubiertos. En los ángulos de los cuerpos se ven dibujados unos esqueletos para dar una idea de la posición en que estaban los esqueletos de niño.

esquinas superiores. Por lo tanto, es posible que los entierros de estos niños hayan tenido lugar en épocas posteriores, tal como sucedió con el Entierro 1, descubierto en la esquina noroeste de la Pirámide de la Luna, cuyo origen resultó ser posterior a la conquista española.

Asimismo, a finales de la década de 1960, Krotser (1968) describió un entierro en la esquina sureste de la pirámide, el cual, posteriormente, Millon (1992: 395) propuso que en realidad podría tratarse de un ritual de sacrificio de un adulto de sexo masculino. Sin embargo, es posible que el entierro no se haya originado en el momento de la construcción de la pirámide, pues éste fue depositado en una fosa ovalada que cortó el gran talud de la pirámide. Por lo tanto, lo más probable es que éste corresponda a una época de modificaciones posteriores.

En su reporte, Batres también incluye las características constructivas de la Pirámide del Sol y algunos artefactos encontrados alrededor del monumento, pero no menciona entierros de sacrificios ni tumbas reales ni ofrendas asociadas a la pirámide. Sin embargo, existe un inventario —no publicado— de objetos hallados en la Pirámide del Sol (almacenados en el museo local) que complementa el reporte de Batres (Sugiyama 2005: 204). Dicho inventario, realizado por Enrique Díaz Lozano y Eduardo Noguera en 1934, no contiene descripciones detalladas de los objetos ni de los contextos de excavación. Sin embargo, la alta calidad y cantidad de algunos de los materiales mencionados sugieren que se trata de elementos que originalmente pertenecieron a ofrendas dedicadas a esta pirámide.

Por otro lado, René Millon encontró objetos simbólicos en el interior de este monumento (Millon *et al.* 1965), y Gamio (1979: 158) reportó haber exhumado restos de huesos humanos en la cúspide del mismo. Aunque esta información no está completa, sugiere que también existió un complejo de entierros, con abundantes ofrendas, dedicados a la Pirámide del Sol, como los que descubrimos en la PSE y en la Pirámide de la Luna. No obstante, en la Pirámide del Sol aún no se han realizado las excavaciones necesarias para confirmar este supuesto.

Comentarios finales

Los descubrimientos de entierros-ofrendas mencionados en este artículo indican que los rituales de sacrificio humano existieron en la sociedad teotihuacana, pero aún desconocemos la frecuencia con la que se llevaron a cabo durante los más de cuatro siglos de vida de esta gran urbe.

En comparación con otras sociedades mesoamericanas (Ruz Lhuillier 1965, 1968; Welsh 1988a, 1988b), el porcentaje de sacrificios humanos identificados arqueológicamente en Teotihuacan no es tan alto, pero probablemente esto se

deba a que no se han hecho estudios profundos sobre los sacrificios humanos en Teotihuacan, lo cual implicaría la revisión sistemática y detallada de las huellas de uso de las posibles herramientas o de las huellas de corte en los numerosos huesos humanos que se han rescatado a lo largo de más de un siglo de excavaciones arqueológicas. Hasta ahora, gracias a las evidencias y restos de diversos materiales, sólo tenemos referencias de los sacrificios relacionados con la fundación de los edificios públicos.

No obstante, según los datos obtenidos, los sacrificios humanos no sólo estaban asociados a la construcción de monumentos mayores, sino también a las edificaciones de menores dimensiones —como los complejos residenciales ubicados en varios lugares de la ciudad—, lo cual evidencia la importancia de los sacrificios humanos para el gobierno teotihuacano y también para sus habitantes.

Evidentemente, estos hechos tenían un peso importante en la población urbana y en las comunidades mesoamericanas relacionadas ideológica, política y económicamente, como lo sugieren los estudios de abundantes ofrendas de alta calidad, realizadas por entidades especializadas; los materiales foráneos provenientes de regiones distantes, así como el hecho —comprobado mediante análisis de isótopos— de que entre las víctimas de sacrificio se incluían individuos originarios de pueblos lejanos (White *et al.* 2002, 2007).

El interés de los habitantes en estos rituales también quedó plasmado de manera contundente en las pinturas murales y en algunos objetos, tema que no se trató concretamente en este artículo por falta de espacio.

Los rituales de sacrificios humanos celebrados en la PSE y en la Pirámide de la Luna —y probablemente en la Pirámide del Sol y las pirámides de Oztoyahualco (Plaza Uno)— corresponden a la categoría de rituales gubernamentales, es decir, que eran dirigidos directamente por los líderes del Estado. Las víctimas —de diferentes edades y sexo, y pertenecientes a distintas categorías sociales e ideológicas— fueron seleccionadas, sacrificadas y enterradas por los dirigentes de acuerdo con los significados y funciones de los monumentos, tal y como lo evidencian las recientes investigaciones.

Debido a que los datos de las excavaciones efectuadas durante las primeras décadas del siglo XX son escasos e incompletos, ha sido difícil interpretarlos adecuadamente; no obstante, las reinterpretaciones integradas al contexto de los descubrimientos recientes sugieren que los rituales de sacrificio humano se llevaban a cabo sobre los ejes, a nivel de tepetate, en las cúspides y en las partes centrales tridimensionales de los monumentos, más frecuentemente de lo que demuestran las evidencias arqueológicas que se tienen hasta la fecha, sobre todo en la PSE y la Pirámide del Sol. En caso de que esta hipótesis se comprobara por excavaciones futuras, la cantidad de sacrificados en la edificación de monumentos (184 personas en total hasta la fecha) aumentaría significativamente, y los nuevos

datos ayudarían a complementar y especificar las interpretaciones propuestas a continuación.

A pesar de las evidencias que demuestran la existencia de varios rituales de sacrificio humano, es difícil entender los significados simbólicos y funciones de cada uno de los entierros-ofrenda debido a la complejidad que presentan los factores hallados en ellos, tanto los individuos, los animales y las diversas ofrendas, como los elementos constructivos de las propias tumbas; y esta dificultad aumenta cuando se toma en cuenta que no existen escrituras descifradas de la sociedad teotihuacana, las cuales también podrían ayudar a complementar nuestras interpretaciones.

El autor de este texto y López Luján (Sugiyama y López Luján 2006, 2007) analizamos, en un contexto comparativo, los factores similares y diferenciados de los entierros-ofrendas encontrados en la Pirámide de la Luna, salvo el Entierro 6, que fue explorado recientemente. En este artículo se presenta una breve perspectiva de los rituales registrados en los tres monumentos —PSE, Pirámide de la Luna y Pirámide del Sol—, y sólo se habla sobre algunas de las características generales de este ritual. Desafortunadamente, aún no podemos presentar una interpretación comprensible debido a que los materiales hallados todavía se encuentran en proceso de análisis.

No obstante, las estructuras de los sepulcros muestran uno de los factores ideológicos fundamentales de la sociedad teotihuacana: su particular concepto de la división espacial y temporal. Ciertos números de los calendarios solar y ritual ($20 \times 18 + 5$; 20×13), así como de la división espacial en sentido vertical (13 niveles de cielo, 9 niveles de inframundo) y en sentido horizontal (cuatro direcciones más el centro), aparecen repetidamente a través de los individuos y animales sacrificados, y de los elementos de ciertas ofrendas simbólicas, lo que nos lleva a pensar que los rituales estaban dedicados a los cosmoprogramas que los grupos dirigentes trataban de materializar en los monumentos. Esta interpretación se basa en los estudios de arquitectura monumental, en la planificación de la gran urbe, en las orientaciones y en el sistema de medida, factores que también apuntan a que la ciudad se fundó y desarrolló esencialmente para plasmar una cosmovisión mesoamericana a gran escala (Aveni 1980; Dow 1967; Heyden 1981; López Austin *et al.* 1991; Millon 1981, 1993; Sugiyama 1993, 2008).

El interés en los cosmogramas por parte de los líderes teotihuacanos fue proclamado particularmente en los monumentos construidos durante el periodo temprano, es decir, alrededor del año 200 d.C., que fue el momento de estabilización de la ciudad planificada a gran escala, tal y como la observamos actualmente.

La PSE y el Edificio 4, construido contemporáneamente y hallado en la Pirámide de la Luna, contenían entierros masivos de sacrificio humano con cier-

tas similitudes y diferencias entre ellos. En particular, los entierros 2 y 6 contenían objetos idénticos —jarras de Tláloc del mismo tipo, excéntricos y figuras antropomorfas de obsidiana, y águilas sacrificadas—, distribuidos básicamente con el mismo patrón espacial.

Asimismo, el que la estructura del espacio interior de ambos entierros se haya construido de la misma manera —con 9 pares de cuchillos o excéntricos de obsidiana en forma radial en el centro y con 9 (o 9 pares de) águilas distribuidos en cuatro direcciones cardinales, cuatro intercardinales y en centro— indica claramente que, a través de las dos tumbas, se complementaba o se materializaba el pensamiento cosmológico.

Por otro lado, las diferencias entre estos dos entierros resultan muy interesantes. En el Entierro 2 se colocaron dos juegos de 9 bifaciales (cuchillos), a modo de radios paralelos en la zona central, y a cada uno se le añadieron tres piezas: una escultura de una figura humana de piedra verde, una figura antropomorfa bifacial de obsidiana y un disco de pirita-pizarra. En cambio, en el Entierro 6, se encontraron sólo 9 pares de bifaciales (18 excéntricos) de obsidiana que formaban un solo centro de ofrendas, aunque también contaba con tres piezas muy similares a las del Entierro 2. Asimismo, en el Entierro 2 se hallaron cinco jarras Tláloc, distribuidas en las cuatro esquinas y en el centro, mientras que en el Entierro 6 había siete de estas jarras ubicadas más hacia el centro y alrededor del conjunto central (figura 11).

En cuanto a animales se refiere, el Entierro 6 contenía 9 pares de águilas (en total 18), lo cual suma el doble de las que se encontraron en el Entierro 2, aunque en ambas su distribución seguía el mismo patrón espacial. En el Entierro 6, se recuperó un mayor número de víctimas, tanto de individuos como de animales, que en el Entierro 2, y la calidad de los objetos que conformaban su ofrenda también era mejor que la del segundo. Estos datos sugieren un largo proceso ritual que se inició en el Entierro 2 y se condensó en el Entierro 6 —es decir, en el nivel superior del Edificio 4— con sacrificios más intensivos.

Por otra parte, la distribución espacial del conjunto masivo de sacrificios humanos hallados en la PSE era distinta a la de los entierros arriba descritos (obviamente, las características generales, pues ya vimos que cada uno tenía sus peculiaridades). Sin embargo, el interés de los gobernantes por dejar huella de los números calendáricos y cosmológicos en contextos mortuorios quedó plasmado de manera más explícita y ordenada en la PSE, tal y como si éste hubiera sido el motivo principal del ritual del sacrificio humano masivo. No se sabe exactamente a cuál deidad, objeto natural o supernatural se dedicó este entierro-ofrenda, aunque hemos identificado imágenes de la Serpiente Emplumada, del Dios de la Tormenta (Tláloc) y del Dios Viejo, así como símbolos de Venus en la Ciudadela (Sugiyama 2005).

Los datos obtenidos durante estos trabajos de excavación y análisis nos permiten suponer las características sociopolíticas de los dirigentes encargados de la edificación de las construcciones monumentales y de los impactantes rituales que se llevaron a cabo en Teotihuacan, así como afirmar que indudablemente la institución militar fue un factor fundamental. La proclamación de la importancia de guerra sagrada resulta más poderosa al descubrir que los rituales de sacrificios humanos con elementos bélicos celebrados en la Pirámide de la Luna se llevaron a cabo en estrecha relación con los de la Pirámide de la Serpiente Emplumada.

Por ejemplo, los individuos de la primera categoría de la PSE (figura 4), el individuo del Entierro 2, el del Entierro 6-A (y el del Entierro 3-B, aunque éste fue posterior), aparentemente pertenecían a un grupo de sacerdotes, pues llevaban ornamentos hechos en piedra verde muy similares, al igual que las personas de la tercera categoría de la PSE y el individuo del Entierro 6-B (además del Entierro 3-C), cuyos suntuosos atuendos y ornamentos —collares con imitación de maxilares humanos, un disco de pirita-pizarra y numerosas puntas de proyectiles— hacen suponer que tal vez formaban parte de un grupo de guerreros. Es muy posible que estos dos grupos, conjuntamente, hayan formado una venerada institución militar regida por jerarquías.

Los rituales de sacrificios humanos eran actos oficiales y públicos organizados por las autoridades máximas del gobierno. Como lo confirman los abundantes materiales simbólicos de esta sociedad, los teotihuacanos construyeron sus propios monumentos de acuerdo con su peculiar cosmovisión, e integraron a los humanos a los ciclos astronómicos y a los ambientes naturales a través de los rituales de sacrificio, lo que llevó a la institución militar a consolidar el liderazgo necesario para convertirse en una de las organizaciones político-religiosas más poderosas de Mesoamérica.

Bibliografía

Almaraz, Ramón
1865 "Apuntes sobre las pirámides de San Juan", *Memoria de los trabajos ejecutados por la comisión científica de Pachuca en el año de 1864*, México, Ministerio de Fomento, pp. 349-358.

Armillas, Pedro
1950 "Teotihuacan, Tula y los toltecas: las culturas post-arcaicas y pre-aztecas del centro de México: excavaciones y estudios, 1922-1950", *Runa*, núm. 3, pp. 37-70.

Aveni, Anthony F.
1980 *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin, University of Texas Press.

Bastien, Remi
1946 *Informe sobre las exploraciones hechas en "El Pozo de las Calaveras", Teotihuacan. Estado de México, San Juan Teotihuacan, 1690-1891, 1918-1946,* Archivo Técnico de la Dirección de Arqueología, México, inah.

Batres, Leopoldo
1906 *Teotihuacan o la ciudad sagrada de los toltecas,* México, Imprenta de Hull.

Cabrera Castro, Rubén y Saburo Sugiyama
1982 "La reexploración y restauración del Templo Viejo de Quetzalcóatl", en Rubén Cabrera Castro, Ignacio Rodríguez García y Noel Morelos García (eds.), *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacán 80-82*, vol. 1, México, inah, pp. 163-183.

Cabrera Castro, Rubén, Saburo Sugiyama y George Cowgill
1991 "The Temple of Quetzalcoatl Project at Teotihuacan: A Preliminary Report", *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, núm. 1, pp. 77-92.

Carrasco, Davíd
1982 *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press.

Codex Chimalpopoca
1992 *History and Mythology of the Aztec: Codex Chimalpopoca,* John Bierhorst (ed. y trad.), Tucson, The University of Arizona Press.

Cook de Leonard, Carmen
1957a "Proyecto del ciam en Teotihuacan", *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, núm. 4, pp. 1-2.
1957b "Excavaciones en La Plaza #1, 'Tres Palos', Teotihuacan", *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México,* núm. 4, pp. 3-5.
1971 "Ceramics of the Classic Period in Central Mexico", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, Austin, University of Texas Press, pp. 179-205.

Cowgill, George L.
1983 "Rulership and the Ciudadela: Political Inferences from Teotihuacan Architecture", en Richard M. Leventhal y Alan L. Kolata (eds.), *Civilization in the Ancient Americas: Essays in Honor of Gordon R. Willey*, Albuquerque, University of New Mexico Press/Peabody Museum of Harvard University, pp. 313-343.

Dow, James W.
1967 "Astronomical Orientations at Teotihuacan, a Case Study in Astro-Archaeology", *American Antiquity*, vol. 32, pp. 326-334.

Fash, William L. y Barbara Fash
2000 "Teotihuacan and the Maya: A Classic Heritage", en Davíd Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs,* Niwot, University Press of Colorado, pp. 465-513.

Filloy Nadal, Laura, María Eugenia Gumí y Yuki Watanabe
2006 "La restauración de una figura antropomorfa teotihuacana de mosaico de serpentina", en Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján (eds.), *Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna*, México, Museo de Templo Mayor, inah, pp. 61-75.

Gamio, Manuel
1979 [1922]*La población del Valle de Teotihuacán*, 5 vols., México, ini.

Gómez, Sergio
2000 *La Ventilla: un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan*, México, enah, tesis de licenciatura en arqueología.
2002 "Presencia del Occidente de México en Teotihuacan. Aproximaciones a la política exterior del Estado teotihuacano", en María Elena Ruiz Gallut (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan,* México, unam/inah, pp. 563-625.

González Miranda, Luis Alfonso
1993 "Análisis de restos óseos humanos de Teotihuacan con presencia de huellas rituales", ponencia presentada en el 13th International Congress of Anthropological Ethnological Sciences, México.

_____, Luis Alfonso y David Fuentes González
1982 "Informe preliminar acerca de los enterramientos prehispánicos en la zona arqueológica de Teotihuacan, México", en Rubén Cabrera Castro, Ignacio Rodríguez García y Noel Morelos García (eds.), *Teotihuacan 80-82: Primeros resultados*, México, inah, pp. 421-449.

Heyden, Doris
1981 "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and World-Views*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 1-39.

Jarquín Pacheco, Ana María y Enrique Martínez Vargas
1991 "Sacrificio de niños: una ofrenda a la deidad de la lluvia en Teotihuacan", *Arqueología*, núm. 6, pp. 69-84.

Kidder, Alfred V., Jesse D. Jennings y Edwin M. Shook.
1946 *Excavations at Kaminaljuyu, Guatemala*, Washington, Carnegie Institution of Washington.

Krotser, George R.
1968 "Field Notes, TE 16B. Teotihuacan Mapping Project. Manuscript on file", Teotihuacan Archaeological Research Facility, San Juan Teotihuacan, México.

López Austin, Alfredo
1973 *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, unam-iih.

_____, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama
1991 "The Feathered Serpent Pyramid at Teotihuacan: Its Possible Ideological Significance", *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, núm. 1, pp. 93-106.

Manzanilla, Linda y Carlos Serrano Sánchez (eds.)
1999 *Prácticas funerarias en la Ciudad de los Dioses: los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, 2 vols., México, unam-iia.

Martínez Vargas, Enrique y Luis Alfonso González Miranda
1991 "Una estructura funeraria teotihuacana", en Rubén Cabrera Castro, Ignacio Rodríguez García y Noel Morelos García (eds.), *Teotihuacan 1980-1982: nuevas interpretaciones*, México, inah, pp. 327-333.

Matos Moctezuma, Eduardo
1995 *La Pirámide del Sol, Teotihuacan*, México, Artes de México/Instituto Cultural Domecq.

Millon, Clara
1988 "Coyote with Sacrificial Knife", en Kathleen Berrin (ed.), *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, Seattle, The Fine Arts Museums of San Francisco/The University of Washington Press, pp. 207-217.

Millon, Rene
1957 "New Data on Teotihuacan I in Teotihuacan", *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México*, núm. 4, pp. 12-18.
1973 *Urbanization at Teotihuacan, Mexico: vol. 1: The Teotihuacan Map. Part One: Text*, Austin, University of Texas Press.
1981 "Teotihuacan: City, State, and Civilization", en Victoria Bricker y Jeremy Sabloff (eds.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians, Vol. I: Archaeology*, Austin, University of Texas Press, pp. 198-243.
1992 "Teotihuacan Studies: From 1950 to 1990 and Beyond", en Janet C. Berlo (ed.), *Art, Ideology and the City of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 339-429.
1993 "The Place Where Time Began", en Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.), Teotihuacan: Art from the City of the Gods, San Francisco, Thames and Hudson/The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 17-43.

_____, Bruce Drewitt y James A. Bennyhoff
1965 "The Pyramid of the Sun at Teotihuacan: 1959 Investigations", *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. 55, part 6, Filadelfia, The American Philosophical Society.

_____, Bruce Drewitt y George L. Cowgill
1973 *Urbanization at Teotihuacan, Mexico, vol. 1: The Teotihuacan Map. Part Two: Maps*, Austin, University of Texas Press.

Mogor, Joe
1966 "Pit Report: Cut N17E1 in Oaxaca Barrio Excavations", manuscrito, Cholula, Universidad de las Américas.

Nicholson, Henry B.
1971 "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), *Handbook of Middle American Indians: vol. 10; Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, pp. 395-446.

Rattray, Evelyn C.
1992 *The Teotihuacan Burials and Offerings: A Commentary and Inventory*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology.

Rodríguez García, Ignacio
1982 "Frente 2", en Rubén Cabrera Castro, Ignacio Rodríguez García y Noel Morelos García, *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82*, México, INAH, pp. 55-73.

Rodríguez Manzo, Verónica
1992 *Patrón de enterramiento en Teotihuacan durante el periodo Clásico: estudio de 814 entierros*, México, ENAH, tesis de licenciatura en arqueología.

Ruz Lhuillier, Alberto
1965 "Tombs and Funerary Practices of the Maya Lowlands", en Gordon R. Willey (ed.), *Handbook of Middle American Indians: vol. 2: Archaeology of Southern Mesoamerica, Part One*, Austin, University of Texas Press, pp. 441-461.
1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, UNAM.

Sahagún, fray Bernardino
1950-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols., en Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (eds. y trads.), Santa Fe, School of American Research/University of Utah Press.

Schele, Linda y David Freidel
1990 *A Forest of Kings: the Untold Story of the Ancient Maya*, Nueva York, William Morrow.

Sempowski L., Martha y Michael W. Spence
1994 *Mortuary Practices and Skeletal Remains at Teotihuacan*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Serrano Sánchez, Carlos
1993 "Funerary Practices and Human Sacrifice in Teotihuacan Burials", en Kathleen Berrin y Esther Pasztory (eds.), *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*, Nueva York, Thames and Hudson/The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 108-115.

_____ y Zaíd Lagunas
1975 "Sistema de enterramiento y notas sobre el material osteológico de La Ventilla, Teotihuacan, México", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, época 7a. vol. 4, pp. 105-144.

Spence, Michael W. y Grégory Pereira
2007 "The Human Skeletal Remains of the Moon Pyramid, Teotihuacan", *Ancient Mesoamerica*, vol. 18, núm. 1, pp. 147-167.

Storey, Rebecca
1992 *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan: A Modern Paleodemographic Synthesis*, Tuscaloosa,The University of Alabama Press.

Stuart, David
2000 "The Arrival of Strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en Davíd Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica´s Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs,* Niwot, Colorado University Press, pp. 465-513.

Sugiyama, Nawa, Raúl Valadez, Alicia Blanco, Gilberto Pérez, Bernardo Rodríguez y Fabiola Torres
2008 "Animals of Sacrifice: Interpreting Human-Fauna Interactions from Burial 6 at the Moon Pyramid", ponencia presentada en la Society of American Archaeology, 73rd Annual Meeting, Vancouver.

Sugiyama, Saburo
1989 "Burials Dedicated to the Old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico", *American Antiquity,* vol. 54, núm. 1, pp. 85-106.
1993 "Worldview Materialized in Teotihuacan, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 4, núm. 2, pp. 103-129.
1998 "Termination Programs and Prehispanic Looting at the Feathered Serpent Pyramid in Teotihuacan, Mexico", en Shirley Mock (ed.), *The Sowing and the Dawning: Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
2003 "Chapter 7: Governance and Polity at Classic Teotihuacan" en Julia Hendon y Rosemary Joyce (eds.), *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice,* Oxford, Blackwell, pp. 97-123.
2005 *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan,* Cambridge, Cambridge University Press.
2008 "Teotihuacan City Layout as a Cosmogram: Preliminary Results of the 2006 Measurement Unit Study", en Colin Renfrew e Ian Morley (eds.), *Measuring the World and Beyond: The Archaeology of Early Quantification and Cosmology*, Cambridge, Cambridge University.

Sugiyama, Saburo (ed.)
2004 *Viaje al centro de la Pirámide de la Luna: recientes descubrimientos en Teotihuacan*, México, INAH/Arizona State University.

_____ y Rubén Cabrera Castro
2003 "Hallazgos recientes en la Pirámide de la Luna", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 64, pp. 42-49.
2007 "The Moon Pyramid Project and the Teotihuacan State Polity: A Brief Summary of the 1998-2004 Excavations", *Ancient Mesoamerica*, vol. 18, núm. 1, pp. 109-125.

_____ y Leonardo López Luján (eds.)
2006 *Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna,* México, INAH/Arizona State University.

_____ y Leonardo López Luján
2006 "Simbolismo y funciones de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan", en Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lour-

des Cué (eds.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, pp. 131-151.

2007 "Dedicatory Burial/Offering Complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan: A Preliminary Report of 1998-2004 Explorations", *Ancient Mesoamerica*, vol. 18, núm. 1, pp. 127-146.

Taube, Karl

1992 "The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan", *RES: Anthropology and Aesthetics,* núm. 21, pp. 53-87.

Welsh, W. Bruce M.

1988a *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*, Oxford, BAR.

1988b "A Case for the Practice of Human Sacrifice among the Classic Lowland Maya", en Nicholas J. Saunders y Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Part I, Oxford, Archaeopress (BAR International Series), pp. 143-165.

White, Christine D., T. Douglas Price y Fred J. Longstaffe

2007 "Residential Histories of the Human Sacrifices at the Moon Pyramid, Teotihuacan: Evidence from Oxygen and Strontium Isotopes", *Ancient Mesoamerica*, vol. 18, núm. 1, pp. 159-172.

White, Christine D., Michael W. Spence, Fred J. Longstaffe, Hilary Stuart-Williams y Kimberley R. Law

2002 "Geographic Identities of the Sacrificial Victims from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan: Implications for the Nature of State Power", *Latin American Antiquity*, vol. 13, núm. 2, pp. 217-236.

El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica

*Javier Urcid**

Introducción

Mi intención en este trabajo es usar el modelo estructural sobre el sacrificio humano propuesto por Henri Hubert y Marcel Mauss (1964 [1898]) para interpretar una variedad de datos dispares procedentes del suroeste de Mesoamérica. Como cualquier enfoque estructural, el modelo no da cuenta de la historicidad o de la diacronía del fenómeno. Hay razones para suponer que tales diferencias temporales y espaciales existieron, pero al carecer de los datos necesarios que permitan abordar y dar cuenta de esa variación, me remito a presentar un esbozo general sobre preceptos culturales y conductuales en torno a la inmolación humana. Para ello, centraré la discusión de los datos y la aplicabilidad del modelo alrededor de cinco nociones constituidas culturalmente: la noción de la persona, del cuerpo, de la comunidad, del lugar y de la divinidad.

Hubert y Mauss (1964: 13) definen el sacrificio como "un acto religioso que, a través de la consagración de una víctima, modifica la condición de la persona moral que lo realiza o de ciertos objetos en los que tiene interés". Por lo tanto, la víctima no es sagrada por naturaleza; la consagración se logra al sacrificarla. El sacrificio establece una relación dual entre un dominio sagrado y otro profano en el que la víctima desempeña el papel de intermediario entre el sacrificador y la divinidad. La comunión con la divinidad se materializa mediante un convivio sacro. La relación entre lo sacro y lo profano se logra mediante dos procesos complementarios: la sacralización y la desacralización, es decir, el sacrificio establece una relación entre esos dos dominios diferentes, conjuntándolos o separándolos a través del acto sacrificial (figura 1). El modelo de Hubert y Mauss, como la gran mayoría de las teorías antropológicas del sacrificio que se han propuesto, se adhiere a la lógica de la reciprocidad (se da algo para recibir algo, incluso de mayor valor) (Smith y Doniger 1989: 189).

* Extiendo un agradecimiento muy especial a Elbis Domínguez, quien elaboró todos los dibujos incluidos en este trabajo, excepto aquellos cuya fuente se cita. Quiero agradecer a Leonardo López Luján y a Guilhem Olivier por haberme invitado a participar en el simposio. Gracias también a otros participantes por proveerme comentarios atinados que ayudaron a refinar mis argumentos.

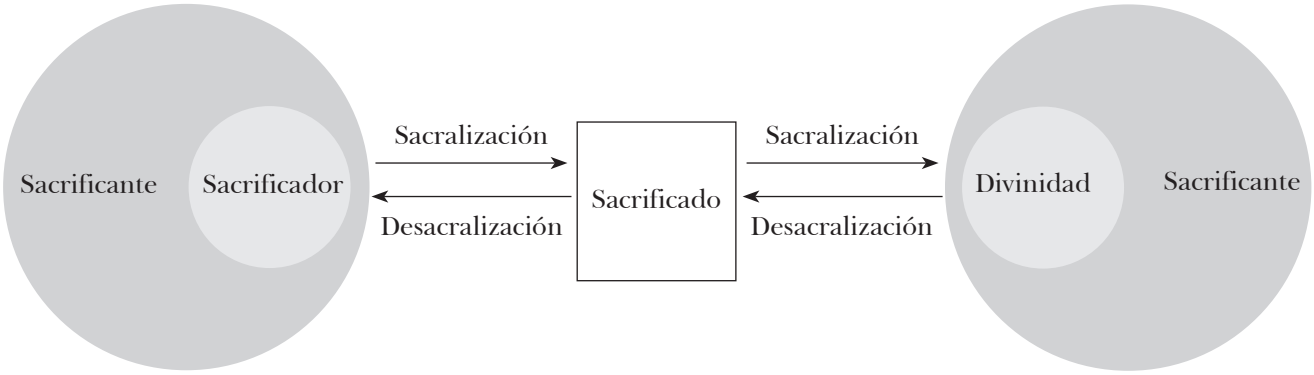


Figura 1. Modelo de sacrificio propuesto por Hubert y Mauss.

En cuanto a la evidencia, se conjuntan aquí datos osteológicos, registros semasiológicos autóctonos, cultura material, crónicas españolas de la época colonial y, en menor medida, registros etnográficos contemporáneos (figura 2). Cada una de estas vías presenta dificultades inherentes. En cuanto a la evidencia ósea, los estudios en Oaxaca están muy retrasados en comparación con otras áreas de Mesoamérica. Prevalece la falta de enfoques tafonómicos y la aplicación juiciosa de técnicas potencialmente útiles, como análisis de isótopos y de DNA. En cuanto a los registros visuales autóctonos, están plagados de simbologías que aún estamos lejos de entender cabalmente. Los ejemplos de cultura material se han recuperado en diversas ocasiones sin mantener contextos amplios, y en muchos casos ni los hay. La documentación recopilada por misioneros españoles está teñida de concepciones eurocéntricas, algo que de ninguna manera exime a la documentación etnográfica.

El sacrificio y la noción de persona

La noción de persona forma un marco de referencia cognoscitivo a partir del cual se construyen culturalmente otras realidades externas a ésta. De ahí que no todos los grupos humanos le den el mismo valor ontológico. El diagrama en la figura 3 muestra dos polos de un continuo: por un lado, la concepción de la persona está basada en sí misma; por el otro, lo está en relación con otros entes. El primero construye a la persona como *individuo* y se valoran características como la independencia y la autodeterminación, que conllevan sistemas clasificatorios que distinguen humano/animal, natural/sobrenatural, animado/inanimado. El opuesto construye a la persona como *dividuo*, y se valora la interdependencia o las relaciones que se establecen con otros entes ontológicos, lo que conlleva taxonomías culturales que no necesariamente distinguen las oposiciones mencionadas



Figura 2. Sitios mencionados en el texto, en las figuras y en los cuadros.

anteriormente. Una noción *dividual* permite constituir culturalmente a la persona como divisible, permeable y extensible social, espacial y temporalmente (Fowler 2004: 1-52). Las concepciones de coesencia y consustancia, como los egos alternos, los egos paralelos y la relación con los ancestros y las divinidades permiten postular que en la antigua Mesoamérica la noción de persona se formulaba en gran medida con base en epistemologías relacionales (López Austin 1996, 2004).

Transfiguraciones y sustituciones simbólicas

En cuanto a la relación entre sacrificador y sacrificado que postula el modelo de Hubert y Mauss, hay evidencia gráfica en varias partes de Oaxaca y en distintas

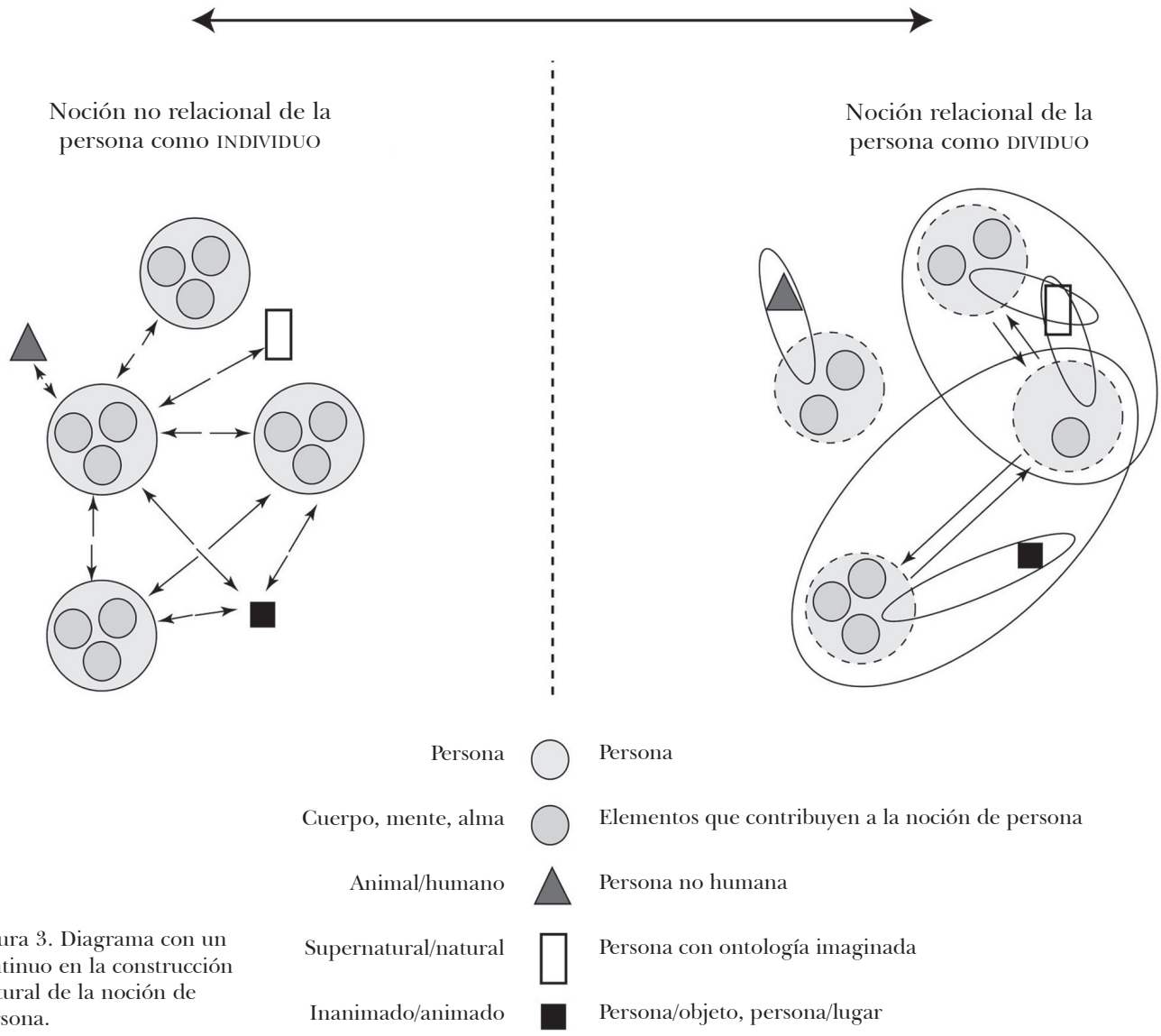


Figura 3. Diagrama con un continuo en la construcción cultural de la noción de persona.

épocas que alude, mediante metáforas visuales, a una transfiguración de la persona durante el proceso sacrificial. En algunos monumentos grabados, al sacrificador se le representa con otra identidad, es decir, personificando a un ego alterno. Los dos primeros ejemplos ilustrados en la figura 4 (véase también Urcid 2005: figura 2.9) son representaciones de personas-jaguar; devoran personas o corazones y tienen el signo 'sangre' en las fauces. Otras representaciones en Oaxaca, tanto en monumentos de piedra como en códices, muestran a gobernantes-sacerdotes transformados parcialmente en tortugas (una metáfora visual de la "tierra"), con atributos de la "Serpiente de Fuego" y portando un cuchillo sacrificial. Inva-

riablemente, se les representa en posición supina, denotando la habilidad de estos egos alternos para volar. Sus epítetos en las lenguas mixteca (Yaha Yahui) y zapoteca (Xicani) significan literalmente 'hechicero águila' y 'nigromante' (el que habla con los ancestros) (Pohl 1994: 43-68; Urcid 2001: 202-204). Hubert y Mauss comentan sobre las múltiples mediaciones entre el sacrificador y la víctima en el proceso de sacralización, lo que sugiere que tales transfiguraciones en el registro visual de Oaxaca denotan un distanciamiento simbólico del sacrificador en el momento portentoso del sacrificio.

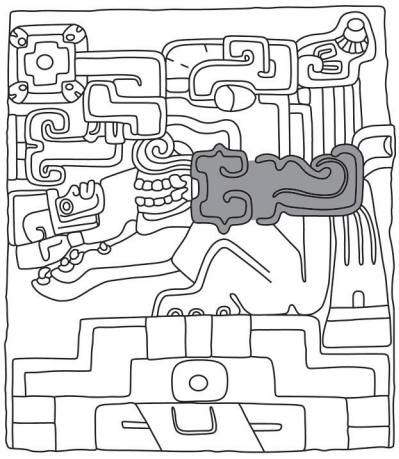
Otro ejemplo de una sustitución a través de una relación consustanciada parece estar connotado en un complejo de cultura material que asocia en juegos pares de vasijas efigies cerámicas al murciélago con el maíz (figura 4). Además de conllevar una asignación de género (murciélago = hombre / maíz = mujer), el aparente carácter del primero como sacrificador pudo estar fundamentado en la mimesis del consumo de sangre del predador *Desmodus rotundus*, ya que las representaciones aludidas siempre incluyen el signo 'sangre' en las fauces.[1] Puesto que se conoce al menos una manopla grabada con la imaginería del murciélago, la inferencia de la alusión al sacrificio humano se asocia al acto de jugar la pelota. Hay también una relación con rituales de desollamiento, como queda constatado por la efigie cerámica de un personaje que viste la piel de un sacrificado procedente de Teotihuacan, quien lleva en una mano un vaso con garras de murciélago (véase Linné 1934: 84, figura 113). La sustitución de sacrificador → murciélago está igualmente atestada en una escena pintada en el *Códice Tepeucila* que muestra a un hombre-murciélago que le extrae el corazón a una víctima (en Van Doesburg 2001).

Si consideramos el sacrificio como un proceso ritual sustitutivo que lo diferencia del asesinato y del suicidio (Smith y Doniger 1989: 189), y tomamos en cuenta la noción de persona como *dividuo*, es necesario abordar el fenómeno del sacrificio de animales. Varios estudiosos que operan según un paradigma evolucionista consideran la inmolación de animales como el ritual sacrificial primigenio y, por ende, le dan un carácter "primitivo" y proponen que, históricamente, se dio primero la inmolación de animales para luego ser sustituida por humanos (Graulich 2000: 363, 364).[2] Según otros autores, la secuencia fue al contrario (Davies 1984: 218). Jonathan Smith (1987: 197) argumenta que, a pesar de la dificultad para deslindar taxonomías culturales, "el sacrificio de fauna parece ser, universalmente, la muerte ritual de animales domesticados en sociedades agrarias

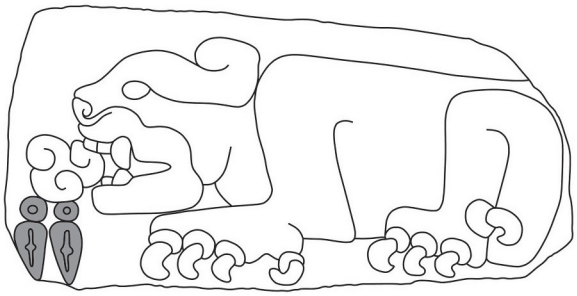
[1] Este conjunto de cultura material hombre-murciélago y mujer-maíz parece ejemplificar el concepto de "condensación ritual", expresión de una ambivalencia entre depredación (cacería) y alianza (agricultura), discutido por Johannes Neurath en este volumen.

[2] La propuesta de Michel Graulich se basa en la exégesis de las historias de origen contenidas en la *Leyenda de los Soles*.

Figura 4. Representaciones gráficas que aluden a la sustitución del sacrificador por su ego alterno (el glifo 'sangre' aparece en gris).



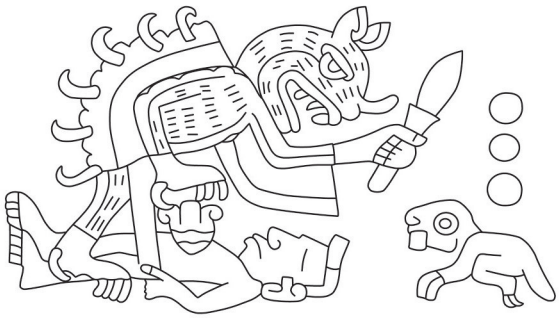
Sacrificador Jaguar devorando a la víctima sacrificial. Monumento 2 del Cerro de la Caja, Tequixtepec del Rey.



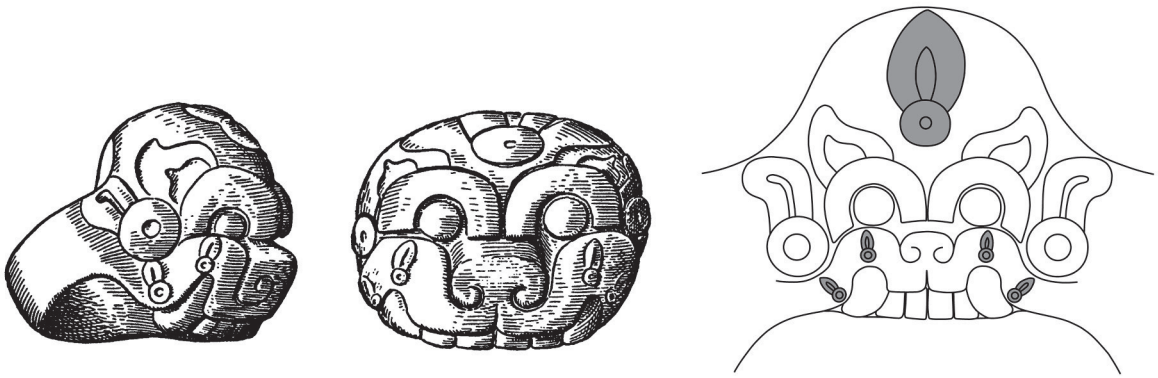
Sacrificador Jaguar devorando un corazón. Monumento 1 de San José de las Huertas, Ejutla.



Sacrificador Murciélago y mujer Maíz. Juego de vasijas efigie de procedencia desconocida. Museo de las Culturas de Oaxaca.



Sacrificador Murciélago llamado 3 Lagartija sacrifica a una víctima (*Códice Tepeucila*, página 9 de la sección mántica).



Manopla atribuida a Monte Albán con la representación de un murciélago sacrificador. Ex colección de Fernando Sologuren, ahora en el Museo Nacional de Antropología (los dibujos a la izquierda tomados de Seler 1991a: 200, fig. 111).

o pastoralistas", es decir, es fundamentalmente producto del proceso de civilización. ¿Cómo dar cuenta, entonces, de la evidencia en Mesoamérica del sacrificio de codornices, colibríes, papagayos, venados, coyotes, pumas, jaguares y águilas, entre otros? La discusión anterior sobre la noción de persona como *dividuo* permite suponer que los ejemplos de sacrificio de animales no domesticados en Mesoamérica son parte de un conjunto de sustituciones simbólicas. Por ejemplo, varias escenas que aparentan el sacrificio de fauna en el *Códice Tonindeye* (*Códice Nuttall* 1992: 3, 44, 69) pueden interpretarse como la representación sustitutiva de una "persona humana" por su ego alterno en forma de "persona animal".

Las ofrendas excavadas en Mesoamérica que incluyen esqueletos articulados de ciertos animales, corresponderían —siguiendo el enfoque estructural de Claude Lévi-Strauss (1966) para dar cuenta del totemismo— al proceso clasificatorio de correlacionar diferencias entre especies y diferencias entre grupos sociales humanos y sus instituciones correspondientes.[3] Presupongo aquí que estos vertebrados fueron sacrificados antes de ser enterrados en posición anatómica.[4] Una escena en el *Códice de Añute* (*Códice Selden 3135* 1964: 3-III, IV; Caso 1964: 29) muestra el obsequio de una ofrenda de un cacique a otro, y ésta incluye, entre otras cosas, una vasija con sangre, una vasija con un corazón, dos felinos y dos águilas en jaulas. El único ejemplo hasta ahora atestado de una ofrenda con los restos de un jaguar y un águila se encontró bajo la plataforma al centro del Patio Hundido de Monte Albán (Caso 1935: 6-7), pero los esqueletos no han sido analizados para determinar la forma en que fueron sacrificados.

Nancy Jay (1992) también argumenta que el sacrificio sangriento (de fauna y humano) está ligado a sociedades pastoralistas y agrícolas preindustriales, cuyas formas de organización social —basadas en sistemas de descendencia— valúan los derechos a la propiedad productiva, en contraste con sociedades recolectoras y cazadoras, las cuales carecen de una significativa propiedad productiva duradera y transferible entre generaciones. En el caso de Mesoamérica, también se ha establecido la íntima relación entre el sacrificio humano y la guerra (Brown 1984; Matos Moctezuma 1984; Schele 1984), siendo éste un fenómeno social asociado al proceso de civilización. Arthur Joyce (2008) igualmente postula que el sacrificio humano en Mesoamérica se originó hacia 1200 a.C. como una ins-

[3] La contribución en este volumen de Danièle Dehouve demuestra cómo entre los tlapanecas el sacrificio de un felino sustituye simbólicamente a la institución social de la autoridad municipal, y el de perros, a la institución social de la autoridad judicial.

[4] Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján (2007: 130) consideran que los dos pumas y un lobo encontrados en la Ofrenda 2 dedicada a la cuarta etapa constructiva de la pirámide de la Luna en Teotihuacan probablemente fueron *enterrados vivos,* ya que estaban enjaulados y, asociado a uno de los pumas, había un coprolito. No obstante, las jaulas podrían haber facilitado la muerte ritual (¿sangrado por degollamiento?) de estos animales peligrosos, y el lapso necesario para colocar tan compleja ofrenda de al menos un día, si no más, daría tiempo suficiente para que los animales, aún vivos, hubieran defecado antes de ser sacrificados.

titución que, a través de un pacto de reciprocidad entre humanos y divinidad, sirvió a los intereses de la elite para legitimar y perpetuar diferencias sociales.

Redefinir el sacrificio como "una meditación acerca de la domesticación" (Smith 1987: 199) permite cuestionar el ejercicio interpretativo de Richard MacNeish, quien argumenta que restos humanos con evidencia de exposición al fuego, encontrados en las cuevas de El Riego y Purrón, en el valle de Tehuacán, durante épocas (7500-5000 a.C.) en que la subsistencia humana estuvo basada en la recolección y la caza y en la agricultura incipiente, pudieron haber sido resultado "de algún tipo de sacrificio humano, cremación y canibalismo" (MacNeish 1962: 8-9; Anderson 1967; MacNeish y García Cook 1972a: 24; 1972b: 84; Fowler y MacNeish 1972: 266-270). Además, esta interpretación no está sustentada en un análisis osteológico que evalúe el grado de exposición al fuego que presentan los restos humanos referidos, o que deslinde si la integridad del hueso cortical indica exposición al fuego con o sin tejido blando.[5]

Las sustituciones simbólicas a las que me referí anteriormente llevan a considerar que, en Mesoamérica, la cacería del venado se presenta en ocasiones como el paradigma de la inmolación humana. La relación estructural establece que la caza del venado y su consumo sustituyen simbólicamente la captura bélica de la víctima y su sacrificio (algo que también parece aplicable a la cultura mochica, como lo proponen Bawden 1996: 161-163, y Donnan 1997). Se conocen instancias de esta sustitución en varias regiones de Mesoamérica (Taube 1988; Graulich 2000: 363; Sugiyama 2005: 176), pero la evidencia en Oaxaca es poca, pudiendo citarse un monumento grabado en estilo ñuiñe (500-700 d.C.) que representa a

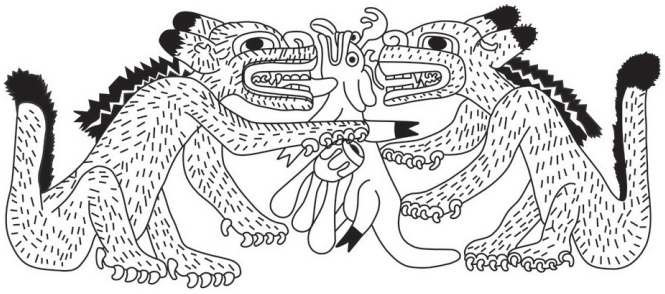
[5] Un reanálisis osteológico de los entierros 2 y 3 de la cueva de Coxcatlán (Pijoan y Mansilla, en prensa) concluye que estos subadultos fueron sacrificados por degollamiento (lo que no deja huellas de corte en el tejido óseo); que el cadáver del niño del Entierro 3 fue parcialmente quemado, exponiendo al fuego únicamente la cabeza por un lapso breve que, aún así, condujo a la implosión del cráneo y su fragmentación, para luego ser descarnado con navajas y raspadores de obsidiana (dejando huellas de corte en algunas inserciones musculares); que los cuerpos fueron decapitados sin dejar huellas de corte en las vértebras cervicales; y que finalmente fueron enterrados de tal forma que las cabezas desarticuladas se intercambiaron entre los dos cuerpos. No obstante, hay razones para inferir que el supuesto intercambio de "cabezas decapitadas" entre los entierros descritos por Fowler y MacNeish resultó de un error al mezclar los materiales después de levantar los entierros, ya que en su reporte inicial, MacNeish (1962: 9) no menciona semejante intercambio, y el dibujo del depósito funerario publicado (Fowler y MacNeish 1972: 267, figura 113) muestra correctamente tamaños relativos y grados de osificación craneana que concuerdan con las edades estimadas de los niños. A su vez, la mezcla de los materiales llevó a incongruencias en la designación de los entierros entre el dibujo y el texto en el trabajo de Fowler y MacNeish. Más aún, los entierros 4 y 5, adultos inhumados a un lado de los entierros 2 y 3, demuestran —sin haber evidencia de decapitación e intercambio de cabezas— un tratamiento mortuorio diferencial muy similar al de los niños. Por lo tanto, nada indica la práctica de la decapitación post mórtem en la cueva de Coxcatlán, lo que deja sin base la inferencia de degollamiento. Las huellas de exposición breve al fuego y de cortes post mórtem en el cráneo del Entierro 3 debieron ser parte de un tratamiento mortuorio no relacionado con el sacrificio humano.

un jaguar (ego alterno de un gobernante) montado sobre un venado en posición supina, lo que conlleva la idea de la subyugación de un prisionero (figura 5). También se tiene el caso de una flauta hecha en un fémur de venado grabada con una escena donde una personificación del dios de la cacería —identificable por una pata de venado como orejera— asaetea a un venado bicéfalo. La procedencia de la flauta es desconocida, pero la presencia de la fecha anual 3 Conejo, registrada mediante las convenciones gráficas tetlamixtecas tardías (1400-1550 d.C.), implica que fue manufacturada en alguna parte de Oaxaca.[6] La escena nos remite a un pasaje de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el que se relata la instauración del sacrificio humano en un contexto bélico. En la sección sobre eventos que ocurren después de la creación del Sol y de la Luna, el relato cuenta que:

> En el cuarto año del cuarto trece después del diluvio, hubo un gran ruido en el cielo, y cayó un venado de dos cabezas, y *Camaxtle* lo hizo tomar y dijo a los hombres que entonces poblaban a *Cuitlahuac*, tres leguas distantes de México, que tomasen y toviesen a aquel venado por dios, y ansí lo hicieron, y le dieron cuatro años de comer conejos y culebras y mariposas. Y en el octavo año del cuarto trece hubo guerra *Camaxtle* con algunos comarcanos y para los vencer, tomó aquel venado y, llevándolo a cuestas, venció. Y en el segundo año de este quinto trece hizo este dios *Camaxtle* una fiesta en el cielo, haciendo muchos fuegos y fasta que se cumplió el quinto trece después del diluvio siempre hizo *Camaxtle* guerra, y con ella dio de comer al sol (Garibay 1996: 37).

El argumento anterior establece una relación análoga, no homóloga, entre caza del venado y captura de la víctima sacrificial. De ninguna manera adopta la teoría sociobiológica de Walter Burkert (1983), la cual no sólo propone como origen del sacrificio humano la canalización de la violencia intraespecífica humana hacia la cacería de animales, sino que asume que la conducta de cazar está fijada en el genoma humano. La analogía propuesta permite suponer que, así como los cazadores transforman y usan todas las partes de la presa, habría también un uso total del cuerpo de la víctima sacrificial. ¿Qué sabemos sobre la forma en que se trataba el cuerpo humano antes, durante y después de la inmolación?

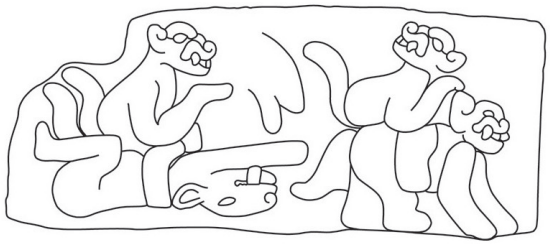
[6] Guilhem Olivier (comunicación personal) sugiere que la flauta misma pudo usarse para llamar venados y cazarlos, una propuesta que queda sustentada por una escena de cacería de venados en un plato policromo de Yucatán, donde cazadores con tocados de venado y en posición cuadrúpeda tocan aparentemente flautas (véase Schmidt, de la Garza y Nalda 1998: 561, núm. 169).



Dos guerreros (lobos) sacrifican a un prisionero (venado). Mural posiblemente de Techinantitla, Teotihuacan, ahora en la colección Wagner del San Francisco Fine Arts Museum.



Un prisionero personificando a un venado. Figurilla cerámica de Jaina, Campeche, ahora en una colección privada desconocida (dibujo tomado de Taube 1988: 335).



Un personaje jaguar subyugando a un prisionero (venado). Monumento 22 de Tequixtepec del Rey.

Figura 5. La caza del venado como paradigma sacrificial en Mesoamérica.



Escena de la captura de un prisionero representada metafóricamente como la caza de un venado. Grabada en un fémur de venado convertido en flauta. Procedencia desconocida ahora en el ex Museo Frissell, Mitla.

El sacrificio y la noción del cuerpo

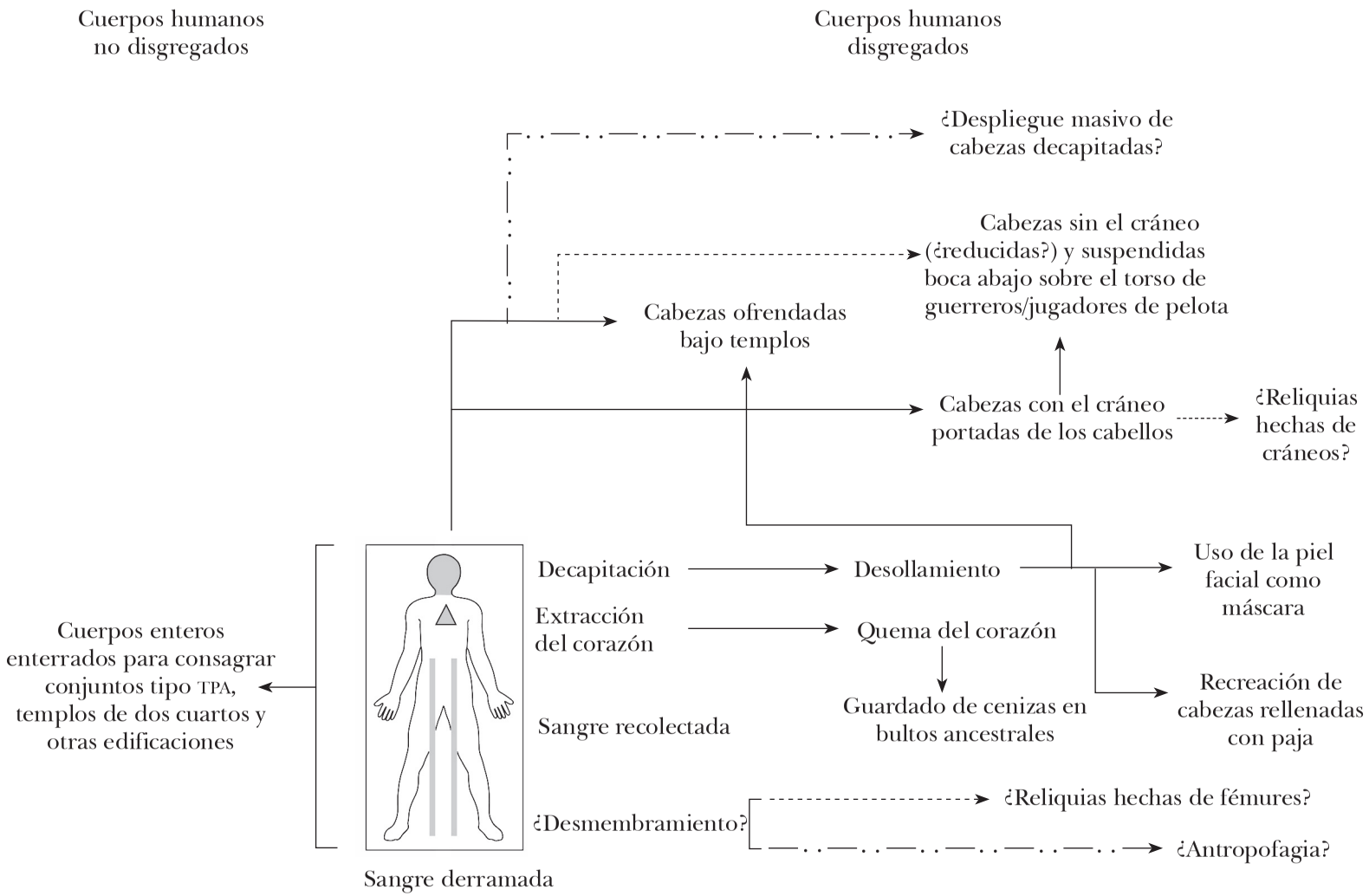
Construir culturalmente la noción de persona en relación consigo misma conlleva ideas del cuerpo como delimitable, indivisible, no permeable y no transmutable. Si la noción de persona se define en relación con otras personas, objetos y lugares, las ideas sobre el cuerpo tienden a concebirlo como divisible, permeable y transmutable. La evidencia ósea y gráfica en Oaxaca permite considerar dos formas generales de tratar el cuerpo de los sacrificados: aquella en la que éste no se disgregaba, o de hacerse era en grado menor, y otra en la que el cuerpo se dividía en múltiples partes, cada una con usos y transformaciones subsecuentes (figura 6 y cuadro 1).

En el caso de los cuerpos que aparentemente no se disgregaban, se desconoce —debido a la falta de análisis osteológico— la forma en que las víctimas eran inmoladas, pero lo que quedó de los cuerpos se depositó para consagrar edificaciones (figura 7). Los contextos reportados incluyen entierros primarios bajo los paramentos o las esquinas de plataformas (Flannery y Marcus 1976: 215; Méndez 1986a: 80), y —en un caso para cada ejemplo— bajo el muro de una casa de la elite en San José Mogote (Flannery y Marcus 1983: 58, 62) y en la construcción de un templo de dos cuartos en una sobreposición de al menos cinco de ellos en el Montículo 1 de Quicopecua (Bernal 1958). En este último entierro, aparentemente primario, el subadulto debió estar vestido con un pectoral compuesto o un tipo de vestimenta que incluyó 400 chaquiras de piedra verde y jadeíta de diversos tamaños y 35 conchas de diversos tipos, perforadas para su suspensión. Plaquitas de mosaico de concha nácar y obsidiana sugieren la presencia de al menos un espejo, cuya base tal vez se desintegró. El entierro tenía dos orejeras de barro cuyas superficies anteriores tenían incrustadas plaquitas de hematita muy pulidas. Alrededor del entierro hubo 17 figurillas antropomorfas de piedra verde, y la osamenta y los objetos estaban impregnados de cinabrio.

También se han encontrado ofrendas humanas en las plazas y alineadas a los ejes de las escalinatas de acceso en el Templo-Patio-Adoratorio K de Mitla y en el Palacio-Patio-Adoratorio (PPA) 195 de Lambityeco (Caso y Rubín de la Borbolla 1936: 13-15; Urcid 1983: 54-57). Las ofrendas humanas en ambas edificaciones incluyeron entierros pares de adultos en posición supina y acompañados de objetos. No hubo indicio de que las personas enterradas tuvieran las extremidades superiores o inferiores atadas, y en el caso del entierro en el PPA de Lambityeco, se trató de una mujer y un hombre.[7]

[7] El entierro asociado al PPA-195 de Lambityeco (núm. 67-1A y B) fue colocado una vez nivelado el terreno del patio, pero antes de que el área se cubriera con estuco. Además, el entierro no fue simultáneo, pues primero se colocó el cadáver de la mujer (A) así como un cajete cónico cerca de su brazo derecho. Después se depositó el cadáver del hombre (B), paralelo al lado derecho de la mujer y en

Figura 6. Transformaciones sacrificiales del cuerpo en Oaxaca.

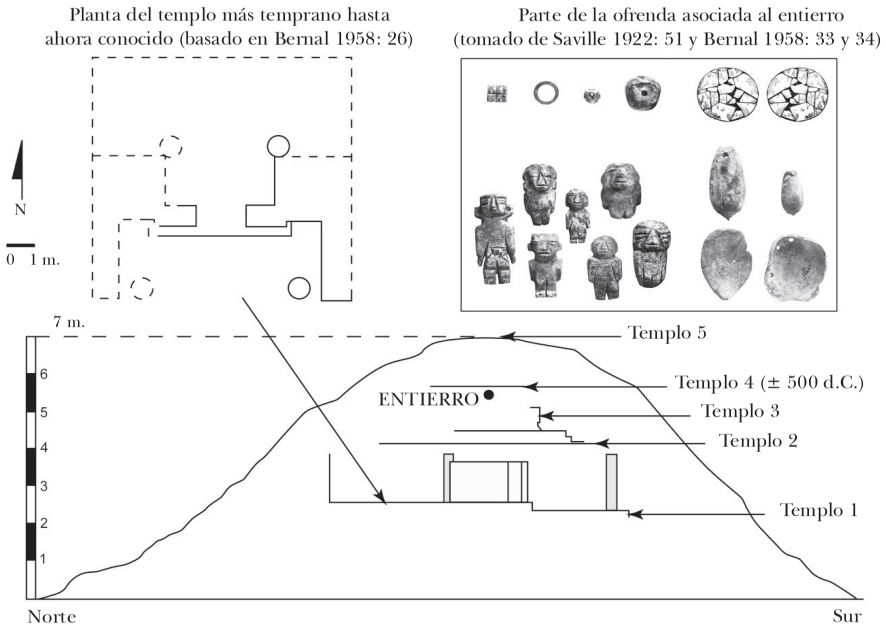


Cuadro 1. Datos sobre sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica en orden cronológico.

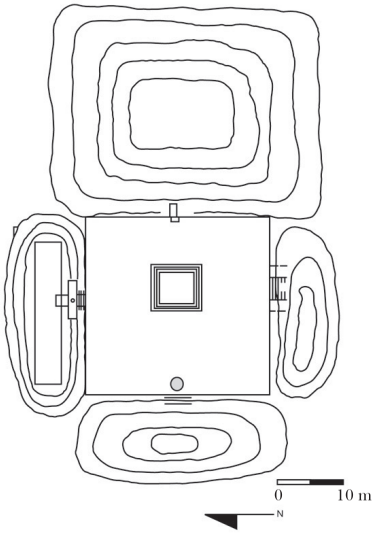
	Entierros humanos para consagrar edificaciones	*Extracción del corazón*	*Decapitación*	*Despliegue masivo de cabezas decapitadas*	*Cabezas trofeo*	*Collares con maxilares*	*Desollamiento*	*Reliquias de huesos humanos*	*Asaeteamiento/ flechamiento*	*Combate gladiatorio/ Ritual de los Voladores*	*Antropofagia*
1600											
1500		● Códices *Añute* y *Tepeucila*. ● *Códice Tonindeye*.	● *Códice Tonindeye*.	○ Guiengola Edificio E (banqueta con lápidas grabadas de cabezas y cráneo).			● Diccionario de Córdova. ● *Códice Tonindeye*.	● Monte Albán ● Tumba 7 (mandíbulas perforadas e instrumento sonoro). Mitla Tumba 5 (hueso acanalado).	● Diccionario de Córdova. ● Códices *Tonindeye, Iya Nacuaa, Tepeucila* y *Tutepetongo*.	● Diccionario de Córdova. ● Códices *Tonindeye, Iya Nacuaa, Tepeucila* y *Tutepetongo*. Quiotepec Monumento 1.	● *Relaciones geográficas*.
1400											
1300											
1200											
1100											
1000											
900											
800	● Lambityeco Entierro 67-1 PPA-195.		Monte Albán Cráneo bajo el templo en el		Tanivet y Lambityeco						
700	○ ¿Cerro de la Campana? (sin datos).		● TPA-IV y San Luis Beltrán 9 cráneos.	Monte Albán TPA-M,	● figurillas cerámicas. cerro de la Campana (murales).	● Monte Albán Tumba 58 brasero.	● Cerro de la Campana (murales).	Eloxochitlán ○ Entierro 1 (mandíbula grabada).	● Tepelmeme Puente Colosal (pintura).		
600	Quicopecua ● Entierro 1 Montículo 1 bis.	● San José de las Huertas Monumento 1.	● Monte Albán tumbas 58 y 103 efigies que portan cabezas decapitadas.	○ penúltima versión (hoyos para postes en hilera).	● Mitla efigie en el Museo Nacional del Indio Americano.	● Mitla efigie en el Museo Nacional del Indio Americano.	● Monte Albán tumbas 58 y 103 efigies que portan la piel facial de desollados.		● San Lucas Ocotlán Monumento 1.		○ Yucuñudahui (huesos con huellas de corte).
500	● Mitla Entierro 1 TPA-K.										○ Yucuita (huesos con huellas de corte).
400											
300											
200				Cerro Dainzú				○ Huamelulpan (cráneos perforados).			
100				○ (rocas grabadas con cabezas con casco para el juego de la pelota).							
0				○ La Coyotera (depósito de 61 cráneos).					● Estatuilla de piedra verde en el Museo Peabody de Harvard.		
100											
200											
300			● Monte Albán Ortostato J-41.								
400											
500	Huitzo ● Entierro 3 Plataforma 2.		● Monte Albán Lápidas del Edificio L-sub.								
600	● San José Mogote Entierro 55 Estructura 26.	● San José Mogote Monumento 3.									

● Dato seguro ○ Dato no seguro

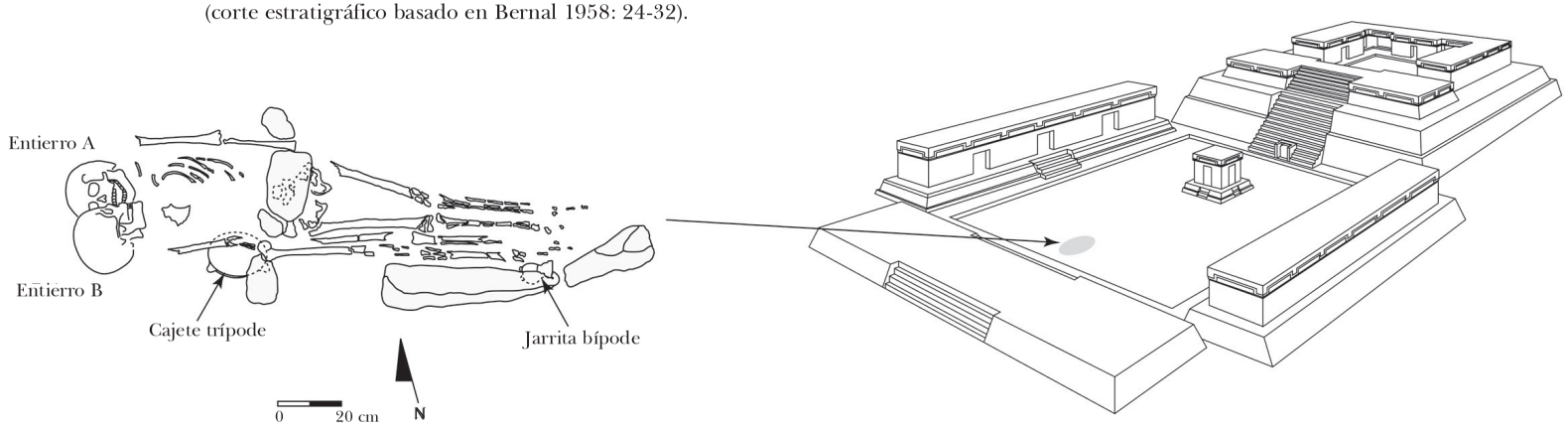
Figura 7. Cuerpos no disgregados enterrados para consagrar edificaciones.



Entierro de un subadulto bajo un templo de dos cuartos en el Montículo 1*bis* de Quicopecua, y parte de sus objetos asociados (corte estratigráfico basado en Bernal 1958: 24-32).



Entierro 1 frente a la escalinata interna que conduce al patio del TPA-K de Mitla. Tenía restos de dos adultos acompañados de 33 vasijas, un pinjante de jade y un objeto hecho de concha nácar.



Entierro (67-1) de dos adultos frente a la escalinata interna que conduce al patio del PPA-195 de Lambityeco.

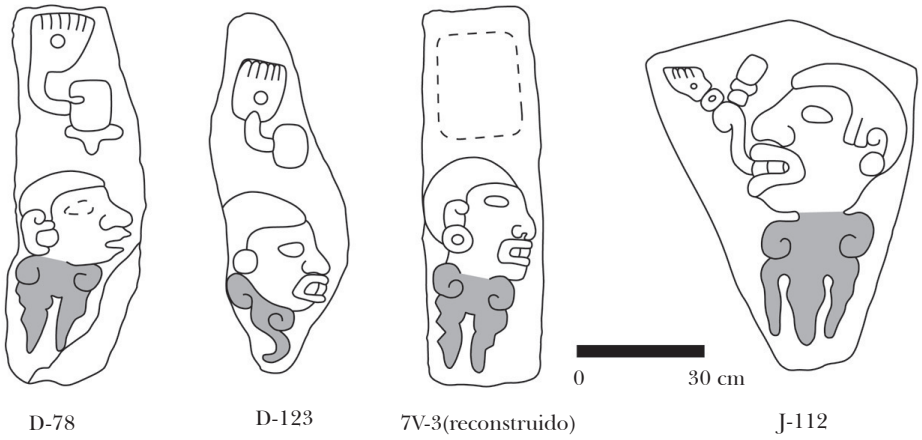
En cuanto a los cuerpos que se disgregaban considerablemente a través del proceso sacrificial, sólo hay evidencia del tratamiento de algunas partes corporales, incluyendo la cabeza, la piel facial, el corazón, la sangre y posibles reliquias hechas con huesos de cráneos y fémures. La práctica de la decapitación en Oaxaca puede trazarse a través de casi dos milenios usando evidencia gráfica y ósea (figura 8). Al menos dos programas narrativos grabados en lápidas que decoraron dos edificaciones en Monte Albán durante su historia temprana representaron cabezas decapitadas.[8] El valor semántico denotativo que resulta de combinar una cabeza aislada y sustituir el cuello por el signo 'sangre' parece indiscutible, y el uso de esa combinación gráfica en contextos más amplios, pero más tardíos, donde la cabeza decapitada es tomada de los cabellos por otra persona, apoya tal lectura. El significado del grabado en el ortostato J-41 también parece transparente: muestra a un personificador del dios de la Lluvia con cuatro signos de 'sangre' desde la barbilla hasta la cintura, mientras sostiene una cabeza de jaguar sobre el dorso de la mano. La serie de pequeñas líneas verticales y paralelas en el cuello de la cabeza del felino es evidentemente un recurso gráfico para denotar "decapitación", como puede atestiguarse en la escena tomada del *Códice Tonindeye* ilustrada en la figura 8.

En cuanto a la evidencia ósea, dos casos reportados de decapitación incluyeron cráneos acompañados de las primeras vértebras y colocados dentro de cajetes. No hay análisis osteológico que permita confirmar la presencia de huellas de corte, determinar rangos de edad, sexo y afiliación poblacional, pero la representación anatómica en ambos casos es convincente. Además, uno de los depósitos, consistente en un sólo cráneo, se encontró bajo el templo del TPA-IV de Monte Albán acompañado de un cuchillo bifacial (Caso 1939: 173, figura 11).[9] El otro depósito se encontró en San Luis Beltrán, pero se desconoce su contexto (comunicación personal de Ignacio Bernal, citada en Moser 1973: 23). Éste consistió en

posición extendida sobre su lado derecho. Para mantenerlo en tal posición, se colocaron piedras entre su cuerpo, varias de ellas sobre el área coxal del Entierro A. También se dejó como ofrenda una jarrita bípode con un mascarón humano que porta el glifo C. Ésta contenía algunos restos que, posiblemente, fueron sustraídos del Entierro A, incluyendo dos falanges proximales y una distal de pie, así como dos fragmentos no identificables. Para levantar los huesos, éstos fueron tratados con un baño que incluía un adhesivo, dejando una capa de tierra endurecida sobre los huesos que imposibilitó detectar evidencia de cortes o de la forma en que los individuos fueron sacrificados.

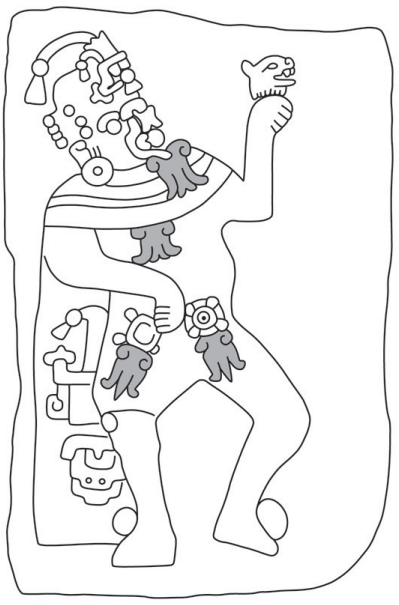
[8] Representaciones de al menos cuatro cabezas decapitadas parecen haber formado parte del programa narrativo que decoró múltiples elementos arquitectónicos del edificio L-sub de Monte Albán. Aunque es común en la literatura publicada la interpretación de las figuras humanas que se grabaron en los monolitos que formaban la gran fachada sureste del edificio como representaciones de cautivos sacrificados, un análisis contextual sugiere la representación de guerreros en el acto del autosacrificio como un preludio para involucrar a los ancestros en oráculos de guerra (Urcid 1998: 9; 2006).

[9] Alfonso Caso no menciona la presencia de un cajete en esta ofrenda, pero parte del borde del recipiente es visible en la fotografía publicada.



Cuatro lápidas con la representación de cabezas decapitadas que aparentemente formaron parte del programa narrativo que decoraba al edificio L-sub de Monte Albán (500-400 a.C.).

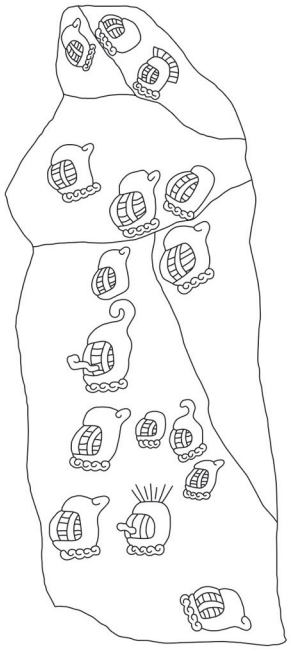
Figura 8. Representaciones gráficas de decapitación en Oaxaca (el glifo 'sangre' aparece en gris).



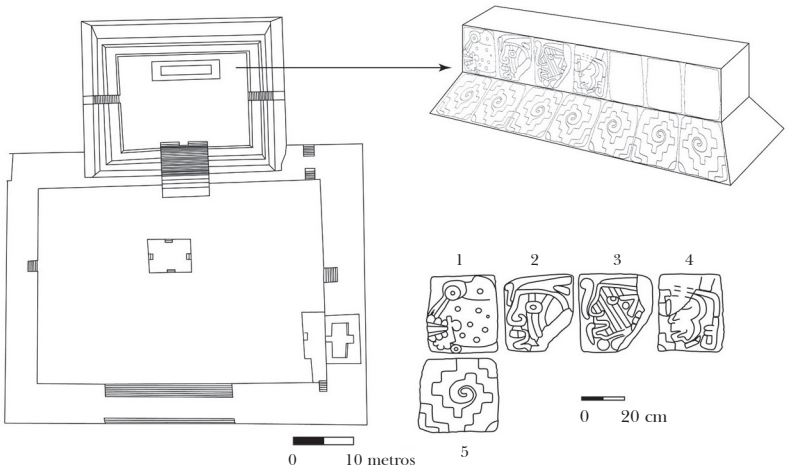
Ortostato J-41 que formó uno de los esquineros del programa con las lápidas grabadas que eventualmente se usaron en la construcción del edificio J de Monte Albán (300 a.C. - 100 d.C.).



Personaje llamado 10 Lluvia portando de los cabellos una cabeza decapitada. *Códice Tonindeye*, p. 21 (1500 d.C.).



Uno de los cinco grupos de cabezas con el casco protector para el juego de la pelota grabados en rocas naturales en la cima del cerro Dainzú (200 a.C. - 200 d.C.).



Basamento en el Edificio E de Guiengola decorado con lápidas grabadas (1400-1500 d.C.). Las lápidas 2 y 3 están ahora en el ex Museo Frissell, Mitla. Se desconoce la localización actual de las lápidas 1, 4 y 5.

Figura 9. Programas narrativos que se han interpretado infundadamente como alusiones gráficas al despliegue masivo de cabezas decapitadas.

9 cráneos con los cajetes dispuestos en círculo. El hecho de que las cabezas fueron ofrendadas en recipientes no distinguibles del ajuar culinario cotidiano, sugiere que su ofrecimiento fue para "alimentar" a la divinidad.[10]

La evidencia sobre el despliegue masivo de cabezas decapitadas en Oaxaca no es conclusiva, y los cuatro casos hasta ahora propuestos son interpretaciones infundadas. Dos de ellos involucran representaciones gráficas, una procedente de la cima del cerro Dainzú con la representación de cabezas con cascos de jugadores de pelota (Bernal y Seuffert 1979: 22-23; Christensen y Winter 1997: 474; Orr 1997: 181-183; Baudez 2007: 25; Joyce 2008: 407), y la otra del cerro Guiengola con la representación de cabezas y un cráneo (Peterson 1992: 7-8) (figura 9). Estos ejemplos no pueden considerarse como representaciones de cabezas decapitadas, ya que carecen del glifo 'sangre' o de la convención para denotar "decapitación". Aunque fray Francisco de Burgoa (1934 [1674]: 342) cita

[10] Enrique Méndez (1986a: 80) reporta el hallazgo en el sitio del cerro de la Campana, en Huitzo-Suchilquitongo, de entierros primarios en posición sedente "descuartizados o bien decapitados […] depositados en pequeños cuadrángulos de piedras" y entierros secundarios de "cráneos […] colocados al frente de edificios de tipo ceremonial". Se desconoce la procedencia específica de estos contextos en relación con un plano del sitio, y sus inferencias no están apoyadas en un análisis osteológico de los restos humanos.

que los zapotecas en Guiengola "de los huesos y calaveras edificaron a modo de valuarte una gran cuadra…", es evidente que —al escribir en la segunda mitad del siglo XVII— el fraile no fue testigo ocular de lo que dice. Otro caso involucra una hilera de seis hoyos para postes, distanciados a cada metro, situada al inicio del vestíbulo exterior que conduce al templo sobre el TPA-M de Monte Albán en su penúltima versión constructiva. David Peterson (1992: 8, figura 13) argumentó que estos hoyos pudieron ser los de una empalizada de cráneos, pero también consideró su probable uso para colocar estandartes, una interpretación más viable dada la cinética del edificio, pues una empalizada colocada inmediatamente después del ascenso de la escalera al templo habría obstaculizado el paso. La única instancia de un supuesto despliegue masivo de cráneos basada en restos humanos —la cual de hecho no se ha interpretado como resultado de sacrificio humano, sino como un acto hegemónico zapoteca contra la sedición y rebelión local en la Coyotera, Cuicatlán (Spencer 1982: 236-239; Spencer y Redmond 1997: 519-524)—, no cumple con un sinnúmero de expectativas generadas por un enfoque tafonómico.[11]

La diferencia entre ofrendar cuerpos enteros (aunque su inmolación pudo involucrar la extracción del corazón) y la de sacrificar víctimas separando las partes corporales debe ser significativa. El primer tratamiento concentraría el poder sacrificial y consagratorio en los lugares aludidos. El otro, disgregando sus partes, podría relacionarse con las concepciones dividuales de la persona. Desde este punto de vista, la división del cuerpo no necesariamente niega su unidad. Por ejemplo, el cosmograma en la página 1 del *Códice Tezcatlipoca* muestra la división sacrificial del cuerpo humano (la personificación de Tezcatlipoca) y su distribución a los cuatro rumbos (*Códice Fejérváry-Mayer* 1994: 1; figura 10). Pero los chorros de sangre que emanan de las partes separadas convergen en el centro, donde aparece la personificación del dios del fuego. Por lo tanto, es posible argumentar —como se ha sugerido en el caso de la decapitación entre los mochicas

[11] La reconstrucción visual de la supuesta empalizada en la Coyotera ha cambiado de un despliegue de cráneos espetados a través de los huesos temporales (Spencer 1982: 239, figura 5.12), a una exhibición de cráneos apoyados sobre palos dispuestos como si formaran una repisa de museo (Spencer y Redmond 1997: 521, figura 9.17), y saltan a la vista varias incongruencias: *1)* la falta de restos de vértebras (a pesar de que se reportó un *posible* hueso hioides [Wilkinson 1997: 615, tabla B.1, no. 19]); *2)* la omisión en la descripción de los cambios en el tejido óseo que se esperarían por su exposición a la intemperie (craquelado, exfoliación y blanqueado por el sol); *3)* la incongruencia de que cuatro perforaciones pequeñas hechas con taladro (Spencer 1982: 238) en sólo 4 de los 61 cráneos encontrados se hayan realizado en cabezas decapitadas, pero con el diámetro ectocraneal más grande (Wilkinson 1997: 619); *4)* la incoherencia de que dos cráneos con evidencia de humo hayan quedado expuestos a un fuego de baja intensidad cuando estaban exhibidos sin haber evidencia de una hoguera *in situ,* y 5*)* la presencia de un solo poste para la "empalizada" en un área de 12 m^2 sin poder descartar que el hoyo encontrado haya sido una intrusión posterior. Otros autores también han puesto en duda la interpretación y la datación de este depósito de cráneos (Braniff y Hers 1998: 66, nota 22).

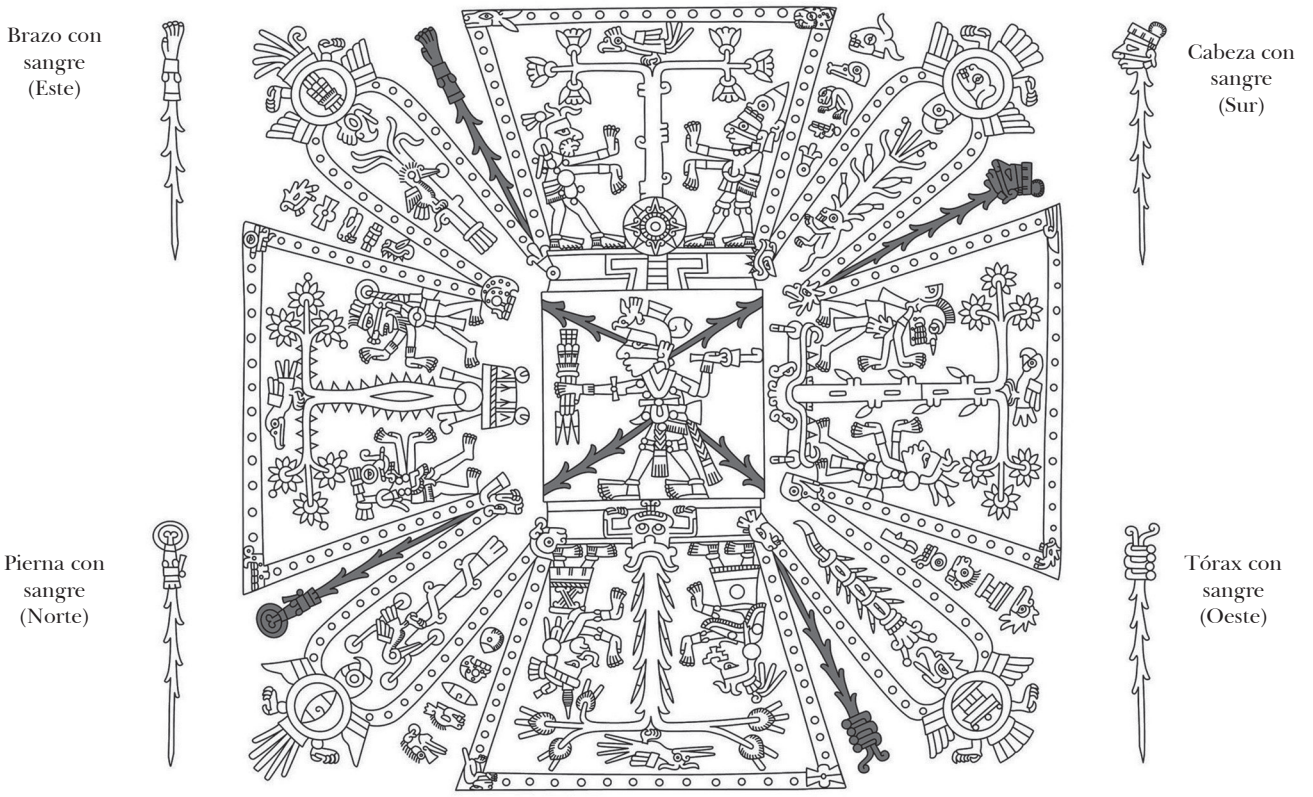


Figura 10. Disgregación y unidad del cuerpo humano en el cosmograma del *Códice Tezcatlipoca*, lám. 1.

(Hill 2003)—, que la disgregación corporal no constituía la obliteración, extinción o eliminación de la víctima, sino su transformación en partes ritualmente manejables y cargadas de valores afectivos que extendían temporal y espacialmente el acto de consagración.

Manufactura de reliquias a partir de cabezas decapitadas

La divisibilidad del cuerpo humano como una extensión unitaria del mismo permite explorar la multiplicación del poder sacrificial de las víctimas al considerar objetos que pudieron ser reliquias transformadas a partir de partes corporales. Sin embargo estamos muy lejos de determinar cómo circulaban en el sistema social. Se conocen en Oaxaca varias representaciones en las que personajes de alto rango con parafernalia ritual y militar, guerreros y jugadores de pelota portan cabezas invertidas con cabellos largos sueltos hacia abajo (figura 11). También hay representaciones que muestran personajes con la piel facial de un desollado en la cara que llevan en la mano una cabeza, aparentemente decapitada, que toman de

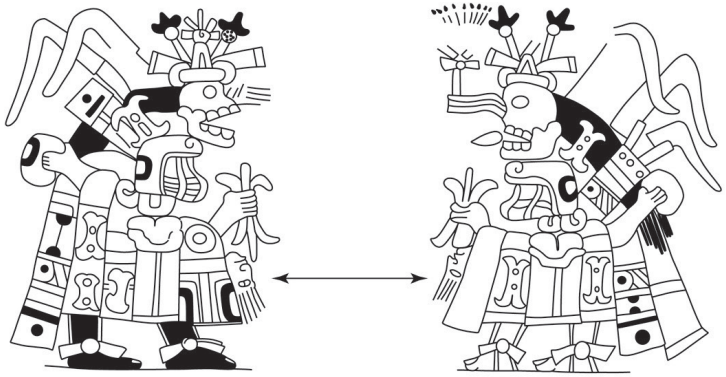
Figura 11. Posibles reliquias elaboradas a partir de partes corporales de sacrificados (cabezas trofeo y pectorales con maxilares).



Efigie cerámica de un personaje que lleva un collar de maxilares humanos y una cabeza invertida en el broche del cinturón. Su procedencia atribuida es Mitla, ahora en el Museo Nacional del Indio Americano en Washington, D.C. (dibujo de la efigie cerámica tomado de Sugiyama 2005: 178).



Figurilla cerámica de un guerrero con protector de algodón y un collar con cabeza invertida. Proviene de Tanivet (fotografía tomada de Moser 1973: 24, fig. 21a).



Representación de jugadores de pelota que llevan cabezas invertidas frente a sus vestimentas. Están pintados en la cámara principal de la Tumba 5 del cerro de la Campana en Santiago Suchilquitongo.



Retablo cerámico atribuido a una localidad desconocida en el Istmo de Tehuantepec, ahora en el ex Museo Frissell (fotografía tomada de Moser 1973: 31).

los cabellos (figura 12). Ejemplos de ambas categorías comparten el atributo de vestir un pectoral de maxilares humanos similares a los que se encontraron en varios de los entierros consagrados al Templo de las Serpientes Emplumadas en Teotihuacan, con la diferencia de que en Oaxaca estos pectorales consistían en una cuerda gruesa con los maxilares dispuestos en forma radial, sin el peto interior con múltiples simulaciones en concha y coral de dientes humanos, como los pectorales en Teotihuacan (Sugiyama 1989: 97; 2005: 171-179).[12] Hasta ahora no se han reportado en Oaxaca casos de maxilares modificados que pudieran haber sido parte de estos pectorales.[13]

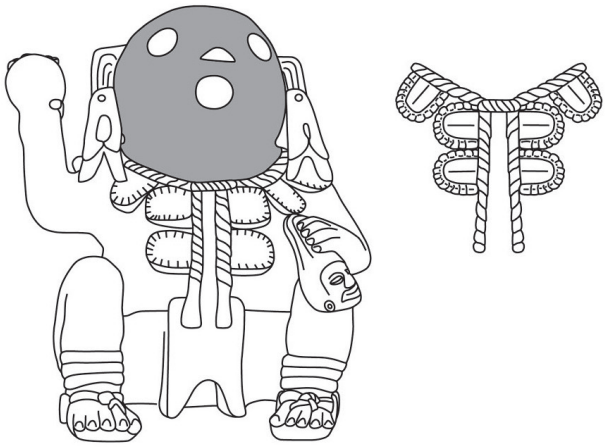
Un atributo similar en todos los ejemplares mostrados en las figuras 11 y 12 es el tamaño menor de las cabezas suspendidas o tomadas de los cabellos en relación con la cabeza del portador. Howard Leigh (1961) y Christopher Moser (1973) propusieron que en Oaxaca se practicó la reducción de las pieles faciales desolladas y su reconfiguración como cabezas miniatura para usarlas como trofeos de guerra, tomando un pequeño retablo cerámico —atribuido a alguna localidad desconocida en el Istmo de Tehuantepec— como la posible representación de una ceremonia relacionada con la reducción de cabezas (figura 11). Semejante interpretación omite considerar que, en este retablo, el tamaño relativo entre la cabeza del personaje sentado y el rostro que aparece dentro del recipiente, es inverso a lo anotado anteriormente. Además, la escena puede interpretarse como un acto de propiciación de un ancestro en un contexto oracular. La representación de cabezas invertidas como parte de la parafernalia de guerreros y de jugadores de pelota apoya la inferencia de que eran las partes blandas de cabezas decapitadas convertidas en reliquias para colgarse. Pero su tamaño menor en estas representaciones podría ser una estrategia visual para establecer la jerarquía entre captor/sacrificador y cautivo/sacrificado y no necesariamente implicaría la práctica de reducir cabezas ya sin el cráneo.[14] Otro problema es la posible interpretación literal de estos ejemplos, pues cabe también que las representaciones

[12] Nótese que la cuerda que porta el personaje Murciélago de la vasija efigie ilustrada en la figura 4, aunque carece de maxilares humanos, es similar en su configuración a las cuerdas con maxilares en los ejemplares ilustrados en las figuras 11 y 12.

[13] Entre los restos de un infante de uno a tres años de edad, procedentes de la última de cuatro unidades domésticas sobrepuestas excavadas en el Montículo 91 de Lambityeco, se encontró la mitad izquierda de un maxilar adulto cortado en plano transversal inmediatamente arriba de los procesos alveolares (Urcid 1983: 31 [nota 20], 126-128 y 157 [nota 41]). Su contexto y la falta de modificación para suspender esa mitad excluyen la posibilidad de que se trate de un maxilar usado en un pectoral, lo que indica que la modificación de estas partes anatómicas también pudo tener otra finalidad.

[14] No obstante, fray Toribio Motolinía (1969 [1565]: 42) provee un pasaje sobre prácticas rituales y sacrificiales en el sur de Puebla (Tehuacán y Coxcatlán) y noroeste de Oaxaca (Teotitlán del Camino) que implica la costumbre de reducir cabezas y se refiere al secado como el procedimiento para curarlas y disminuirlas.

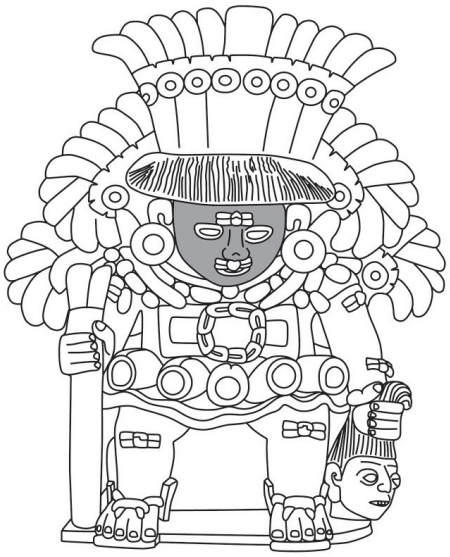
Figura 12. Máscaras y cabezas reconstituidas con la piel facial de desollados.



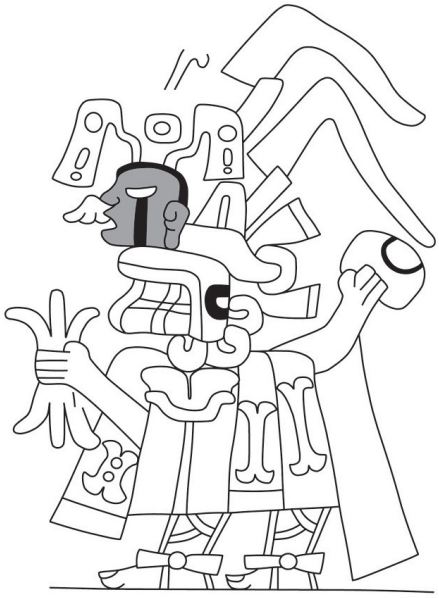
Brasero con la representación de un jugador de pelota con máscara facial de un desollado, porta un collar con maxilares humanos y lleva una cabeza decapitada. Proviene de la Tumba 58 de Monte Albán.



Representación de un sacerdote con pelo largo y máscara facial de un desollado. Pintada en el recinto Este de la antecámara en la Tumba 5 del cerro de la Campana, Santiago Suchilquitongo.



Efigie cerámica de un personaje con máscara facial de un desollado que porta una cabeza decapitada. Proviene de la Tumba 103 de Monte Albán.



Representación de un jugador de pelota que lleva sobre el casco protector una cabeza reconstituida con la piel facial de un desollado. Pintada en el muro Este de la cámara principal en la Tumba 5 del cerro de la Campana, Santiago Suchilquitongo.

sean de pequeñas cabezas elaboradas con otros materiales, como piedra o madera, a las que se les ponían únicamente los cabellos de las víctimas. Las cabezas asidas por los cabellos que portan los personajes que visten la piel facial de desollados no aparecen desolladas. Es evidente entonces que estas representaciones no muestran reliquias que denotan el proceso secuencial de transformación corporal de una víctima.

Disgregación corporal y la piel de desollados

La evidencia actual en Oaxaca sobre la práctica del desollamiento y de vestir la piel del sacrificado está limitada al rostro. El diccionario zapoteco-español compilado por fray Juan de Córdova en el siglo XVI (1987 [1578]: 63v, 72, 134v) incluye expresiones que aluden al desollamiento completo de personas y a la manufactura de pieles faciales rellenadas con paja, estas últimas usadas en rituales, pero no al acto de vestir la piel de los desollados. La única excepción de esta práctica es textual y proviene de la *Relación geográfica* de 1580, recopilada en Teotitlán del Camino, región que —aunque aparentemente autónoma— estuvo dentro de la influencia política mexica desde el reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) (Carrasco 1999: 312-322). La *Relación geográfica* describe la antigua vida ritual en términos de las festividades en cada veintena, usando los nombres en náhuatl. La que nos concierne aquí es la fiesta de *tlacaxipehualiztli*:

> en la cual tomavan todos los yndios que abian cautivado en todo el año, y […] los llebavan con mitote y bayle a dos cues grandes donde tenian sus ydolos, el uno llamado *Teyztapali* y el otro *Coatl*, y alli los sacrificaban y les abrian por los pechos con un pedernal, y sacaban los corazones y los ofrecian a los ydolos, y los cuerpos echavan del cuu abajo, y alli los recojian personas questaban diputados para ello, y *con unas barillas les davan por todo el cuerpo hasta que se hinchaban, y desollaban los cuerpos* y lavaban la carne con agua caliente y la comian, y los pellejos llebavan por los pueblos comarcanos a pedir limosna (Paso y Troncoso 1905: 217-218, énfasis añadido).

La descripción de la fiesta que seguía, *tozoztontli*, menciona cómo los que vestían las pieles desolladas buscaban gente en los campos para cortarles los cabellos de la coronilla, marcándolos así como víctimas de sacrificio para la fiesta del siguiente año.[15] Después de ello había comensalía en los cúes donde todos los naturales "comian la ofrenda que se abia recojido con los pellejos de los sacri-

[15] Este dato contradice la cita textual incluida arriba, donde se menciona que el origen de las víctimas de sacrificio para la fiesta de *tlacaxipehualiztli* era exógeno y no endógeno a la comunidad, y resultaba de la captura de prisioneros de guerra.

ficados" (Paso y Troncoso 1905: 218). El pasaje sobre la fiesta de *tlacaxipehualiztli* citado arriba es revelador en cuanto al procedimiento que se seguía para facilitar el desollamiento,[16] pero no detalla si las pieles incluían las manos, o las manos y los pies colgantes del desollado, como se ha registrado en representaciones de otras partes de Mesoamérica. Se desconoce cuál era el destino final de las pieles desolladas,[17] pero si éstas se enterraban en cistas a manera de ofrendas, se esperaría encontrar depósitos óseos múltiples o individuales de pies y manos en posiciones articuladas o semiarticuladas. Hasta ahora, no se han encontrado en Oaxaca semejantes depósitos.

Segregación corporal y manufactura de reliquias óseas

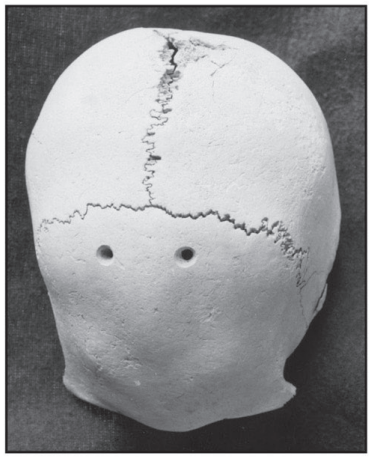
El registro arqueológico de Oaxaca incluye diversos objetos manufacturados a partir de huesos humanos (figura 13). Entre estos hay cinco cráneos procedentes de Huamelulpan, tres de ellos con sus respectivas mandíbulas, que tienen un par de pequeñas horadaciones en los huesos frontales. Estas perforaciones se taladraron desde el ecto y el endocráneo, logrando el acceso interior al ampliar el foramen mágnum mediante percusión (Gaxiola 1984: 51-52, fotos 25-28). Además, los cráneos fueron sujetos primero a un procedimiento de preparación que los blanqueó (Christensen y Winter 1997: 469-471), y en al menos uno de ellos había restos de pintura roja. También se conocen mandíbulas y cráneos grabados, uno de ellos con imaginería bélica que muestra la toma de un cautivo (Winter y Urcid 1990; Urcid 1994), así como mandíbulas que, al parecer, se usaron como máscaras inferiores a las que se les ponían barbas falsas a lo largo del borde inferior (Caso 1969: 61-69). En varios sitios, incluso Lambityeco y Yagul, se han encontrado rodelas con o sin una perforación central y otras piezas cortadas de huesos de la bóveda craneana (véase Urcid 2005: figura 3.15). Hay también evidencia de entierros (en Jalapa del Marqués) y de decoración modelada en estuco (en Lambityeco) sobre el uso de mandíbulas humanas como brazaletes (Cortés Vilchis y Herrera Muzgo s.f.; Winter y Urcid 1990: 46, figura 7).[18] La mayoría de estos objetos proviene de contextos funerarios, lo que imposibilita

[16] La *Relación geográfica* de Acolman, en la Cuenca de México, también describe cómo "con unas varas delgadas lo vareaban [al sacrificado] hasta levantarle el cuero" (citado en López Austin 1996, I: 435).

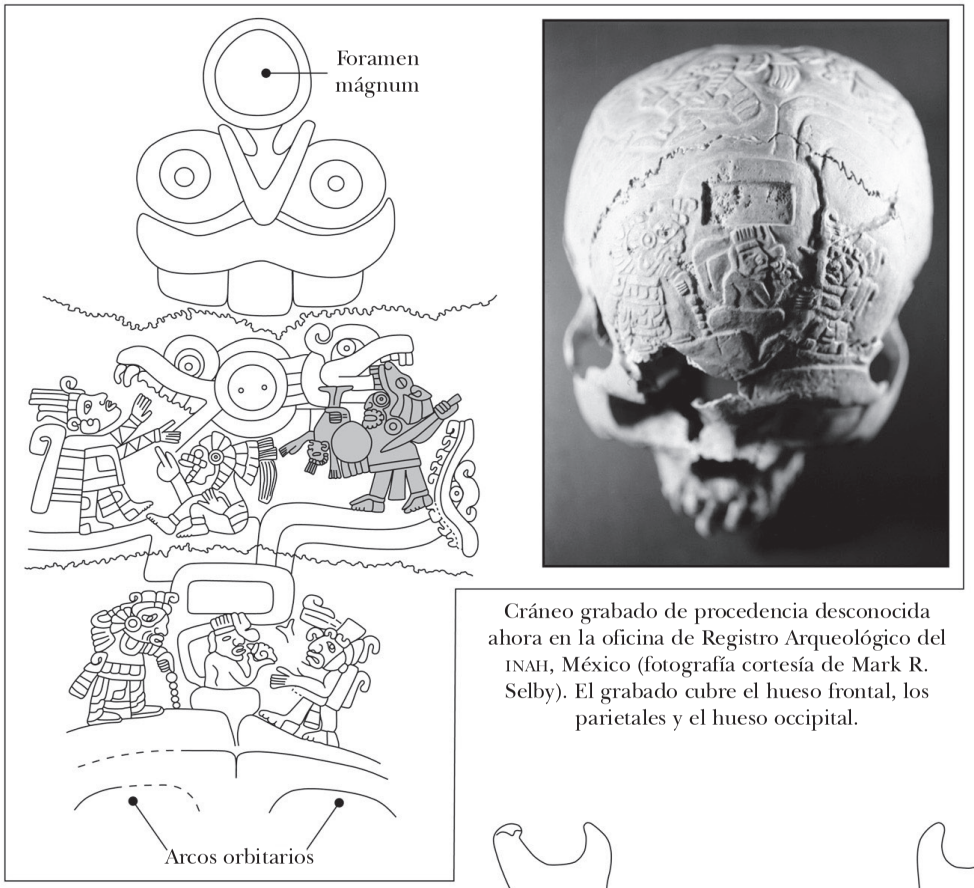
[17] Según fray Bernardino de Sahagún (2000 [1577]: 139), durante la fiesta de *tozoztontli*, los pellejos de los desollados "íbanlos a echar en una cueva, en el cu que llamaban *Yopico*", y 20 días después los dueños de los cautivos sacrificados volvían a esa 'cueva' para ponerse una vez más las pieles.

[18] Diego de Landa (1959: 52) menciona que en Yucatán "después de la victoria quitaban a los muertos la quijada y limpia de la carne, poniánsela en el brazo". Esta cita implica que, entre los mayas, este tratamiento de partes corporales no estaba relacionado con el sacrificio humano.

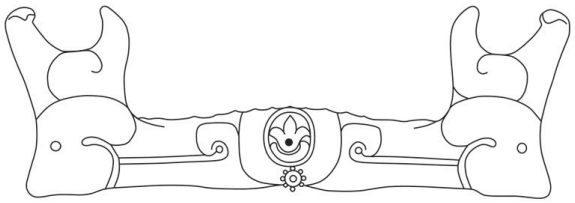
Figura 13. Cráneos y mandíbulas humanas modificadas.



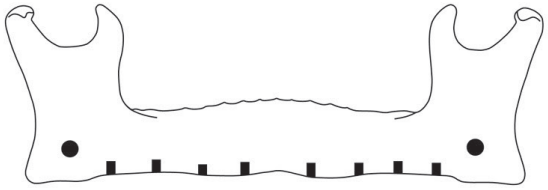
Uno de los cinco cráneos blanqueados y perforados en el hueso frontal encontrados en Huamelulpan (fotografía cortesía de Alexander Christensen).



Cráneo grabado de procedencia desconocida ahora en la oficina de Registro Arqueológico del INAH, México (fotografía cortesía de Mark R. Selby). El grabado cubre el hueso frontal, los parietales y el hueso occipital.



Mandíbula grabada asociada a un entierro encontrado en Eloxochitlán.



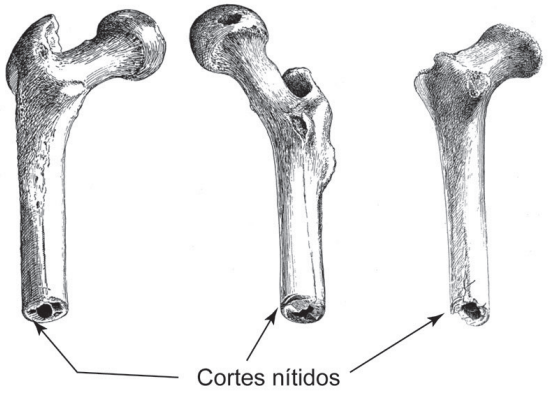
Una de cinco mandíbulas perforadas para su suspensión, pintadas con cinabrio y horadadas múltiples veces a lo largo del borde inferior encontradas en la Tumba 7 de Monte Albán.

determinar si constituyeron reliquias manufacturadas a partir de víctimas de sacrificio o si formaban parte del tratamiento de veneración a los ancestros.

De especial relevancia son unos fémures incompletos y tal vez quebrados intencionalmente, procedentes de la Tumba 7 de Monte Albán que, además de tener restos de pintura roja, presentan huellas de un corte en la porción proximal de la diáfisis. En la misma tumba se encontró un cráneo con la mandíbula de otro individuo sujetada artificialmente, al que se le hizo una oquedad en la parte superior, tapando las aperturas y los forámenes en la base mediante un soporte hecho con una pasta que incluía copal y semillas de amaranto. Además, toda la superficie exterior se decoró con mosaico de teselas de turquesa, coral y concha (Caso 1969: 61-69) (figura 14). Los fémures incompletos quizá fueron originalmente unos raspadores. De ser así, el cráneo decorado con la oquedad superior pudo ser una caja de resonancia que, junto con los fémures acanalados, se usaba como instrumento para producir un sonido distintivo en rituales funerarios como el que se ilustra en el *Códice Yuta Tnoho* (Beyer 1969; Anders, Jansen y Pérez Jiménez en *Códice Vindobonensis* 1992: 146-147).[19] Según Hernando Alvarado Tezozómoc (1975 [1878]: 434, 561), huesos acanalados de venado, llamados en náhuatl *omichicahuaztli* (*ómitl*-hueso y *chicaua*-tomar fuerza; véase Molina 1977 [1571]: 19v y 76v), se usaban como raspadores en las exequias de guerreros y gobernantes. Fray Diego Durán (1967 [1581], II: 154) también menciona este detalle, pero no especifica el origen taxonómico de los huesos. Entre los huicholes, Carl Lumholtz (1903, II: 155) registró el uso de huesos estriados de venado que se raspaban, y aclara que "se considera un acompañamiento eficaz en la canción de cacería, usándose frecuentemente ya que se piensa que el sonido engaña al venado para caer en la trampa". El argumento sobre la caza de venado como paradigma sacrificial propuesto aquí, y el dato de Alvarado Tezozómoc citado anteriormente, sugieren que los posibles raspadores y el cráneo convertido en caja de resonancia de la Tumba 7 de Monte Albán pudieron ser manufacturados con huesos de víctimas sacrificiales, y que mediante su uso en las exequias de guerreros se llamaba al venado (cautivo), implicando así una sustitución simbólica del sacrificador con el sacrificado. Además, el tratamiento del cráneo encontrado en la Tumba 7 de Monte Albán, con mandíbula de otro individuo y simulando con concha los ojos y un cuchillo de pedernal en la apertura nasal, es parecido al de los viscerocráneos mexicas que semejan rostros descarnados, algunos de los cuales se modificaron a partir de cráneos de víctimas sacrificiales sustraídos de empalizadas (Urcid 1997a; Chávez Balderas 2007:24-26).[20]

[19] En Mitla también se encontró en un contexto mortuorio tardío un raspador incompleto, y éste sí incluye la diáfisis femoral acanalada (Caso y Rubín de la Borbolla 1936: 10).

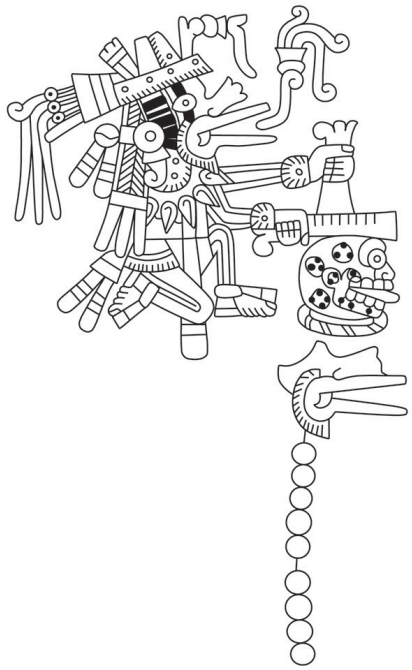
[20] La suposición de que los raspadores hechos con huesos humanos eran usados como los *omichicahuaztlis* descritos por Alvarado Tezozómoc y que podrían provenir de cautivos sacrificados no es



Fémures incompletos de una mujer adulta (izquierda y centro) y de un adolescente (derecha) que posiblemente estuvieron acanalados. Provienen de la Tumba 7 de Monte Albán (dibujo tomado de Caso 1969: 62).



Cráneo humano con mandíbula de otra persona, modificado y decorado para usarse posiblemente como caja de resonancia. Proviene de la Tumba 7 de Monte Albán (fotografía de Bob Shalkwijk).

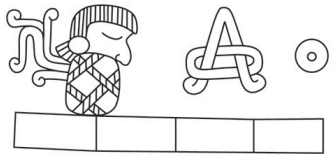


Homóplato de venado

Fémur humano acanalado

Cráneo humano como caja de resonancia

Figura 14. Huesos humanos, posiblemente de víctimas sacrificiales, convertidos en partes de un instrumento sonoro para acompañar rituales funerarios de guerreros.



Personificador del dios 9 Viento raspando huesos acanalados sobre un cráneo convertido en caja de resonancia en el contexto de un ritual funerario (*Códice Yuta Tnoho*, p. 24).

Disgregación corporal de órganos blandos y de sangre

Parte de la disgregación corporal fue la extracción del corazón. La única evidencia que hay sobre su tratamiento postsacrificial en Oaxaca proviene de las *Relaciones geográficas*, donde se describe que se ofrecía a las representaciones materiales de deidades (cuadro 2), y de los testimonios contenidos en el proceso inquisitorial contra los caciques de Yanhuitlán en 1544, donde algunos pasajes mencionan que se quemaba y que las cenizas se guardaban en envoltorios ancestrales (Jiménez Moreno y Mateos Higueras 1940: 46).

Otro componente de disgregación corporal es la sangre sacrificial. Cierta evidencia sugiere que el sangrado por asaeteamiento fue una práctica muy antigua en Oaxaca. La estatuilla de piedra verde ilustrada en la figura 15, sin procedencia conocida, pero atribuida a Oaxaca (Tozzer 1957, XI: 160), es muy semejante a otras dos encontradas en San José Mogote en un contexto fechado hacia 200 a.C.-200 d.C. (Flannery y Marcus 1996: 40, lámina XVI, 187, figura 218), una datación que concuerda con el estilo de los grabados incisos en la estatuilla. Ésta también guarda similitud con el grupo de piezas que forman una clase, de las que la estatua de Xalla, en Teotihuacan, es el ejemplo más grande. Se ha demostrado que algunas de estas representaciones aluden al sangrado por asaeteamiento (López Luján *et al.* 2004). Además, los grabados en la estatuilla atribuida a Oaxaca muestran una persona-mono que porta la representación del dios de la lluvia sobre su cabeza, blandiendo un lanzadardos y saetas. En la punta de la cola del personaje está incisa una cabeza de perfil, viendo hacia abajo y aparentemente decapitada (con tres gotas a la altura del cuello). Otro monumento más tardío procedente de San Lucas Ocotlán, en los Valles Centrales de Oaxaca, incluye la representación de un personaje con un casco chapeado que porta dardos y tiene marcas en el torso superior que sugieren heridas de las que manan chorros de sangre. Una de las pinturas en el Puente Colosal de Tepelmeme, en Coixtlahuaca, representa a un prisionero desnudo y atado que lleva heridas sangrientas en la frente y en el torso, al mismo tiempo que sale un flujo de su pene. Bajo el supuesto de que la sustancia representada es semen, semejante sobreposición simbólica aludiría a la relación entre el derramamiento de sangre y sus connotaciones como activadora o promotora de la fecundidad humana.

compartida por todos los estudiosos (véase McVicker 2005). También es importante mencionar que un vicerocráneo decorado con mosaico de procedencia desconocida y ahora en el Museo Británico (véase Pasztory 1983: 268, lámina 63) provee evidencia de otro tipo de modificación que pudo resultar de un tratamiento semejante al que describe Landa (1959: 59), quien menciona que a los restos de los señores *Cocom* "habían cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne y después aserraron la mitad de la coronilla para atrás, dejando lo de adelante con las quijadas y dientes. A estas medias calaveras suplieron lo que de carne les faltaba con cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran…"

CUADRO 2. Datos sobre sacrificio de animales, de humanos y sobre antropofagia en las *Relaciones geográficas de la Diócesis de Oaxaca* (1579-1581). La transcripción sigue el español moderno; el orden de las cabeceras se reorganizó por regiones, y los números de página en la edición de Paso y Troncoso (1905) aparecen entre paréntesis.

RG	*Sacrificio de animales*	*Sacrificio humano*	*Antropofagia*	*Observaciones*
Noroeste de Oaxaca				
Teotitlán del Camino		Sacrificaban prisioneros en los cúes sacándoles el corazón que ofrecían a los ídolos, los cuerpos los echaban del cue abajo, los vareaban y desollaban (217-218)	Lavaban la carne con agua caliente y la comían (218)	Vestían las pieles de los desollados (218). Cuando había falta de aguas, mandaban ofrecer criaturas (221)
Papalotipac	Sacrificaban perros y codornices (90)	A veces sacrificaban hombres o mujeres y niños (90)		Sacrificaban como era costumbre general en toda la tierra (90)
Cuicatlán	Sacrificaban perros, codornices, otros animales y aves (185)	Sacrificaban al demonio hombres y mujeres (185)	El gobernante comía carne de hombres y de niños y mujeres, cuando [los] mataban en las guerras (186)	Sacrificaban como era costumbre general en toda la tierra (185)
Tepeucila	Sacrificaban codornices y perros (96)	Sacrificaban hombres y mujeres y niños (95-96)		Tenían guerra con todos los pueblos de su comarca sólo a fin de cautivarse para sus sacrificios (96)
Atlatlauca y Malinaltepec		Sacrificaban esclavos o *macehuales* de la misma comunidad, sacándoles el corazón (166)	Del cuerpo hacían potajes y los comían todos los que a la fiesta se hallaban (166)	Sacrificaban al sol cuando habían de ir a la guerra (166)
Sierra Norte de Oaxaca				
Ucila	Sacrificaban una gallina, y un perro, y un gato y tomaban la sangre y la echaban sobre los ídolos (48)	Sacrificaban a una criatura que no hubiese pecado y echaban la sangre sobre los ídolos (48)	Sacrificaban esclavos comprados y se los comían (48)	Abandonaban los cuerpos muertos hasta que las auras y cuervos se los comiesen (48)

Cuadro 2. (*continuación*)

RG	*Sacrificio de animales*	*Sacrificio humano*	*Antropofagia*	*Observaciones*
Chinantla	Sacrificaban aves y papagayos (61)	En los templos sacrificaban indios tomados en guerra o comprados y en cada fiesta 20 y más (61)		
Ixtepeji	Sacrificaban y degollaban gallinas de la tierra y gallos y perros y bañaban con la sangre animal a su ídolo (17)	Sacrificaban cautivos y después de muertos les sacaban los corazones y los echaban y presentaban al ídolo y le bañaban con la sangre (18)	Cuarteaban al dicho cautivo y lo guisaban y se lo comían (18)	Sacrificaban por dios a una navaja negra grande que servía de oráculo para la guerra (17)
Mixteca Alta				
Texupa	Ofrecían perros y codornices (55)	Hacían sus sacrificios de indios en la casa del diablo (da nombres calendáricos de ancestros) (55)	Los principales comían carne humana en sus fiestas (55)	
Nochiztlan (Nochixtlán)				Tenían por dios al demonio con muchas maneras de adoración y sacrificios que hacían (208)
Tilantongo	Ofrecían a los ídolos codornices, palomas de monte, gallinas, perros y venados (74)	Sacrificaban dos o tres personas y, vivos, los abrían y les sacaban el corazón y lo ofrecían a los ídolos (74)		
Mitlatongo	Ofrecían perros, venados, palomas de monte, codornices y de todas aves (79)	Sacrificaban hombres y niños vivos sacándoles el corazón que ponían delante de los ídolos (79)		
Tamazola	Ofrecían a sus ídolos gallinas y perros (84)	Sacrificaban personas y muchachos matándolos vivos y sacándoles el corazón (84)		Tenían sus ídolos en las más altas peñas en sus ermitas (84)

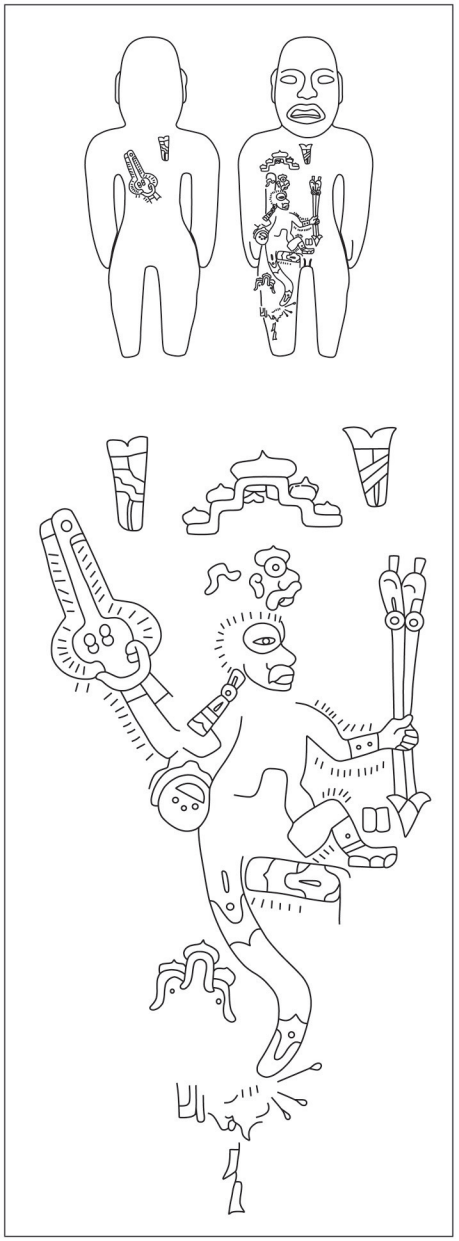
Cuadro 2. (*continuación*)

RG	*Sacrificio de animales*	*Sacrificio humano*	*Antropofagia*	*Observaciones*
Valles Centrales				
Guaxolotitlán (Huitzo)	Sacrificaban perros (198)	Sacrificaban a uno de los esclavos que traían de las guerras (198)		Sacrificaban para pedir a sus ídolos fuerza y ánimo para las guerras (198)
Taliztaca (Tlalíxtac)	Sacrificaban codornices y perrillos (179)	Sacrificaban niños y hombres (179)		
Macuilxóchitl	Sacrificaban papagayos grandes (102)			
Teotitlán del Valle		Ofrecían a los ídolos para el sacrificio a sus hijos, a los cuales mataban (106)		
Teticpac (Teitípac)	Sacrificaban perrillos (111)	Sacrificaban indios y esclavos (111)		
Tlacolula	Sacrificaban perros y gallinas (145)	Sacrificaban indios (145)		
Miquitla (Mitla)	Sacrificaban perrillos, gallinas, codornices y palomas (149)	Sacrificaban y mataban niños y hombres (149)		
Zaachila	Sin mención			
Chichicapa	Sacrificaban perros, codornices, gallinas y todos los animales que cazaban en el monte (117)	Sacrificaban los que en la guerra mataban, les sacrificaban los corazones…	…y los demás se comían (117)	
Miahuatlán	Sacrificaban codornices, perros y aves (127)	Sacrificaban personas, compraban esclavos y los sacrificaban y les abrían con unas navajas de teta a teta y les sacaban el corazón (127)	Se juntaban todos y la carne se la comían (128)	
Amatlán	Sin mención			
Sierra Sur de Oaxaca				
Coatlán	Sacrificaban perros, gallinas y codornices (134)	A los que en la guerra prendían, la mayor parte sacrificaban y sacaban el corazón (134)		Aprendieron la costumbre de sacrificar de los habitantes de la Mixteca Alta (134)

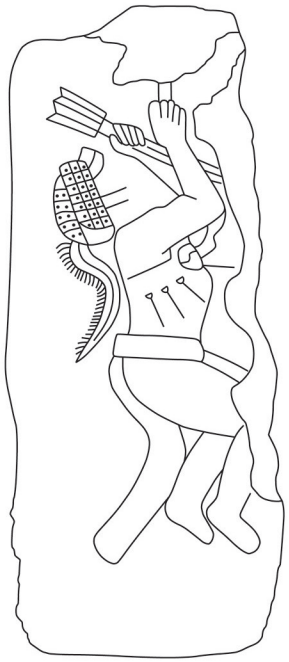
Cuadro 2. (*continuación*)

RG	*Sacrificio de animales*	*Sacrificio humano*	*Antropofagia*	*Observaciones*
Ocelotepeque	Sacrificaban codornices y venados y lo demás que en los montes cazaban (138)	Sacrificaban criaturas e indios e indias que en las guerras prendían, sacándoles el corazón (138)	Y la carne se comían con mucho regocijo (139)	Poníanlos en una piedra que tenían como altar y encima de ella derramaban sangre (139). Enviaban presentados niños y niñas a *Moteuczoma* y esclavos para sacrificar (140, nota 2)
Costa de Oaxaca				
Xuchitepec (Suchixtépec)	Sin mención			
Tonameca		Solían sacrificar indios que prendían en la guerra (243)		
Pochutla	Ofrecían codornices y otras aves y animales (239)	Algunas veces solían sacrificar indios que prendían en la guerra, o esclavos que compraban para ello, sacándoles el corazón (239)	Comían las carnes de los indios que sacrificaban (239)	Hacían los sacrificios humanos con navajones de pedernal (239)
Guatulco (Huatulco)	Ofrecían la sangre de aves y animales (235)	Algunas veces solían sacrificar hombres que prendían en la guerra y otros esclavos que compraban para ello, ofreciendo la sangre y los corazones al ídolo (235)		
Istmo de Tehuantepec				
Nexapa				Hacían sacrificios, pero no es explícito si eran violentos, de animales y/o humanos (34). Peñas donde antiguamente sacrificaban (36)

Figura 15. Sangrado por asaeteamiento en Oaxaca.



Figurilla de piedra verde de procedencia desconocida en Oaxaca y ahora en el Museo Peabody de la Universidad de Harvard.



Prisionero asaeteado. Monumento 1 de San Lucas Ocotlán (300-600 d.C.). (Dibujo basado en una fotografía cortesía de Gonzalo Sánchez).



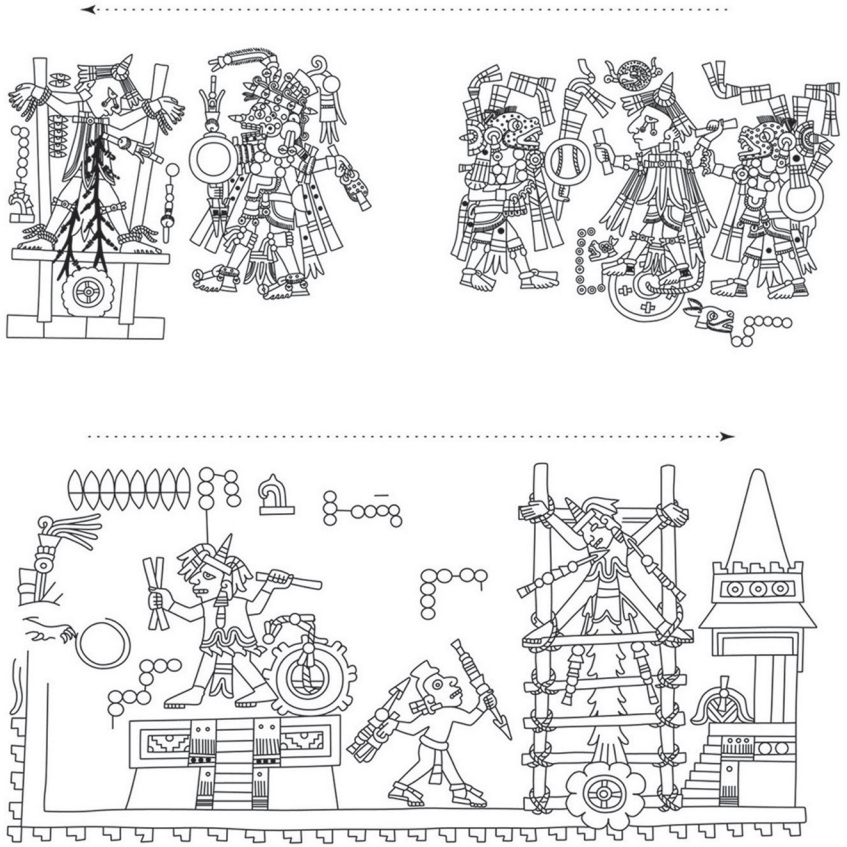
Prisionero atado con heridas sangrantes. Pintado en el Puente Colosal cercano a Tepelmeme de Morelos (600-800 d.C.).

Escenas en los códices *Tonindeye* e *Iya Nacuaa* no sólo ligan el combate gladiatorio como preámbulo al sangrado por asaeteamiento, sino que aluden al derramamiento de la sangre sacrificial sobre espejos adivinatorios (Taube 1988), lo que genera un ciclo entre el ofrecimiento de sangre de cautivos y los oráculos de guerras futuras (figura 16).[21] Otras escenas en los códices de *Tutepetongo* y *Tepeucila* (en Van Doesburg 2001, II: 42-41, 36-35, 57-58, 59-62), igualmente establecen una secuencia que incluye primero escenas de guerra (denotando la captura de prisioneros), sigue con el ritual de los Voladores, y culmina con el sangrado por flechado (personas-águila que descienden, flechan a la víctima, le extraen el corazón y luego lo ofrecen al Sol). Hay, además, relaciones textuales que permiten situar la práctica del ritual de los Voladores y del sangrado por asaeteamiento en los Valles Centrales de Oaxaca antes del contacto español, si no es que ya entrado el periodo colonial. El diccionario español-zapoteco de Córdova (1987: 26, 298v) incluye términos y expresiones para el lanzadardos (amentar, amento), el ritual del Volador (palo con el que vuelan los indios), y el cadalso (palo para asaetear).

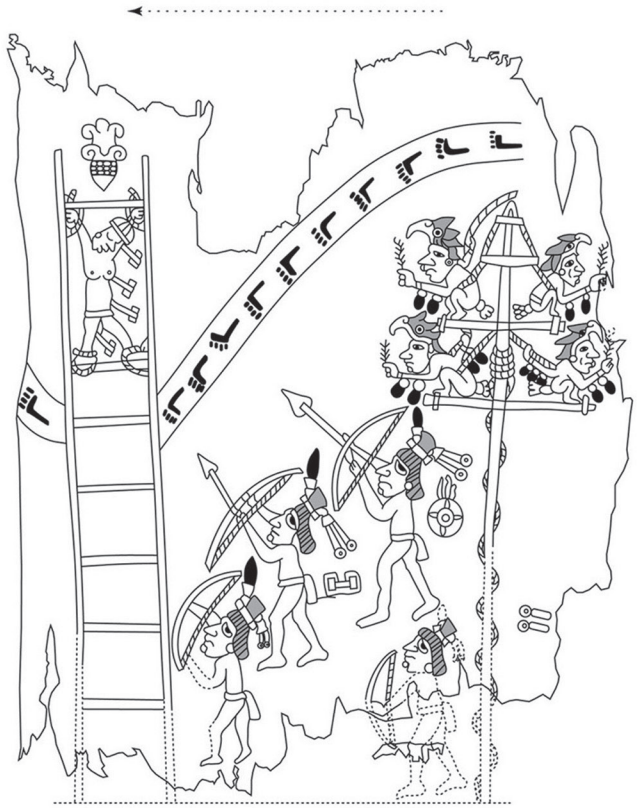
Algunos estudios sobre sacrificio, como el de William Robertson Smith (1969) y los de Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (1989), ponen énfasis en el aspecto culinario del ritual, al destacar la comensalía como fenómeno social integrador y la comunión entre sacrificador y la divinidad. Ya comenté anteriormente sobre el ofrecimiento simbólico de cabezas decapitadas dentro de platos culinarios. Aunque en Oaxaca (por ejemplo en Yucuita y Yucuñudahui) algunos depósitos óseos con marcas de exposición al fuego y huellas de corte se han tomado como evidencia de sacrificio y canibalismo (Spores 1984: 24, 35-36), estas interpretaciones no están sustentadas en análisis tafonómicos de los restos humanos. Referencias textuales a la comensalía de víctimas sacrificiales humanas provienen de varias de las *Relaciones geográficas* de 1580 que mencionan la antropofagia (cuadro 2) (Isaac 2002). Aunque estas descripciones fueron mediadas a través de una visión española y podrían tomarse como relatos distorsionados, postular una concepción cultural de personas dividuales nos obliga a distanciarnos de los valores occidentales repulsivos hacia el canibalismo, valores basados en una experiencia individualista del ser. Jonathan Friedman (1991), por ejemplo, argumenta que el canibalismo puede tomarse como un acto esencialmente holista que no se reduce al consumo puramente nutricional. Mediante la antropofagia se transfieren esencias, propiedades, elementos y flujos dividuales.

[21] Sin duda los rituales presacrificiales, como el combate gladiatorio y el sangrado por asaeteamiento o flechado conllevaban muchas cargas semánticas, pero desde un punto de vista fisiológico, debieron incrementar en la víctima el ritmo cardiaco, la presión sanguínea y su debilitamiento físico, facilitando la extracción del corazón y produciendo copiosa sangre durante el clímax sacrificial.

Figura 16. Combate gladiatorio, ritual de los Voladores, asaeteamiento o flechado y derramamiento de sangre en espejos adivinatorios



Escenas en el *Códice Tonindeye*, pp. 83-84 (arriba) e *Iya Nacuaa*, p. 10 (abajo) en las que 8 Venado y sus aliados luchan en combate gladiatorio y asaetean a los sobrinos del primero, llamados 6 Casa y 10 Perro. La sangre derramada en el ritual de asaeteamiento escurre sobre espejos adivinatorios.



Escenas del ritual de los Voladores y sangrado por flechado en el *Códice Tutepetongo*, p. 10. El ritual subsecuente de cardioectomía queda implicado por la representación del signo 'corazón' arriba de la víctima.

La noción de comunidad

El modelo de Hubert y Mauss distingue los conceptos de sacrificador y sacrificante, es decir, el primero es el que ejecuta el acto sacrificial; el segundo es quien se beneficia de la ofrenda. Aunque en algunos casos sacrificador y sacrificante podrían ser una misma persona, hay razones para postular que en la antigua Mesoamérica el beneficio esperado de la ofrenda humana era para grupos corporativos o comunidades enteras. Así, el sacrificador fungía como sustituto de grupos sociales. En el caso de Oaxaca, esto resulta evidente en los testimonios incluidos en el proceso inquisitorial de Yanhuitlán, donde algunos testigos claramente indican que la elite gobernante bajo acusación practicaba el sacrificio humano en beneficio de la comunidad, específicamente para pedir a la divinidad por la salud y la fertilidad agrícola (Jiménez Moreno y Mateos Higueras 1940: 45). No obstante, ese acto mediador del sacrificador legitimaba, y por ende perpetuaba, relaciones desiguales de poder.[22] En el contexto de la guerra, la captura de prisioneros y su inmolación debió ser un proceso que reforzaba internamente identidades corporativas, comunitarias o hasta de agregados de comunidades.

¿Hay evidencia en Oaxaca de que el sacrificante no era la comunidad, sino grupos corporativos privilegiados? Esta pregunta nos remite al asunto sobre la supuesta práctica del sacrificio humano como parte de los comportamientos mortuorios zapotecas. Para dar cuenta de los depósitos funerarios en tumbas, los cuales la mayoría de las veces consisten en restos óseos de varios individuos ya revueltos y de uno o dos entierros en posición anatómica, Alfonso Caso (1933: 645; 1942: 36) propuso un modelo de entierros dobles, es decir, una primera inhumación seguida de la exhumación una vez secos los huesos, para reenterrarlos en tumbas (entierros secundarios) en compañía de víctimas sacrificadas (entierros primarios). Sin embargo, la formación de los depósitos funerarios en tumbas zapotecas puede interpretarse sin asumir la práctica de enterramientos dobles ni de la ocurrencia del sacrificio humano (Urcid 2005: 28-43), pero se advierte que el diccionario de Córdova (1987: 367v, 292, 277v) tiene varias entradas reveladoras: “sacrificar hombre o mujer al señor o señora que se morian para enterrarlos con ellos”; “ombres dos que enterrauan muertos con el señor quando moria y con la señora dos mugeres”; “mugeres que enterrauan dos con la señora quando se moria para que alla la siruiese, Y matauanlas primero”. Estos datos sugieren la práctica del sacrificio humano sólo en las exequias de líderes de los grupos corporativos supremos en el sistema social regional. Hasta ahora no se ha encontrado evidencia osteológica de muerte violenta en las tumbas más elabora-

[22] El trabajo de Carlos Javier González incluido en este volumen demuestra el aspecto promocional, individual y grupal (*calpulli*) —lo que implica diferenciación social—, en el contexto de los sacrificios ejecutados durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli*.

das, aunque varias criptas, que evidentemente alojaron restos de miembros de grupos corporativos poderosos, se han encontrado casi vacías.[23]

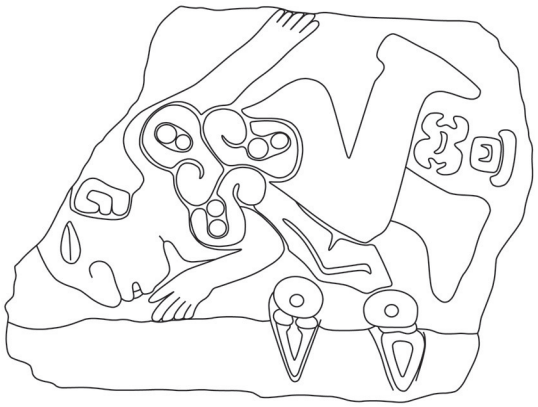
No obstante, es posible suponer que las figuras políticas supremas a quienes se les ofrendaban sacrificios humanos como parte de los rituales funerarios eran concebidas como representantes de comunidades o de unidades políticas, y que en su papel de ancestros, el sacrificante último sería la comunidad y no personas específicas.

El sacrificio y la noción de lugar

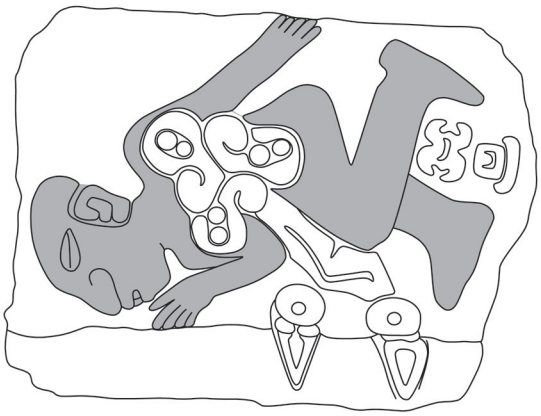
El *locus* sacrificial debió marcar en el paisaje la consagración de lugares, la anamnesia o conmemoración a perpetuidad del sacrificante/sacrificador, del sacrificado y de la divinidad, lo que a su vez debió promover la producción de identidades y de una memoria social. Localidades como cuevas, cuerpos de agua, cimas de cerros, así como lugares con un ambiente creado (muchas veces mimético, por ejemplo, pirámide = cerro), seguramente constituyeron redes de diversa escala que permitían la articulación social itinerante o circuitos rituales calendáricamente prescritos. Dependiendo del poder y prestigio de entidades políticas, y de su habilidad de enmarcar ese poder dentro de proposiciones sagradas, dichos circuitos formarían la base de peregrinaciones micro y macro regionales a lugares sacros, donde se desplegaba la teatralidad del sacrificio. En los códices de la Mixteca Alta, ciertas representaciones de sacrificio humano registran la captura y ejecución de rivales políticos (Byland y Pohl 1994: 164), lo que implica que la realización pública de la inmolación enmascaraba actos en beneficio de la comunidad con maniobras de poder y legitimación.

El marcador de lugar sacrificial más antiguo que se conoce en Oaxaca incluye el Monumento 3 de San José Mogote. Aquí no es posible justificar con detalle la propuesta sobre el contexto original del monumento que se ilustra en la figura 17. Basta comentar que, independientemente del debate sobre su fechamiento (hacia 600 a.C. según Flannery y Marcus 1990: 42-50, 2003: 11803; entre 200 a.C. y 200 d.C. de acuerdo con Cahn y Winter 1993), el monolito —aunque encontrado *in situ*—

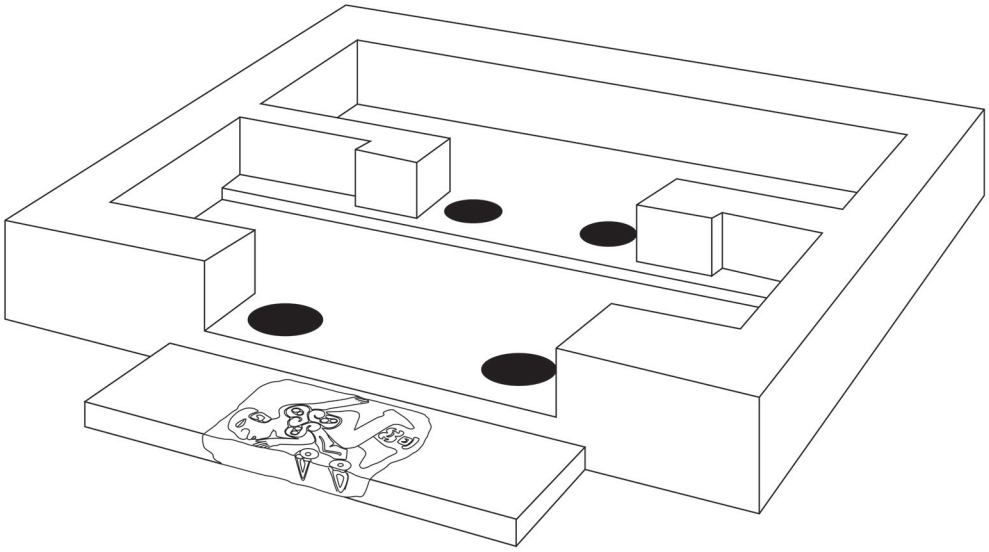
[23] Méndez (1986b: 15 y 16) reporta haber encontrado la osamenta de un individuo en la Tumba 5 del cerro de la Campana, inmediatamente detrás y recargada contra la gran lápida que sellaba la entrada a la cripta, "del cual, por el análisis de los elementos existentes en el interior de la tumba, inferimos que fue enterrado vivo". Esta interpretación —que trata de dar cuenta de la condición fragmentada de las pocas ofrendas que había en la tumba como resultado de un acto de desesperación de la víctima enterrada viva— no está fundamentada en un análisis óseo y es contraria a las expresiones lexicográficas documentadas por Córdova, donde explícitamente se menciona la muerte de la víctima antes de enterrarla. Además, dicha interpretación implicaría que el esqueleto estaba en posición anatómica, algo que no es evidente en una fotografía de la entrada (Méndez s/f: figura 3).



Estado incompleto en el que se encontró el monumento.



Reconstrucción hipotética del monumento.



Recreación hipotética del contexto original del monumento.

Figura 17. Monumento 3 de San José Mogote, su contexto original hipotético y su comparación con el monumento mexica de Coyolxauhqui.



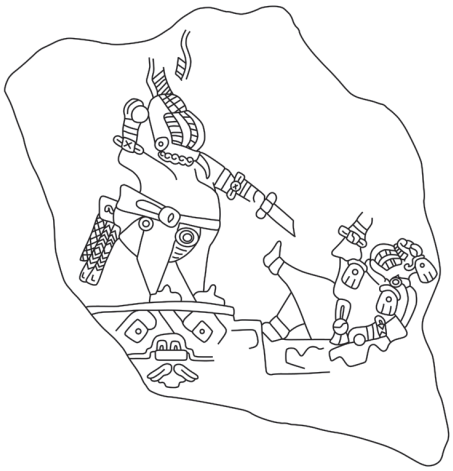
Versión reconstruida del monumento circular de Coyolxauhqui asociado al recinto de Huitzilopochtili en la etapa constructiva IVb del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan.

debió haberse reutilizado, ya que le falta una porción en el lado izquierdo. La iconicidad del grabado parece directa: una persona con los ojos cerrados y con el signo 'corazón' en el pecho del que mana un flujo de sangre que termina en dos gotas que se desbordan hacia uno de los cantos del monolito. El glifo 'corazón' está marcado en cada uno de sus tres lóbulos con la representación de una nariguera, una convención gráfica que conlleva la noción de "precioso". El monolito, en vez de haberse colocado primariamente en un tránsito secundario sobre la Plataforma 1, y debido a la centralidad religiosa, económica y política del sacrificio humano en la ideología, debió estar asociado originalmente a un templo para marcar el lugar donde se ejecutaba la inmolación humana o ciertas transformaciones post-sacrificiales de las víctimas. Así, la piedra sería semejante en su función al monumento circular mexica de la Coyolxauhqui. Las posturas corporales similares en ambas representaciones tal vez denoten la caída de escalinatas, replicando gráficamente parte del tratamiento de las víctimas después del sacrificio.

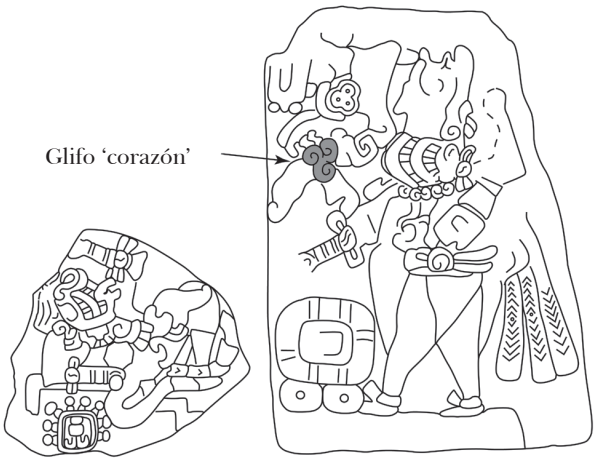
En Oaxaca también hay evidencia de que los pasajuegos eran parte del escenario donde se actuaba el drama sacrificial. La evidencia más antigua, aunque indirecta, es la representación de al menos dos programas narrativos sobre el juego de pelota en Dainzú. Uno de los programas, en la cima del cerro, se comentó bajo el rubro del supuesto desplegado público de cabezas decapitadas. El otro, que tampoco se erigió en un pasajuego, sino en una plataforma basal que tiene un conjunto palaciego y administrativo (el edificio A-sub), comparte una escena sacrificial similar al del otro: un jugador victorioso con pelota en mano parece señalar con un cuchillo al perdedor, que cae sobre sus espaldas frente a él (figura 18). La escena del edificio A-sub incluye el glifo 'corazón' junto a una voluta del habla asociada al sacrificador. Ambas escenas también guardan un parecido cercano con el grabado en el Monumento 27 de El Baúl, Guatemala, aunque este último es temporalmente más tardío.

Otra evidencia contextual, aunque indirecta, sobre los pasajuegos como lugares relacionados con el sacrificio humano, proviene del Juego de Pelota en la plaza principal de Monte Albán (figura 19). Hoy día uno de los principales accesos que los visitantes tienen es por una rampa en la esquina noreste de la plaza, pero, al menos durante el apogeo de la gran urbe, esa esquina estaba cerrada por la intersección de la Plataforma Norte y el pasajuego. A unos cuantos pasos, y directamente enfrente del Juego de Pelota, adosado al muro basal de la Plataforma Norte, hay un pequeño recinto cuyas jambas y dintel están grabados, y dentro del recinto —empotrado en el muro— estaba otro monolito grabado con una narrativa similar a la del panel suroeste en el pasajuego sur del Tajín (Urcid 1997b: 48-50). En ambos casos la escena muestra a un personaje en posición supina y, frente a él, parado, a un personaje vestido de ave. Varios autores (García Payón 1961: 450-452; Kampen 1972: 49, 55; Wilkerson 1984: 121; Ladrón de Guevara

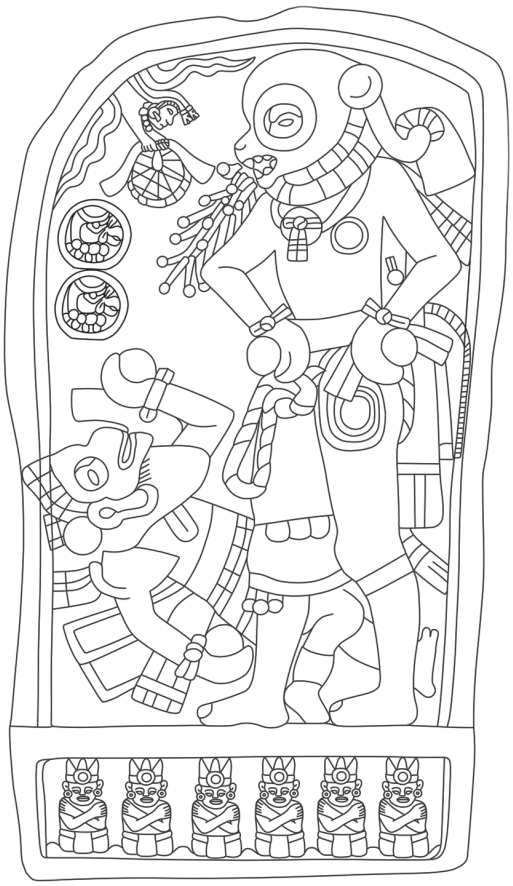
Figura 18. Alusión al sacrificio humano en escenas del juego de pelota.



Roca natural preparada y grabada en la cima del cerro Dainzú.



Monumentos 1 y 3 del Edificio A-sub de Dainzú que, reordenados, forman una escena de sacrificio similar a la que está en la cima del cerro.



Un gobernante llamado 2 Zopilote derrota en el juego de pelota a un prisionero e invoca a un ancestro (personaje arriba a la izquierda) para pedir agua/sangre (chaquiras tubulares y redondas que salen de su boca). Monumento 27 de El Baúl, Costa Pacífica de Guatemala, *ca.* 700 d.C.

2005: 86, 175, y en este volumen) han considerado que el personaje recostado en la escena del Tajín es la víctima sacrificial, pero el monumento de Monte Albán, el cual incluye a la derecha la representación de un personaje en posición de humillación, deja claro que la persona en postura supina —en este caso un gobernante llamado 5 Caña— lleva a cabo un ritual preparatorio del sacrificio y emula una postura similar a la de los personajes representados en las piedras sacrificiales y ofrendadoras, comúnmente llamadas *chacmooles*. Si esta interpretación es correcta, tendríamos otra instancia de sustitución simbólica, esta vez entre sacrificador y sacrificado, en la que el primero asume el papel del segundo.

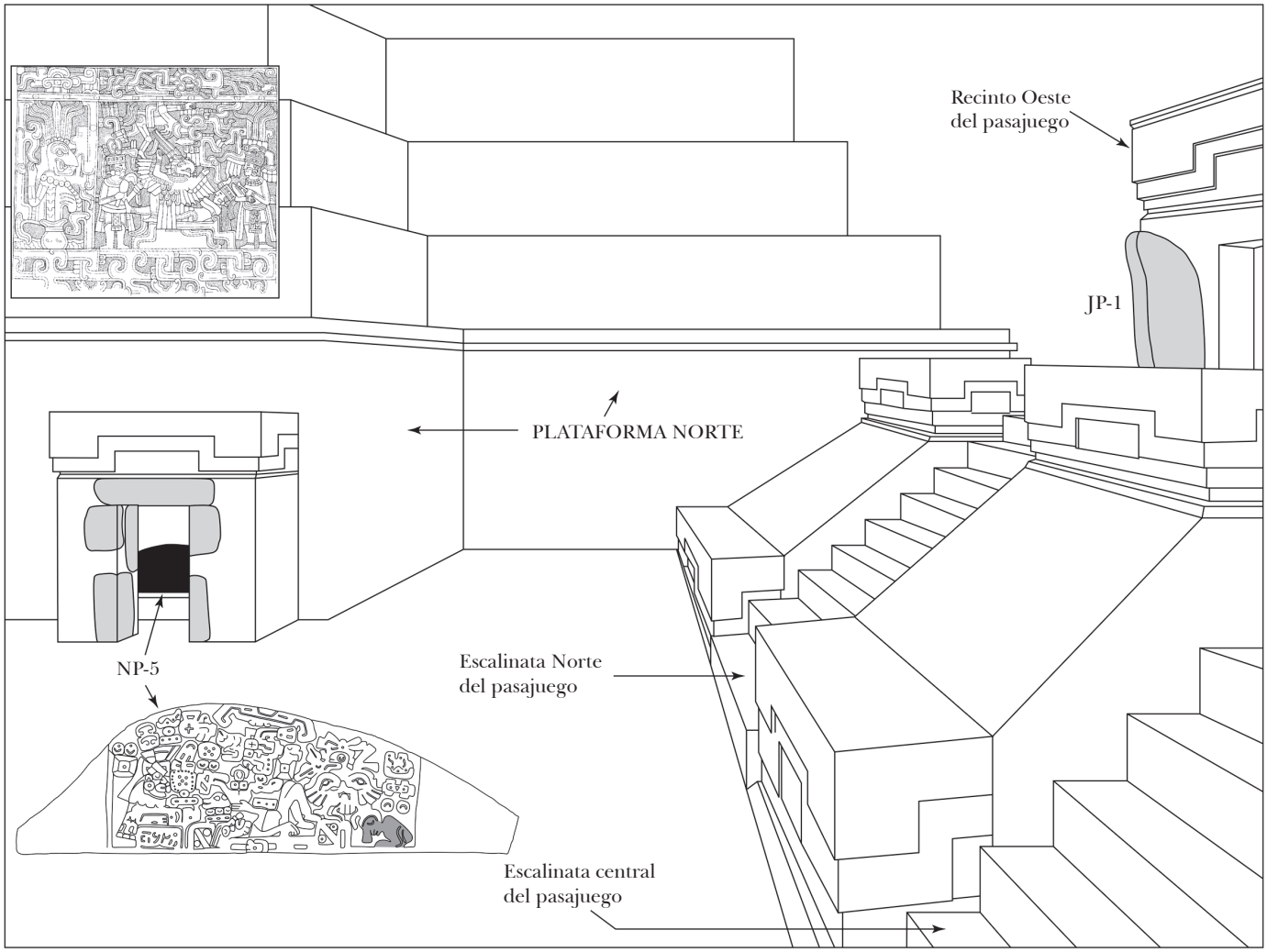


Figura 19. Programa narrativo asociado al pasajuego en la esquina noreste de la plaza principal de Monte Albán y comparación del Monumento NP-5 con el panel suroeste del Juego de Pelota Sur del Tajín (arriba, izquierda; dibujo tomado de Kampen 1972: figura 21).

Se conocen en Oaxaca dos monumentos que igualmente nos remiten a lugares de sacrificio, aunque no es posible constatar con precisión sus contextos primarios. Uno es un monumento documentado en 1898 por Eduard Seler en el Conjunto C de Guiengola, Tehuantepec, encontrado frente a la estructura principal que cierra por el este el conjunto y situado cerca del centro de la plaza (figura 20). El monolito representa a un lagarto bicéfalo (metáfora visual de la tierra), y su altura aproximada de 55 centímetros, así como una pequeña base circular al centro de su superficie superior, lo hacen análogo a los *chacmooles* (López Austin y López Luján 2001). El diccionario de Córdova (1987: 314v, 99, 305), además de incluir el término en zapoteco para designar la piedra sacrificial (*Quìe tiye*) y una expresión que alude a la práctica del sacrificio en templos sobre plataformas piramidales (“Cu- donde sacrificauan antiguamente, era como tumulo de piedra

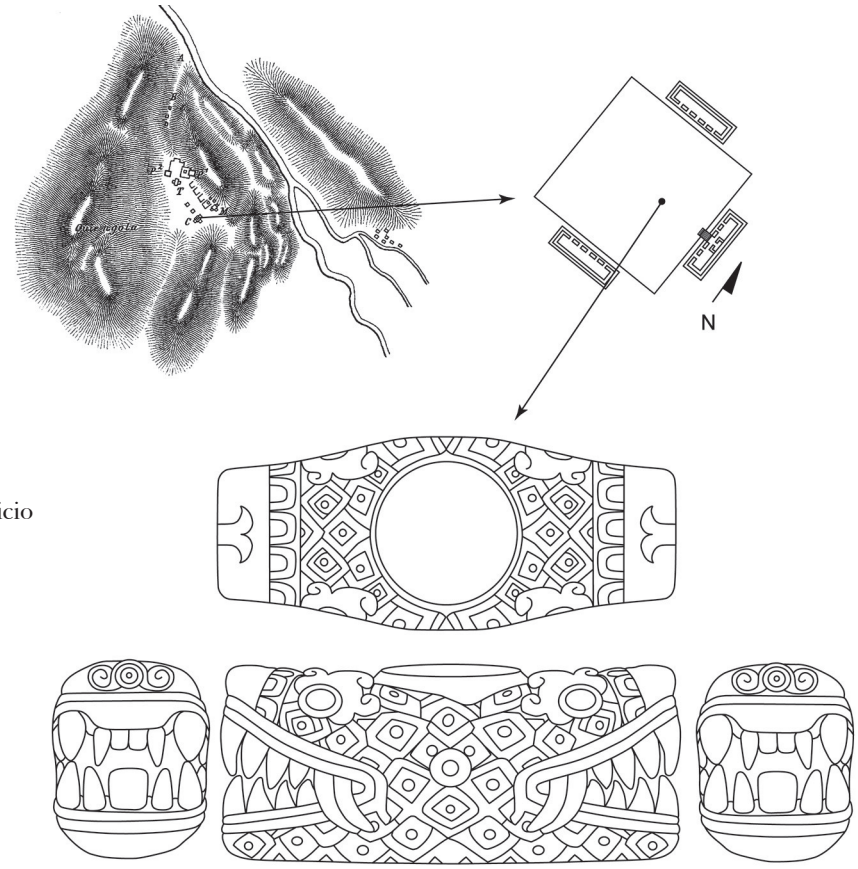
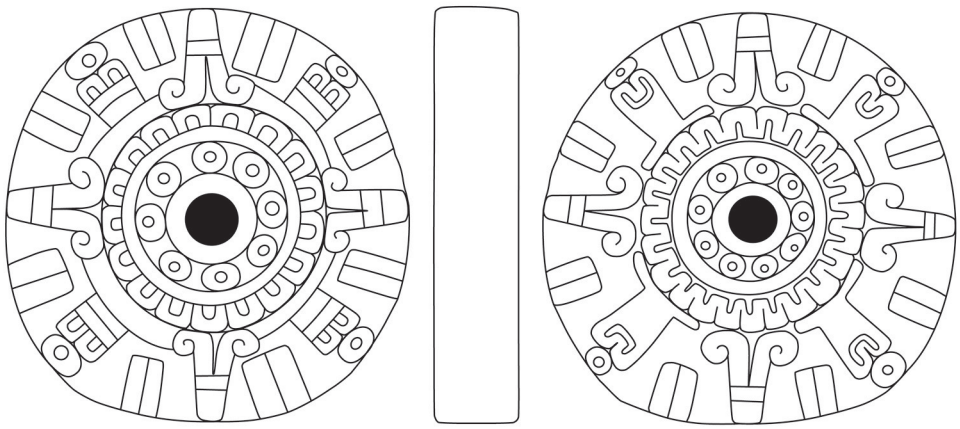


Figura 20. Otras piedras de sacrificio procedentes de Oaxaca.

Piedra de sacrificio encontrada en el Conjunto C de Guiengola. El monumento, ahora incompleto, se exhibe en la sala Oaxaca del Museo Nacional de Antropología (plano del Cerro Guiengola tomado de Seler 1991b: 105).



Temalácatl-Cuauhxicalli grabado en sus dos caras, procedente del cerro de las Juntas, Quiotepec, y ahora en el Convento de Cuilapan, Oaxaca (diám. 86 cm, grosor 18 cm; perforado al centro por ambos lados). El dibujo reconstruye secciones de los grabados ya erosionadas.

a do subian por escalones, y alli matauan los hombres que sacrificauan"), incluye otra expresión que se refiere al "patio de la casa del demonio donde sacrificauan en medio, en vn tumulo de piedra".

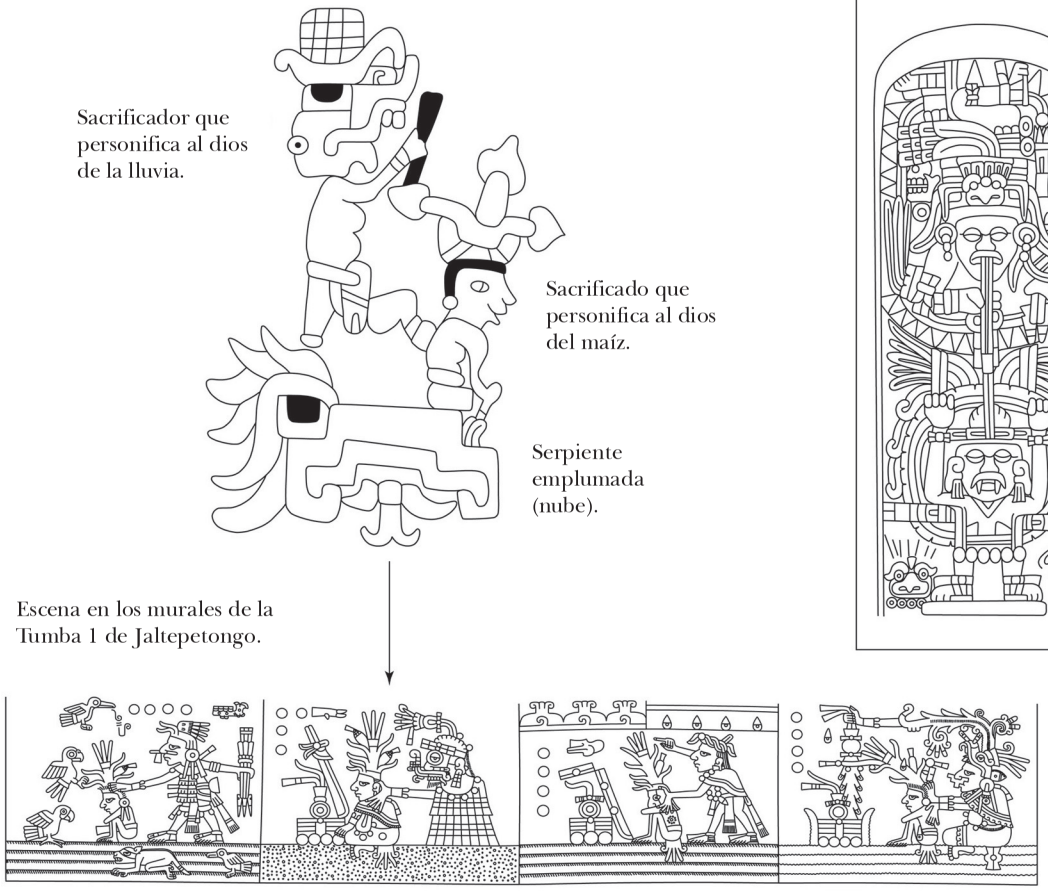
Otro monumento sacrificial, procedente del cerro de las Juntas, Quiotepec, en la Cañada de Cuicatlán, es un disco pétreo grabado en sus dos superficies principales con imaginería solar (Martínez Gracida 1986: 15). Su similitud con las piedras donde se llevaba a cabo el combate gladiatorio representado en los códices *Tonindeye* e *Iya Nacuaa* permite inferir su función (figura 16). Su singularidad, en contraste con los *temalácatl-cuauhxicalli* mexicas, es que está grabado por ambos lados con una imaginería similar.

El sacrificio y la noción de divinidad

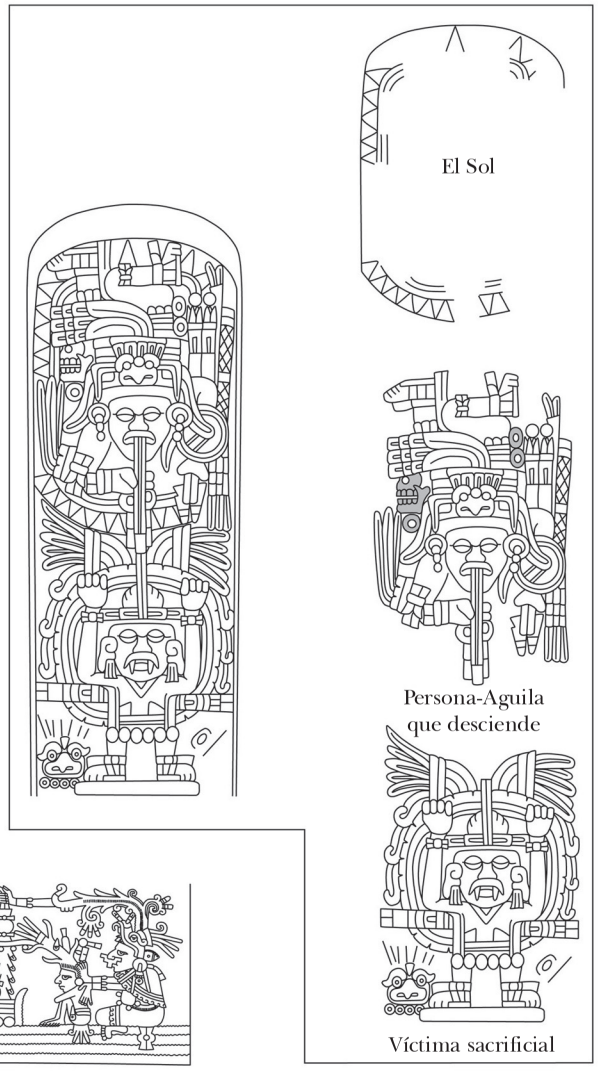
Abordar el tema de la religión en el suroeste de Mesoamérica está fuera del propósito de este trabajo, pero me remito aquí a considerar las relaciones diádicas entre sacrificador ↔ divinidad, y entre sacrificado ↔ divinidad generadas por el modelo de Hubert y Mauss. Hay ejemplos gráficos en el registro arqueológico de la región que recurren a sustituciones en las que el sacrificador o el sacrificado personifican a la divinidad (figura 21). En uno de estos ejemplos, pintado en los murales de la Tumba 1 de Jaltepetongo, un personificador del dios de la lluvia aparece en el acto de iniciar la decapitación —con una navaja de obsidiana— de otro que personifica al dios del maíz. Esta escena guarda un paralelo estrecho con una sección del *Códice Tezcatlipoca,* que trata sobre los augurios asociados a la siembra, cuidado y cosecha del maíz (*Códice Fejérváry-Mayer* 1994: 33-34). El otro ejemplo, grabado en un lanzadardos, alude al ritual de los Voladores y muestra una escena de sangrado por asaeteamiento. Un personaje llamado 3 Muerte, con insignia de águila en su tocado, desciende con un lanzadardos, pero con la saeta del sacrificio en su boca, una sobreposición simbólica que equipara beber la sangre derramada con su ofrecimiento al Sol. Abajo está representada la víctima amarrada al cadalso y asaeteada, y en el plano posterior un gran espejo para la adivinación. La víctima, tal vez identificada por su nombre calendárico (¿numeral?-Búho) personifica a la deidad de la lluvia. Los dos ejemplos podrían tomarse como modelos paradigmáticos: uno, el del sacrificio divino para dar de comer a los humanos; el otro, como la instauración del sacrificio por el dios Sol y la diosa Agua.

Considerar la cacería como un paradigma sacrificial en Mesoamérica también nos confronta con otra sustitución: la del venado por el dios solar. En este contexto es importante considerar los varios relatos registrados etnográficamen-te en Oaxaca sobre el origen del Sol y la Luna (Bartolomé 1984). En ellos, situados

Figura 21. Sacrificadores y sacrificados que personifican a la divinidad.



Augurios sobre el cultivo del maíz en el *Códice Tezcatlipoca*, pp. 33-34.



Sección infero-posterior de un lanzadardos de procedencia desconocida, ahora en el Museo de Historia Natural de Florencia, Italia.

siempre en un tiempo primigenio, dos gemelos matan "al esposo-venado de su madre adoptiva" (Bartolomé 1984: 4). Al venado lo cazan, lo dividen, lo rostizan y se lo comen, y a la anciana madre adoptiva, tejedora, la matan o violan después de darle de comer la carne del venado sin que ella lo sepa. Es después de estos actos que los hermanos, a veces marcados genéricamente como niña-niño, desarrollan varios actos de creación antes de ascender al cielo como el Sol (masculino) y la Luna (femenino). A pesar de las variaciones en estos relatos, todos tienen una estructura común en la que, a final de cuentas, son las divinidades mismas las que proveen el ejemplo del sacrificio, las que instauran su práctica. Luego entonces, la divinidad también es, siguiendo el modelo de Hubert y Mauss, el sacrificante, pues es la o el beneficiario del acto sacrificial.[24]

Conclusión

La aplicación del modelo estructural de Hubert y Mauss a los datos disponibles sobre el sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica permitió revelar su carácter fundamentalmente sustitutivo. Como subterfugio en el momento culminante de la sacralización, el sacrificador se convertía simbólicamente en ego alterno, o se sustituía por el sacrificado mismo (convirtiendo el acto sacrificial en autoinmolación), o se apropiaba de la esencia de la divinidad para aceptar el sacrificio. El sacrificado, a su vez, adoptaba el papel de la divinidad, o viceversa (tornando el acto sacrificial en un divinicidio). Enmarcar la discusión alrededor de las nociones de persona, del cuerpo, de la comunidad, del lugar y de la divinidad, igualmente permitió abordar su polisemia: el sacrificio como promotor de identidades sociales ancladas a un paisaje, como instigador de desigualdad intracomunitaria, como generador de competencia entre comunidades, como instrumento de legitimación sociopolítica intra e intercomunitaria, y como escenificación teatral reproductora de memoria social. Una sustitución simbólica recurrente es entre la caza del venado y la toma del cautivo, imbuyendo en la víctima cargas afectivas que —a través de la disgregación corporal— extendían espacial y temporalmente la sacralización del acto de inmolación.

Una última consideración aborda la crítica posmodernista a las varias teorías antropológicas sobre el sacrificio, incluyendo la de Hubert y Mauss. Aunque su mo-

[24] Un pasaje en una versión chinanteca del relato sobre el origen del Sol y la Luna incluye un mitema de un águila roba-come-niños presente en otros relatos. Alicia Barabas (2003: 93) propone que el "episodio puede ser leído como una metáfora de un nuevo ciclo del mundo, que cancela la práctica sacrificial del tiempo oscuro inicial". Esta interpretación no se opone a la presente exégesis sobre la reinstauración de otro paradigma sacrificial por parte de los gemelos. Como comenta Michael Lambek (2007: 27), el sacrificio puede concebirse como ejemplar de "inicios", es decir, puntos de partida que eventualmente conllevan reinicios.

delo ha servido en este trabajo como un hilo entretejedor para dar cuenta de múltiples sustituciones y significados, éste predica una economía de deudas y créditos entre el sacrificante y la divinidad. Dennis Kennan (2005: 1) argumenta que, por su naturaleza, "el sacrificio debe ir más allá de cualquier cálculo o deseo de recompensa para no concebirlo como un acto egoísta (es decir, como un sacrificio no genuino). El sacrificio debe ser necesariamente por nada, un sacrificio sin razón, sin meta alguna". Tal vez, entonces, el suicidio es el único verdadero sacrificio, pero de ser así, no habría ritual y, por ende, vida social.

Bibliografía

Alvarado Tezozómoc, Hernando
1975 [1878] *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, núm. 61).

Anderson, James, E.
1967 "The Human Skeletons", en Douglas S. Byers (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley*. *Environment and Subsistence*, Austin, University of Texas Press, vol. 1, pp. 91-113.

Barabas, Alicia
2003 "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* México, inah (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), vol. 1, pp. 39-124.

Bartolomé, Miguel
1984 *El ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*, Oaxaca, Centro de las Culturas Oaxaqueñas/inah, Centro Regional de Oaxaca.

Baudez, Claude
2007 "El juego de balón con bastones en Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, vol. XV, núm. 86, pp. 18-25.

Bawden, Garth
1996 *The Moche*, Cambridge, Blackwell.

Bernal, Ignacio
1958 *Exploraciones en Cuilapan de Guerrero, 1902-1954*, México, inah-Dirección de Monumentos Prehispánicos (Informes, núm. 7).

_____ y Andy Seuffert
1979 *The Ballplayers of Dainzu*, Graz, adv.

Beyer, Hermann
1969 [1933]"Una representación auténtica del uso del *omichicahuaztli*", *El México Antiguo*, tomo XI, pp. 541-545.

Boone, Elizabeth H. (ed.)
1984 *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Braniff, Beatriz y Marie-Areti Hers
1998 "Herencias chichimecas", *Arqueología*, núm. 19, pp. 55-80.

Brown, Betty Ann
1984 "Ochpaniztli in Historical Perspective", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 195-210.

Burgoa, fray Francisco de
1934 [1674]*Geográfica descripción*, 2 vols., México, Publicaciones del Archivo General de la Nación.

Burkert, Walter
1983 [1972]*Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Meter Bing (trad.), Berkeley, University of California Press.

Byland, Bruce y John Pohl
1994 *In the Realm of 8 Deer: The Archaeology of the Mixtec Codices*, Norman, University of Oklahoma Press.

Cahn, Robert y Marcus Winter
1993 "The San José Mogote Dancer", *Indiana*, vol. 13, pp. 39-64.

Carrasco, Pedro
1999 *The Tenochca Empire of Ancient Mexico: The Triple Alliance of Tenochtitlan, Tezcoco, and Tlacopan*, Norman, University of Oklahoma Press.

Caso, Alfonso
1933 "Las tumbas de Monte Albán", *Anales del Museo Nacional de Arqueología*, vol. 8, núm 4, pp. 641-648.
1935 *Las exploraciones en Monte Albán. Temporada 1934-1935*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Publicación núm. 18).
1939 "Resumen del informe de las Temporadas en Oaxaca, durante la 7ª y la 8ª Temporadas (1937-1938-1938-1939)", *XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 2, pp. 159-187.
1942 *Culturas mixteca y zapoteca*, México, Departamento de Asuntos Indígenas, Biblioteca del Maestro (Ediciones Encuadernables El Nacional, t. 1 de la serie Culturas Precortesianas).
1964 *Interpretación del Códice Selden 3135 (A.2)*, México, sma.
1969 *El Tesoro de Monte Albán*, México, sep, Memorias del inah, núm. 3.

Caso, Alfonso y Daniel Rubín de la Borbolla
1936 *Exploraciones en Mitla*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (núm. 21).

Códice Fejérváry-Mayer
1994 *El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Nuttall
1992 *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Selden 3135
1964 Alfonso Caso (ed.), México, SMA.

Códice Vindobonensis
1992 *Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), México, ADV/FCE.

Córdova, fray Juan de
1987 [1578] *Vocabulario en Lengua Çapoteca*, edición facsimilar, México, INAH/Ediciones Toledo.

Cortés Vilchis, Marisol y Alicia Herrera Muzgo
s.f. "Exploraciones arqueológicas en el Edificio J", en Marcus Winter (coord.), *Informe Final Salvamento Arqueológico Carretera Oaxaca-Istmo: Tramo 190-210, Jalapa del Marqués*, Oaxaca, Centro INAH Oaxaca (en preparación).

Chávez Balderas, Ximena
2007 *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, <http://www.famsi.org/reports/05054es/index.html>.

Christensen, Alexander F. y Marcus Winter
1997 "Culturally Modified Skeletal Remains from the Site of Huamelulpan, Oaxaca, Mexico", *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 7, pp. 467-480.

Davies, Nigel
1984 "Human Sacrifice in the Old World and the New: Some Similarities and Differences", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 211-224.

Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant
1989 *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Paula Wissing (trad.), Chicago, The University of Chicago Press.

Donnan, Christopher B.
1997 "Deer Hunting and Combat: Parallel Activities in the Moche World", en Kathleen Berrin (ed.), *The Spirit of Ancient Peru: Treasures of the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*, Nueva York, Thames and Hudson, pp. 51-59.

Durán, fray Diego
1967 [1581] *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Porrúa.

Flannery, Kent V. y Joyce Marcus
1976 "Evolution of the Public Building in Formative Oaxaca", en Charles E. Cleland (ed.), *Cultural Change and Continuity: Essays in honor of James Bennet Griffin*, Nueva York, Academic Press, pp. 205-221.
1983 "The Growth of Site Hierarchies in the Valley of Oaxaca: Part I", en Kent V. Flannery y Joyce Marcus (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*, Nueva York, Academic Press, pp. 53-64.
1990 "Borrón y cuenta nueva: Setting Oaxaca's Archaeological Record Straight", en Joyce Marcus (ed.), *Debating Oaxaca Archaeology*, Ann Arbor, University of Michigan, pp. 17-69.
1996 *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*, Londres, Thames and Hudson.
2003 "The Origin of War: New ^{14}C dates from Ancient Mexico", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 100, núm. 20, pp. 11801-11805.

Fowler, Chris
2004 *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*, Londres, Routledge.

Fowler, Melvin L. y Richard S. MacNeish
1972 "Excavations in the Coxcatlan Locality in the Alluvial Slopes", en Richard MacNeish (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley. Excavations and Reconnaissance*, Austin, University of Texas Press, vol. 5, pp. 219-340.

Friedman, Jonathan
1991 "Consuming Desires: Strategies of Selfhood and Appropriation", *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 2, pp. 154-163.

García Payón, José
1961 "Ensayo de interpretación de los bajorrelieves de los cuatro tableros del Juego de Pelota Sur del Tajín, Veracruz", *El México Antiguo*, vol. 9, pp. 445-458.

Garibay, Ángel Ma., K. (ed.)
1996 *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (Sepan Cuantos, núm. 37).

Gaxiola González, Margarita
1984 *Huamelulpan: un centro urbano de la Mixteca Alta*, México, INAH (Colección científica).

Graulich, Michel
2000 "Aztec Human Sacrifice as Expiation", *History of Religions*, vol. 39, núm. 4, pp. 352-371.

Hill, Erica
2003 "Sacrificing Moche Bodies", *Journal of Material Culture*, vol. 8, núm. 3, pp. 285-299.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
1964 [1898] *Sacrifice: Its Nature and Functions*, W.D. Halls (trad.), Chicago, The University of Chicago Press.

Isaac, Barry L.
2002 "Cannibalism among Aztecs and their Neighbors: Analysis of the 1577-1586 Relaciones geográficas for Nueva España and Nueva Galicia Provinces", *Journal of Anthropological Research*, vol. 58, pp. 203-224.

Jay, Nancy
1992 *Throughout Your Generations Forever: Sacrifice, Religion, and Paternity*, Chicago, Chicago University Press.

Jiménez Moreno, Wigberto y Salvador Mateos Higuera
1940 *Códice de Yanhuitlan*, México, Museo Nacional, sep-inah.

Joyce, Arthur
1998 "Los orígenes del sacrificio humano en el periodo formativo en Mesoamérica", en Kenneth Hirth y Ann Cyphers (eds.), *Ideología, política y sociedad en el periodo Formativo*: *ensayos en homenaje al doctor David C. Grove*, México, unam-iia, pp. 393-424.

Kampen, Michael
1972 *The Sculptures of El Tajin, Veracruz, Mexico*, Gainesville, University of Florida Press.

Keenan, Dennis K.
2005 *The Question of Sacrifice*, Bloomington, Indiana University Press.

Ladrón de Guevara, Sara
2005 *Imagen y pensamiento en El Tajín*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Lambek, Michael
2007 "Sacrifice and the Problem of Beginning: Meditations from Sakalava Mythopraxis", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 13, pp. 9-38.

Landa, fray Diego
1959 [*ca.* 1560] *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel María Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Leigh, Howard
1961 "Head Shrinking in Ancient Mexico", *Science of Man*, vol. 2, núm. 1, pp. 4-7.

Lévi-Strauss, Claude
1966 *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press.

Linné, Sigvald
1934 *Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico*, Estocolmo, Victor Pettersons Bokindustri AB/The Etnographical Museum of Sweden (New Series, núm. 1).

López Austin, Alfredo
1996 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, unam-iia (Serie Antropológica, núm. 39).
2004 "La composición de la persona en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, pp. 30-35.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
2001 "El chacmool mexica", *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien* (homenaje a Georges Baudot), vols. 76-77, pp. 59-84.

López Luján, Leonardo, Laura Filloy, Barbara Fash, William L. Fash y Pilar Hernández
2004 "La destrucción del cuerpo: el cautivo de mármol de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, pp. 54-59.

Lumholtz, Carl
1903 *Unknown Mexico: A Record of Five Years' Exploration among the Tribes of the Western Sierra; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., Londres, MacMillan.

MacNeish, Richard S.
1962 *Second Annual Report of the Tehuacan Archaeological-Botanical Project*, Andover, Robert S. Peabody Foundation for Archaeology.

MacNeish, Richard S. y Ángel García Cook
1972a "Excavations in the Locality of the El Riego Oasis", en Richard S. MacNeish (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley. Excavations and Reconnaissance*. Austin, University of Texas Press, vol. 5, pp. 14-65.
1972b "Excavations in the Lencho Diego Locality in the Dissected Alluvial Slopes", en Richard S. MacNeish (ed.), *The Prehistory of the Tehuacan Valley. Excavations and Reconnaissance*. Austin, University of Texas Press, vol. 5, pp. 66-136.

Martínez Gracida, Manuel
1986 *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*, Oaxaca, Gobierno del Estado de Oaxaca, ilustraciones selectas, vols. 2, 4 y 5 de su obra inédita.

Matos Moctezuma, Eduardo
1984 "The Templo Mayor of Tenochtitlan: Economics and Ideology", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks. pp. 133-164.

McVicker, Donald
2005 "Notched Human Bones from Mesoamerica", *Mesoamerican Voices*, vol. 2, pp. 77-103.

Méndez M., Enrique
1986a "La zona arqueológica de Huijazoo y su Tumba 5", *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, núm. 7, pp. 78-81.
1986b "Descubrimiento de la Tumba 5 de Huijazoo", *Antropología*, nueva época, núm. 9, pp. 14-16.
s/f Breve descripción de la zona arqueológica de Huijazoo, México, INAH (Archivo de Monumentos Prehispánicos), trabajo inédito.

Molina, fray Alonso de
1977 [ca. 1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), México, Porrúa.

Moser, Christopher, L.
1973 *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 11).

Motolinía, fray Toribio
1969 [*ca.* 1565] *Historia de los Indios de la Nueva España: Relación de los Ritos Antiguos, Idolatrías y Sacrificios de los Indios de la Nueva España, y de la Maravillosa Conversión que Dios en ellos ha obrado*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, Porrúa (Sepan Cuantos, núm. 129).

Orr, S., Heather
1997 "Power Games in the Late Formative Valley of Oaxaca: The Ballplayer Carvings at Dainzu", Austin, Department of Art History-University of Texas at Austin, tesis doctoral inédita.

Paso y Troncoso, Francisco del
1905 "Relaciones geográficas de la Diócesis de Oaxaca", *Papeles de la Nueva España*, Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Segunda Serie, Geografía y Estadística, tomo IV.

Pasztory, Esther
1983 *Aztec Art*, Nueva York, Harry N. Abrams.

Peterson, David, A.
1992 "Zapotec Systems", *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, vol. 18, pp. 3-13.

Pijoan Aguadé, Carmen María y Josefina Mansilla Lory
en prensa "Decapitación infantil en Tehuacán, Puebla", en Carmen Ma. Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva Tafonómica 2*, México, INAH.

Pohl, John
1994 *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, 46).

Robertson Smith, William
1969 [1889] *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*, Nueva York, Ktav.

Sahagún, fray Bernardino de
2000 [1577] *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), México, Conaculta.

Saville, H. Marshall
1922 *Turquoise Mosaic Art in Ancient Mexico*, Nueva York, Contributions from the Museum of the American Indian/Heye Foundation, vol. VI.

Schele, Linda
1984 "Human Sacrifice among the Classic Maya", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 7-48.

Schmidt, Peter, Mercedes de la Garza y Enrique Nalda (eds.)
1998 *Maya*, México, Bompiani/cnca-inah.

Smith, Brian K. y Wendy Doniger
1989 "Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification", *Numen*, vol. 36, núm. 2, pp. 189-224.

Smith, Jonathan Z.
1987 "The Domestication of Sacrifice", en Robert G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, Standford University Press, pp. 191-205.

Seler, Eduard
1991a [1896] "Archaeological Results of my First Trip to Mexico", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, traducido bajo la supervisión de Charles P. Bowditch, Culver City, Labyrinthos, vol. 2, pp. 155-202.
1991b [1896] "The Ruins on Quiengola", en Frank E. Comparato (ed.), *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, traducido bajo la supervisión de Charles P. Bowditch, Culver City, Labyrinthos, vol. 2, pp. 103-111.

Spencer, Charles
1982 *The Cuicatán Cañada and Monte Albán: A Study of Primary State Formation*, Nueva York, Academic Press.

Spencer, Charles y Elsa Redmond (eds.)
1997 *Archaeology of the Cañada de Cuicatlán, Oaxaca,* Nueva York, American Museum of Natural History (Anthropological Papers, 80).

Spores, Ronald
1984 *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, University of Oklahoma Press.

Sugiyama, Saburo
1989 "Burials dedicated to the old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico", *American Antiquity*, vol. 54, núm. 1, pp. 85-106.
2005 *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, Nueva York, Cambridge University Press.

Sugiyama, Saburo y Leonardo López Luján
2007 "Dedicatory Burial/Offering Complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan: A Preliminary Report of 1998-2004 Explorations", *Ancient Mesoamerica*, vol. 18, pp. 127-146.

Taube, Karl
1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", en Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin (eds.), *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press, pp. 331-351.

Tozzer, M. Alfred
1957 *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice*, Cambridge, Harvard University, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology (Memoirs, XI-XII).

Urcid, Javier
1983 "The Tombs and Burials from Lambityeco: A Prehispanic Community in the Valley of Oaxaca, Mexico", Cholula, Universidad de las Américas, Departamento de Antropología, tesis de maestría inédita.
1994 "Notes on a Carved Human Cranium", Seattle, Department of the Treasury, United States Customs Service, Office of Enforcement, reporte inédito para evaluar un caso de presunto tráfico ilegal de antigüedades prehispánicas de México.
1997a "Convenio con la Madre Tierra: la muerte ritual entre los mexica", propuesta de investigación inédita para analizar restos sacrificiales asociados al Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan.
1997b "La escritura zapoteca prehispánica: un milenio de registros históricos", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 26, pp. 42-53.
1998 "Codices on Stone: The Genesis of Writing in Ancient Oaxaca", *Mexican Codices and Archaeology, Indiana Journal of Hispanic Literatures*, núm. 13, pp. 7-16.
2001 *Zapotec Hieroglyphic Writing*, Washington, Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 34).
2005 The Zapotec Scribal Tradition: Knowledge, Power and Memory in Ancient Oaxaca, <http://www.famsi.org/zapotecwriting/>.
2006 "Oracles and Warfare: The Role of Pictorial Narratives in the Early Development of Monte Albán", manuscrito inédito.

Van Doesburg, Sebastian
2001 *Códices cuicatecos Porfirio Díaz y Fernández Leal. Edición facsimilar, contexto histórico e interpretación*, México, Miguel Ángel Porrúa/Gobierno del Estado de Oaxaca-Secretaría de Asuntos Indígenas.

Wilkerson, S. Jeffrey K.
1984 "In Search of the Mountain of Foam: Human Sacrifice in Eastern Mesoamerica", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 101-132.

Wilkinson, Richard, G.
1997 "Human Skeletal Remains from La Coyotera", en Charles C. Spencer y Elsa M. Redmond (eds.), *Archaeology of the Cañada de Cuicatlán, Oaxaca*, Nueva York, American Museum of Natural History (Anthropological Papers, 80), appendix B, pp. 614-620.

Winter, Marcus y Javier Urcid
1990 "Una mandíbula grabada de la Sierra Mazateca, Oaxaca", *Notas Mesoamericanas*, vol. 12, pp. 39-49.

La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya

Stephen Houston y Andrew Scherer

En inglés, el verbo *to finish off* ("ultimar") resuena en todos los aspectos del sacrificio humano, de una aguda terminación de la vida, envuelta en las corrientes de miseria y pérdida. No obstante, el evento de terminar una vida, de quitar su sentido de voluntad, pasa por alto las sutilezas de las creencias y prácticas mayas, especialmente de la época clásica y en la parte central del área maya, una zona fructífera para la integración de los datos escritos, exhibidos y osteológicos de los sacrificios humanos. En este ensayo recopilaremos los datos más recientes sobre estas ofrendas en el Petén y sus cercanías a través del tiempo. Hasta el momento, se encuentran dispersos, con pocos vínculos establecidos entre la evidencia gráfica y los restos óseos que provienen de los contextos arqueológicos. Por lo tanto, intentaremos detectar los temas principales en la imaginería y, a la vez, comparar dichos datos con los patrones evidentes (si bien discutibles) en la osteología de las tierras bajas mayas al sur de la península yucateca. El objetivo es contribuir a la discusión panmesoamericana de las ofrendas más dramáticas que los seres humanos pueden ofrecer.

Textos, imágenes

Los estudios analíticos del sacrificio humano se concentran en varias obras, incluso en un ensayo perspicaz de David Stuart (2003) y otro de utilidad de Linda Schele (1984), así como en las bienvenidas aportaciones que han salido en un libro editado por Vera Tiesler y Andrea Cucina (2007; véase especialmente Vail y Hernández 2007, también Baudez 2000, 2004). El punto clave es situar la acción de "ultimar" personas en dos modelos de creencia, los dos difundidos a través de Mesoamérica. El primero enfatiza que el sacrificio humano no representa un acto singular —un momento vivo y el siguiente rotundamente muerto—, sino un proceso de cambio y transformación, con antecedentes y resultados específicos. Un fin corresponde a un principio; un momento particular implica un antecedente y sus etapas siguientes. El segundo intercala el sacrificio en un contexto de "remplazo" y de "poderhabiente" para los que ejercen el sacrificio. En otras palabras,

cada sacrificio señala el aplazamiento de un sacrificio por otro, con base en el concepto maya de *k'ex*, "sustituto" o "cambio", un medio de suavizar las fuerzas del inframundo u otros poderes sobrenaturales por un tipo de "engaño ritual", si ésta no es una descripción anacrónica (Taube 1994: 669-671). Al final de su vida, cada persona tiene que someterse a las fuerzas, las fauces, que anhelan su cuerpo. El *k'ex* asegura, al menos por un tiempo, que la ofrenda se demore. De manera convincente, John Monaghan (2000: 37-38) subraya la importancia de la "comida" en Mesoamérica y de entidades en orden de rapiña, que comen y dan comida, en un ciclo de hambre abrumador, un apetito que nunca se satisface, que requiere alimentarse con sangre, hueso y cuerpos sustanciales (véase también la aportación valiosa de Nájera Coronado 1987).

La manera de extinguir la vida física no parece muy al azar: el sufrimiento de los cautivos de guerra en los contextos mayas clásicos representa, es de suponer, un tipo de ofrecimiento especial por medio de los gritos de agonía, a la vez que una forma de imponer un estado de deshonra y una prueba de resistencia honorable, según los recursos emocionales de la víctima (Houston *et al*. 2006: 221-222, figuras 6.14, 6.19, 6.21). Varios vasos del Clásico representan actos de apedreamiento, cabellos entiesados por la sangre, cuerpos empapados con fluidos de la cabeza, parte del cuerpo que produce cantidades copiosas de sangre (figura 1, K6674, K7516). En las tierras bajas mayas, algunas imágenes del siglo VII constituyen plena evidencia del acto de evisceración, como en un grafito de Tikal (figura 2, Orrego Corzo y Larios Villalta 1983: lámina 8b; véase Coe 1973: lám. 33; Schele 1984: figura 4). Este modo de matar puede ser un proceso lento y penoso, con pocos daños a los huesos que pueden servir más tarde como objetos rituales (véase más abajo).

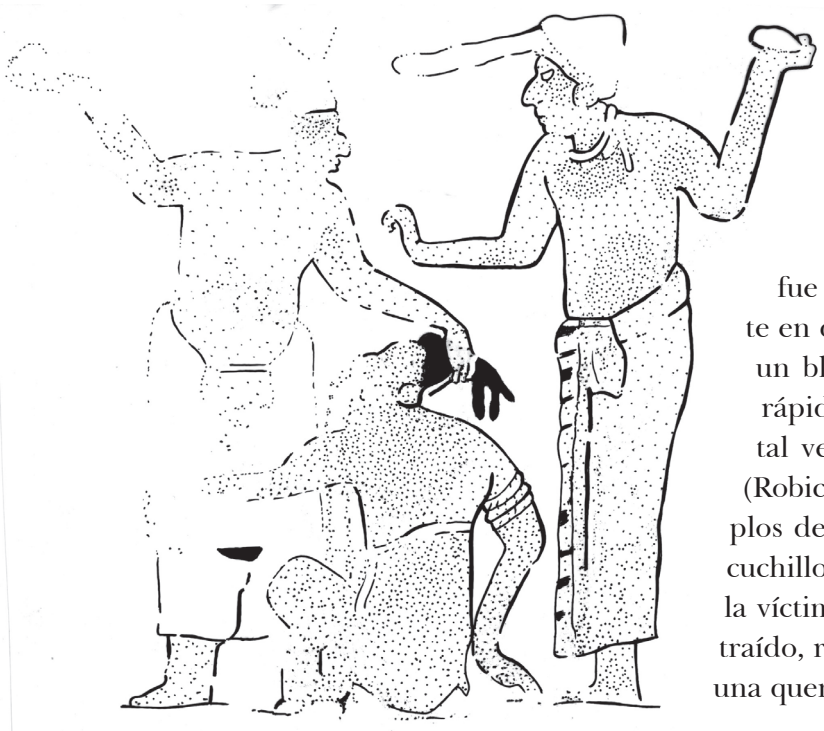


Figura 1. Tortura con piedras (K7516). Dibujo de Stephen Houston.

El rito más espectacular de los mayas fue la extracción del corazón, probablemente en dos etapas: la ubicación de la víctima sobre un bloque de piedra o madera, y una incisión rápida entre las costillas para llegar al objetivo, tal vez una variante de la operación del tórax (Robicsek y Hales 1984: 80-84). Algunos ejemplos de Piedras Negras, Guatemala, muestran un cuchillo con nudos de papel y penacho de plumas; la víctima sacrificial, con su corazón tal vez ya extraído, reclinada encima de un bulto de papel para una quema de ofrenda (Maler 1901-1903: lám. 20).

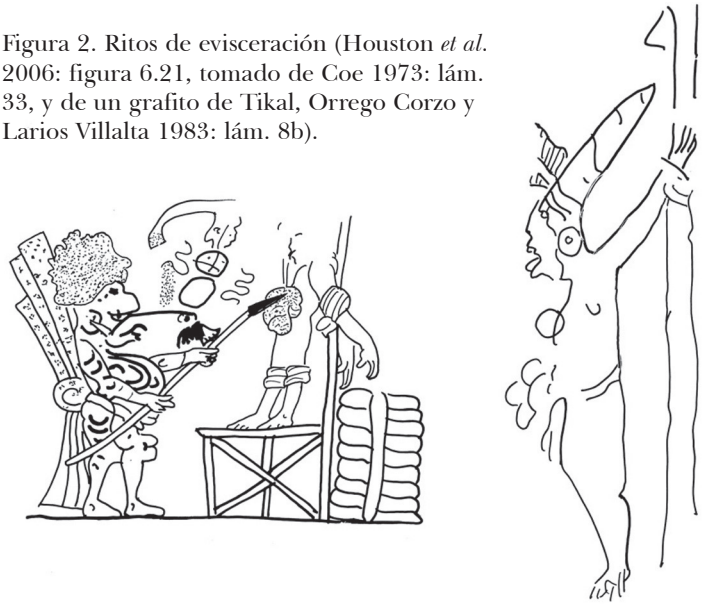


Figura 2. Ritos de evisceración (Houston *et al.* 2006: figura 6.21, tomado de Coe 1973: lám. 33, y de un grafito de Tikal, Orrego Corzo y Larios Villalta 1983: lám. 8b).



Figura 3. Niño con señas de extracción de corazón (Museo Popol Vuh). Fotografía de Stephen Houston.

El tamaño reducido de los personajes suscita la posibilidad de ofrendas de jóvenes o infantes, cuyos pechos se abren con mayor facilidad por su índole cartilaginosa. Por tanto, hay una serie de imágenes con infantes en platos, cuyos pechos muestran un pequeño corte sobre el corazón (*e.g.*, el famoso plato del "Popol Vuh", figura 3, K3395). Pero no todas son simples representaciones. En 1985, como miembro del Proyecto Caracol, en Belice, Stephen Houston excavó una cripta reutilizada con al menos 25 individuos, donde encontró el cuerpo de un neonato encima de un plato (Chase y Chase 1987: 38).

A propósito, es notable la presencia del fuego en escenas de niños, tal como en un mural de una jamba de Tohcok, Campeche (Proskouriakoff 1965: figura 13), así como otra en la Estela 3 de Yaxhá, Guatemala (figura 4, Grube 2000: figura 205, dibujo de Ian Graham). La primera imagen traza la forma de un cuerpo encima de un incensario, atados de leña con cabeza *ajaw* que corresponden al signo para las casas de los fundadores de las dinastías, principalmente aquellas vinculadas con la preeminente ciudad de Teotihuacan (Stuart 2000: 492-493, figura 15.22; es posible que el texto de Tohcok se refiera a una entidad sobrenatural de Teotihuacan, el *18 ubaah *chan* [Taube 2000: 281]). La segunda ilustra los vestigios de un cuerpo humano en un plato sostenido por palos en forma de cruz. De arriba caen granos de incienso, *ch'aaj* en el idioma ch'oltiano de la mayoría de los textos clásicos; desde abajo ascienden nubes de fuego. Por medio del signo para "madera", *te'*, inscrito al lado del rasgo, se indica que el plato también se quemará.

Un vaso documentado por Justin Kerr explica el contexto mítico de estos hechos históricos (figura 5, K1645). Dos personajes suplicantes, el primero quizás atado como cautivo, al menos colocado en una postura sumamente incómoda,



Figura 4. Estela 3 de Yaxhá, Guatemala, que muestra un andamio con sacrificio por fuego. Dibujo de Ian Graham.

enfrenta a dos bultos con cabezas de dioses, una escena que aparece en otros vasos, aunque con diferentes fechas y otros acompañantes (K1081, K1813). El verbo "nacer", *sihyaj*, sugiere que Chahk, el dios de la lluvia, y el llamado dios de "Pax" son recién nacidos. En el vaso K1645, los suplicantes son *ch'ajoomtaak*, "los que esparcen incienso". El primer personaje lleva los atributos del *ch'ajoom*, "esparcidor de incienso", incluso una diadema distintiva y un vestido de hojas secas (Looper 2003: figura 1.18b, c). Los dos suplicantes ofrecen a los bultos entronizados un objeto denominado como "su pie", *yook*, tal vez en referencia al andamio de madera que sobresale en la estela de Yaxhá. El nexo con los incendios se aclara con la presencia del incensario atrás del andamio. A diferencia de otros niños sacrificados, el infante parece estar vivo.

Como en varias sociedades mesoamericanas, la imagen de un acto sobrenatural puede funcionar como un modelo básico para los ritos dinásticos. Hay un paralelo en la evidencia del sacrificio por fuego, una tortura con fines mortales, aplicado por un dios a la espalda de otro (Grube 2000: 263-264; Martin y Grube 2000: 82). Es probable que una figurilla violenta de un cautivo, con un cinturón de leña en su espalda y las vísceras ya extraídas, ilustre la conclusión de dicho rito, aunque en este caso dirigido a un personaje histórico (Schele y Miller 1986: lám. 94). En un vaso con rito de tortura, un dios joven —parte de un conjunto de cuatro jóvenes, los *4 te'xib*—, castiga con una antorcha (*puluyi*) al dios solar en su aspecto felino (véase también Bernal Romero 2008). Por su parte, una escultura en Toniná, Chiapas, exhibe un cautivo histórico, Yaxahk, señor de Anaayte', que posee los mismos atributos de felino, aparentemente como una réplica del mismo acto de violencia (Miller y Martin 2004: figura 54). Otra representación dinástica, en la Estela 35 de Naranjo, Guatemala, presenta al rey del sitio en el mismo papel de torturador, con el cautivo a su lado, quien mira al fuego que lleva el rey (Martin y Grube 2000: 82). La muerte por fuego se registra en varios vasos del Clásico, incluida una pieza de Dumbarton Oaks en la cual dos jóvenes acercan antorchas a un cautivo atado como animal, en una especie de jaula o andamio (K2781, Taube 1988: 334, figura 12.3). Como parte del rito, tal vez como alternativa o antecedente, se incluye el acto brutal de amontonar piedras encima del dios felino, también por los *4 te'xib*, principalmente representado por un joven solitario (K4118). Sin embargo, no hay datos históricos que correspondan a ese ritual. Lo notable es el papel de los jóvenes en la serie de mitos, lo

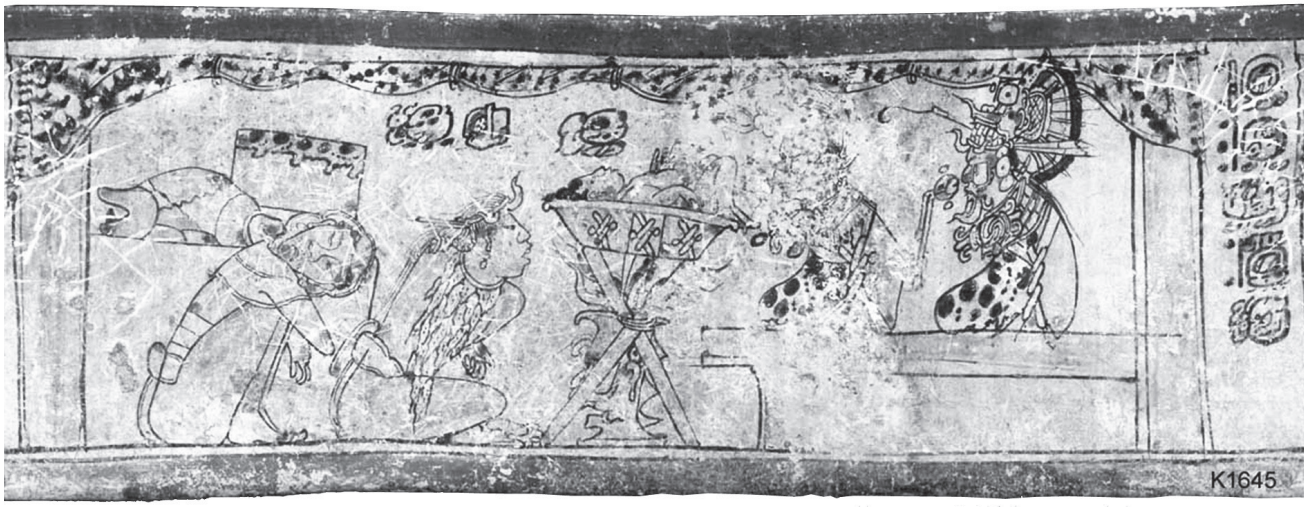


Figura 5. Escena de sacrificio de un niño, contexto sobrenatural (K1645). Fotografía cortesía de Justin Kerr Associates.

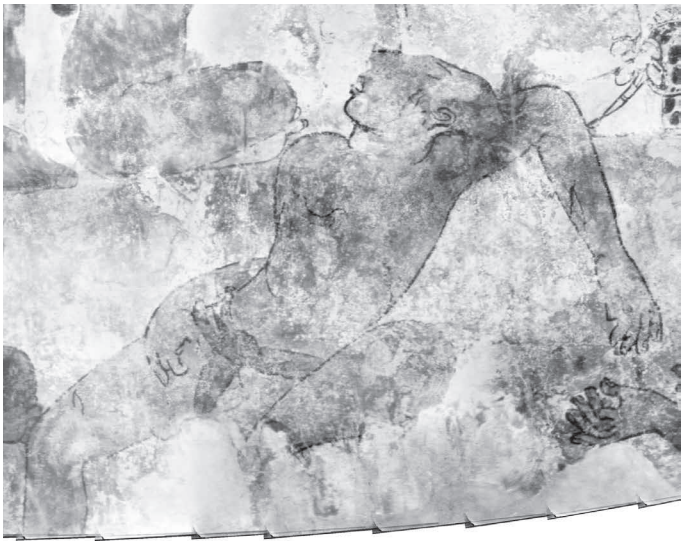
que sugiere que las víctimas sacrificiales, en la sociedad clásica en particular, se dividían tanto por edad como por posición social.

Volviendo al tema de los corazones, un glifo para esta parte del cuerpo, *-ohl*, "adentro, corazón", es precisamente la representación de un tamal, el alimento diario de los mayas del Clásico, pues la tortilla es aparentemente una introducción culinaria tardía (Houston *et al*. 2006: 36, figura 1.37; Taube 1989). Además, la comida básica del dios solar fue el corazón humano, por lo cual parece predecible la referencia al consumo de "tamales" —es decir, corazones— en el Altar G de Copán, Honduras (una escultura clásica del Baluarte San Miguel, Campeche, sin procedencia, muestra a un cautivo encima de un rasgo que David Stuart ha identificado como un metate simbólico, figura 6 [comunicación personal, 2007]). Dicho monumento, al este del sitio, describe la acción de "comer" del dios solar. Un rasgo singular fue el hallazgo en las proximidades de metates de tamaño reducido, como si fuese el lugar de preparación de algún antojito sobrenatural (Houston *et al*. 2006: 123, figura 3.21). La presencia de infantes encima de platos, especialmente en contextos de *way* o coesencias de gobernantes mayas, indica que se trata de una "comida" especial (Houston *et al.* 2006: figura 3.18). Por lo general, la comida de los *way* era de naturaleza muy distinta a la de los seres humanos, con énfasis en manos, ojos, huesos y, en este caso, los suaves cuerpos de los niños. La carne torturada, lacerada por lanzas y puntas de piedra, se refleja en las representaciones de dichas heridas, con atención especial a los cortes de la piel: el cuerpo del cautivo reclinado en el Cuarto 2 de los murales de Bonampak, Chiapas,



Figura 6. Cautivo encima de "metate", procedencia desconocida, Museo Baluarte San Miguel, Campeche. Fotografía de Stephen Houston.

a)



b)



Figura 7. Cautivos con heridas. *a)* Bonampak, Cuarto 2. Fotografías infrarrojas de Stephen Houston y Gene Ware, cortesía Bonampak Documentation Project, Yale University, Mary Miller, directora. *b)* Vaso del área del lago Petén Itzá. Fotografía cortesía de Howard Barnet.

sobresale, además de varias imágenes en el arte maya (figura 7, K6674; figura 7b, con evidencia de la extracción de ojos). La pérdida de sangre pudo matar con el mismo resultado que las heridas más profundas.

Los lugares adecuados para dichos sacrificios pudieron ser los pedestales que hay en varios (pero no en todos) sitios, tales como Piedras Negras y Tikal, este último con representaciones de cautivos importantes (véanse los Altares de Columna 1-3, en Jones y Sattherthwaite 1982: figura 62b-e; en contextos de la region Puuc, se encuentran altares con imágenes de cautivos, aves sobrenaturales, a veces con antorchas, y los atributos de techos, como si fuesen "casas" [Pollock 1980: figs. 379, 381, 384, 551]). En el caso del Altar 8 y el Altar de Columna 1, ambos monumentos exhiben al mismo personaje, Wilaan Chaktokwayib, del noreste del Petén, el segundo ejemplar con una fecha específica, la cual indica el lugar preciso de su sacrificio, pues el primero se junta con una estela en el patrón acostumbrado (Jones y Sattherthwaite 1982: figura 62b). Un petroglifo en la Calzada Maler muestra a la misma persona dos días antes, en su fecha de captura, el acto de *baakwaj*, "es hecho cautivo" (Martin 2004: 31-32, figura 1.18). El rasgo notable de la distribución de estos monumentos es su eje norte-sur. El Altar 8, con su retrato en la zona norte, está en el contexto de un complejo para la celebración de 20 años (aquí de 9.16.0.0.0 en la Cuenta Larga de los mayas) —es obvio que este aniversario se llevó a cabo algún tiempo después, pero con el afán de enfatizar un destacado acontecimiento marcial de la época anterior—. Por su parte, el petroglifo está directamente al sur, a una distancia de casi 180 m en una calzada

que conduce a la columna altar, en la Plaza Oeste (Jones y Satterthwaite 1982: 83). Esta última pudo haber servido para el sacrificio por extracción de corazón, a juzgar por su forma de columna. El sentido de movimiento, al menos en la ubicación de los retratos, es lo que impresiona.

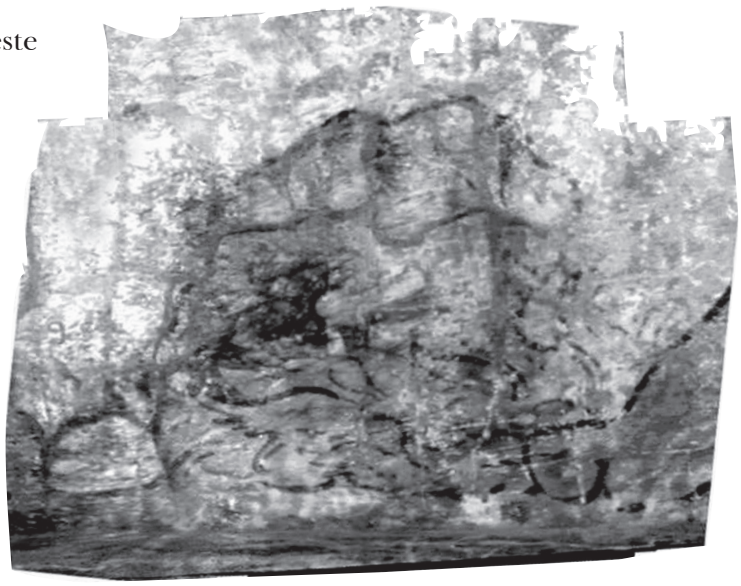


Figura 8. Cabeza en un nido de hojas, Bonampak, Cuarto 2. Fotografía infrarroja de Stephen Houston y Gene Ware, cortesía Bonampak Documentation Project, Yale University, Mary Miller, directora.

Algo más rápida fue la decapitación, la cual aparece en la imaginería del Clásico (Coe 1973: lám. 42). Sin embargo, su rasgo constante es el uso de hachas para aserrar la nuca, con sus filos en contacto persistente con las vértebras, algo distinto a la decapitación rápida por medio de golpes.La impresión que da es que, aparte de algunos ejemplos de autodecapitación, llevada a cabo con un cuchillo por seres sobrenaturales, el proceso fue dirigido a causar el máximo dolor y la posibilidad de preservar la cabeza para su uso como trofeo (Houston *et al*. 2006: figura 1.19; véase abajo). Éste es un patrón congruente con las torturas que componen otras prácticas de sacrificio humano. La ubicación de una cabeza con los ojos cerrados y descansando sobre un nido de hojas impresiona de inmediato a quienes visitan el Cuarto 2 de Bonampak, Chiapas (figura 8).

El enfoque en la cabeza resulta lógico porque esta parte del cuerpo sirve como el instrumento del oído, la vista, el gusto y el olfato; es a la vez la parte crucial del cuerpo que permite el reconocimiento de los individuos. Esa función se extendía en términos lingüísticos al acto de reflexionar, cuando los mayas en sus textos jeroglíficos hacían referencia al verbo lanzado "a sí mismo", *tubaah* (Houston *et al*. 2006: 60-61). Para expresar su significado con mayor precisión, su aplicación se centraba en la frente, o más bien en el sector frontal de la cabeza, el lugar donde los mayas exhibían la "corona" de oficio y de donde tomaron una metáfora sobre la importancia de un título social, tal como el *baahkab*, "cabecera del mundo" (Houston *et al*. 2006: figura 2.6).

Las referencias a la decapitación probablemente tienen su base, como en el caso de los sacrificios por fuego, en los modelos míticos. Varios vasos muestran al *way* o coesencia del alma maya como bailarín, "gemido", *akan*, pero con una diferencia importante: estos personajes se autodecapitan en un acto, *ch'ak-baaj*, "cortar-cabeza" (Houston *et al*. 2006: figura 2.3; Stuart 2006: figura 40), con un cuchillo o un ha-cha (K2948, K3395). La identidad del personaje es relevante por su significado de entidad fuertemente vinculada al alcohol, probablemente de balché o aguamiel maya (Grube 2001); por eso a veces aparece rodeado de abejas, las



Figura 9. Texto de la Escalinata Jeroglífica de Copán, Honduras. Fotografía con derechos reservados de The President and Fellows of Harvard College, cortesía de Barbara Fash, directora, Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions Program, Peabody Museum, Harvard University.

productoras de la miel en la imaginería maya (K2942, K3924). Se especula que el vínculo existente entre la borrachera y un daño causado por sí mismo en el centro de los sentidos humanos no es para nada extraño.

Otros episodios de autodecapitación se registran en la Escalinata Jeroglífica 3 de Yaxchilán, aunque en un texto muy difícil de comprender (Stuart 2003: 27; véase también Houston *et al*. 2006: 91-93). Al menos se sabe que se describen tres instancias de "cortar-cabeza" (*ch'ak-baaj*), causadas por distintos personajes sobrenaturales, pasando al final a un acto de "entrar en un camino" (*ochi-bih*), una metáfora para la muerte, en una cavidad negra. Es posible que estos actos sean de creación (Stuart 2003: 27), aunque varios detalles de esta lectura son aún oscuros. No obstante, el significado del sacrificio como parte de actos de creación se refleja en el acto *ch'ak-baaj*, "cortar-cabeza", en un mar primordial que aparece en la inscripción importantísima del trono del Templo XIX, en Palenque, Chiapas (Houston *et al*. 2006: figura 2.32; Stuart 2006: 68-77). Este texto refiere que un cocodrilo mítico fue decapitado en épocas sumamente remotas para los mayas de Palenque, con el objetivo de dispersar su cuerpo y echar la sangre (*ch'ich'*?) al mar. Stuart (2006: 69) subraya, con mucha razón, que el actor o supervisor de estos sacrificios pudo ser otra persona, tal vez en Palenque uno de los dioses triádicos, precisamente "G1", el personaje con aspecto de pez o tiburón. El papel de estos fluidos claramente figuraba en las concepciones mayas, porque algunos cuerpos sin cabeza echaban líquidos de índole curiosa, a chorros, de los ojos de los muertos (Coe 1973: lám. 44; K5512). Las referencias más sangrientas, en términos literales, son aquellas relacionadas con el acto de preparar pelotas de "hule" de sangre, *uwolow uch'ichel*, "pelota-persona", "él hace redonda la sangre de [tal fulano]…" Un ejemplo de la Escalinata Jeroglífica de Copán, Honduras, es algo claro (figura 9), con otro caso detectado por Simon Martin en Ek' Balam (comunicación personal, 2007).

Tampoco debe sorprendernos que el sacrificio por decapitación se haya aplicado en varios contextos históricos. El caso más destacado es el supuesto "autosa-

crificio" del gobernante 18 Ubaahk'awiil de Copán, señor capturado el 3 de mayo de 738 d.C., por perfidia de su súbdito, el rey de Quiriguá (Looper 2003: figura 3.2). La historia es bien conocida, con pormenores que vienen del Proyecto de la Escalinata Jeroglífica de Copán, dirigido por Barbara y William Fash del Museo Peabody de la Universidad de Harvard. En ese día tan desastroso para Copán, el gobernante fue capturado en un lugar *kokwitz*, tal vez la "sierra de la tortuga", y posiblemente en un área distante de otros asentamientos, pues una frase de la escalinata se refiere a una zona "sin altares, sin plataformas o pirámides". Las armas del rey fueron "atadas" (*k'ahlaj?*) en un momento algo lluvioso, ya que, según David Stuart (comunicación personal, 2004), el segmento de texto empieza con la expresión *sihyaj yaxhalchahk*, "nació el chahk [dios de lluvia] de la nueva lluvia", es decir, se acabó la estación seca en el tercer día de mayo. Lo más probable es que, desde el punto de vista de Quiriguá, la muerte por decapitación del rey de Copán le permitió recibir de nuevo la insignia de mando, *uch'amaw k'awiil*, "se recibe el cetro k'awiil". Por medio de este sacrificio, los mayas remodelaron su paisaje político, pero en modismos de muerte y de promesas de transformación. El papel que desempeñan las cabezas en el ciclo de mitos (con base en milenios anteriores) enfatiza su naturaleza de "semillas" o frutas que se cortan de las plantas y los árboles (K5615, Miller y Martin 2004: 63-65, figura 28), con certidumbre de nuevas erupciones de vida, y encinta de confianza en cosechas futuras.

Huesos humanos

Los restos esqueléticos humanos constituyen una importante, aunque desafiante, ruta para explorar el sacrificio humano maya. Hasta tiempos recientes, las interpretaciones de la evidencia esquelética del sacrificio maya han carecido de complejidad y, generalmente, depósitos no funerarios de huesos humanos desarticulados han sido interpretados como evidencia de facto de sacrificio (*e.g.*, Hammond 1999: 59; Welsh 1988). Por fortuna, ha habido avances recientes en la interpretación osteológica del sacrificio maya. Esto es particularmente cierto en los trabajos de Andrea Cucina y Vera Tiesler (Cucina y Tiesler 2006, 2007; Tiesler y Cucina 2006; Tiesler 2007), quienes emplean una aproximación —ligeramente diferente al estudio bioarqueológico del sacrificio— que considera cuidadosamente tanto la evidencia osteológica humana de violencia peri mórtem y post mórtem como la modificación del cuerpo en el contexto arqueológico más amplio. En nuestra revisión de la evidencia esquelética del sacrificio nos enfocamos principalmente en datos del periodo Clásico de Guatemala y Belice. Vamos a considerar, en primera instancia, los restos humanos de los contextos no funerarios, para concluir con una discusión de los sacrificios de los acompañantes descubiertos en las tumbas.

Desarticulación y desmembramiento

La presencia de depósitos con elementos esqueléticos humanos es común en los sitios de las tierras bajas mayas. Sin embargo, la interpretación de estos depósitos no es de ninguna manera uniforme. Con frecuencia, estos huesos dispersos son simplemente resultado de perturbaciones, causadas por los propios mayas, de entierros más antiguos. En algunos casos, estos episodios de perturbación fueron intencionales, ya sea con el fin de coleccionar huesos de ancestros para conmemoraciones o con el objeto de obtener materias primas para la manufactura de objetos e implementos rituales. En otros casos, los mayas presumiblemente perturbaban entierros más antiguos por accidente, durante episodios de construcción posteriores o cuando depositaban nuevos enterramientos. Dos casos de este tipo de perturbación son ilustrados por los Entierros 4 y 10 del sitio El Kinel, Guatemala, un centro secundario de Yaxchilán (figura 10). Ambos entierros muestran claras evidencias de la extracción de huesos largos por los mayas. El Entierro 4 carecía de los radios y los cúbitos correspondientes a ambos brazos, mientras que el Entierro 10 no tenía las tibias, los peronés ni los dos pies. Ahora sabemos que ambos entierros son primarios, pues los individuos fueron enterrados completos, y más tarde perturbados y sus huesos removidos. En el caso del Entierro 4, las manos todavía estaban articuladas en el lugar esperado. En el caso del Entierro 10, sabemos que las piernas fueron colocadas en otro lugar debido a que los restos perturbados de la parte baja de la cripta aún estaban *in situ*. En los dos entierros, las superficies articulares adyacentes estaban preservadas en todos los casos y ningún esqueleto tenía marcas de corte, lo que parece sugerir que los huesos fueron separados del cuerpo antes de la esqueletización de los restos. Debe hacerse notar que los daños en el cráneo del Entierro 4 fueron considerables, causados lamentablemente por los excavadores durante el descubrimiento del enterramiento. A la luz de la evidencia de dichos entierros, no podemos concluir simplemente que los huesos aislados en el registro arqueológico de los mayas reflejan sacrificio o, incluso, desmembramiento.

Sin embargo, gracias a la iconografía maya clásica sabemos que el desmembramiento del cuerpo se dio tanto en víctimas sacrificiales como en enemigos de guerra. Para distinguir tales casos en el registro arqueológico, es necesario buscar marcas antropomórficas congruentes con actividades de destazamiento en el momento de la muerte y alrededor de ésta. Tales marcas de corte son extremadamente raras en los contextos funerarios comunes, pero ocurren en los depósitos de huesos desarticulados en contextos no funerarios, una pauta demostrada por Cecilia Medina Martín y Mirna Sánchez Vargas (2007) para Becán y Calakmul. Scherer sólo encontró un caso de marcas de corte en su análisis de los 122 entierros de Piedras Negras, y Lori Wright ha identificado sólo escasos ejemplos



Figura 10. Entierros 4 y 10 de El Kinel, Guatemala. Clásico tardío. Fotografías de Andrew Scherer.

de marcas de corte en los entierros de Tikal (comunicación personal, 2007). En contraste, tanto Piedras Negras como Tikal poseen restos humanos con marcas de corte en contextos no funerarios, una pauta paralela a la notada por Medina Martín y Sánchez Vargas (2007).

Nosotros aceptamos que las marcas de corte y las fracturas concentradas alrededor de las áreas de articulación constituyen evidencias de desmembramiento, así como que las marcas de corte más generalizadas en los huesos pueden indicar desollamiento y descarnamiento; en especial cuando ocurren en el cráneo y los puntos de inserción de los músculos (Tiesler 2007: 27). Por supuesto, esta manipulación post mórtem de los cuerpos refleja una variedad de prácticas rituales de las cuales el sacrificio es sólo una posibilidad. De manera alternativa, es posible que los cuerpos fuesen desarticulados poco después de la muerte para crear entierros en bultos o para obtener huesos para la veneración de ancestros. Sin embargo, los restos humanos en bultos que son visibles en la iconografía, como en el Altar 5 de Tikal (Jones y Satterthwaite 1982: 37-38, figura 23), también pueden reflejar episodios de reenterramiento de restos que ya estaban esqueletizados y que fueron trasladados de un lugar a otro.

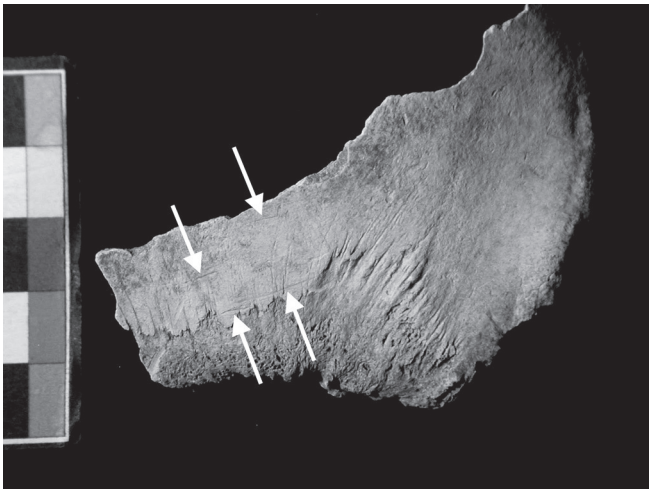


Figura 11. Parietal izquierdo de un cráneo aislado (PN 15F-1-9) con marcas de corte (indicadas con flechas) de Piedras Negras, Guatemala. Fotografía de Andrew Scherer.

Un cráneo, excavado en Piedras Negras durante la temporada de campo del año 2000, ilustra algunas de las ambigüedades relacionadas con nuestro entendimiento de restos humanos aislados (figura 11). Sólo se encontró la parte posterior del cráneo, incluyendo ambos parietales, temporales y el occipital. La apariencia de las fracturas sugiere que el cráneo se quebró cerca del momento de la muerte, cuando el hueso todavía estaba "fresco". Numerosas marcas de corte se localizan en el temporal izquierdo y el occipital, cerca del límite fracturado. Un cráneo posterior similar, con marcas de corte, fue recuperado en el bastante perturbado Entierro 10, durante las excavaciones pioneras de la Universidad de Pensilvania (Coe 1959: 127). Nosotros contemplamos dos escenarios posibles para la explicación de estos cráneos. Landa documenta que los cocomes de Yucatán ocasionalmente tomaban las cabezas de personas recientemente muertas, hervían su carne para removerla y cortaban la parte posterior del cráneo para transformar la cabeza en un objeto votivo ancestral (Tozzer 1941: 131). Quizás estos cráneos de Piedras Negras reflejan dicho proceso. Opcionalmente, la parte anterior del cráneo pudo haber sido removida como un trofeo para ser modificado y quizá portado de manera similar a la de un cráneo en exhibición en el museo de Copán, o como se representa en una figura de las murales de Bonampak (figura 12). Estas porciones posteriores serían los residuos de dicho proceso. En última instancia, es imposible afirmar si este ejemplo de Piedras Negras debe verse como el remanente de un acto de veneración a los ancestros, o de la profanación de una víctima sacrificial o enemigo.

¿Entonces, cómo determinar si los restos esqueléticos humanos están asociados con actos sacrificiales? Los elementos esqueléticos que muestran clara evidencia de trauma peri mórtem son, quizá, el mejor ejemplo de sacrificio y deben incluir fracturas peri mórtem, marcas de golpe y de corte, localizadas en áreas estratégicas para matar. Como muestra la evidencia visual del sacrificio de cautivos de guerra, la muerte fue un proceso lento que incluía mucha tortura y la vejación del cuerpo, la cual posiblemente continuaba con el desmembramiento del mismo. Esto explicaría porqué las marcas de corte son tan raras en los entierros formales mayas; las víctimas de estas formas violentas de sacrificio podrían ciertamente no haber recibido un enterramiento apropiado después de su muerte, siendo más bien depositados en lugares rituales o quizá simplemente descartados.

Una mandíbula izquierda de Piedras Negras revela una violencia congruente con el sacrificio de enemigos (figura 13). La mandíbula fue completamente fracturada a la derecha de la línea central por un golpe tremendo que, con base en las



Figura 12. Figura con pectoral de cráneo, Bonampak, Cuarto 2. Imagen cortesía de Mary Miller, Bonampak Documentation Project, imagen de Heather Hurst con Leonard Ashby, glifos copiados de dibujos de Stephen Houston.

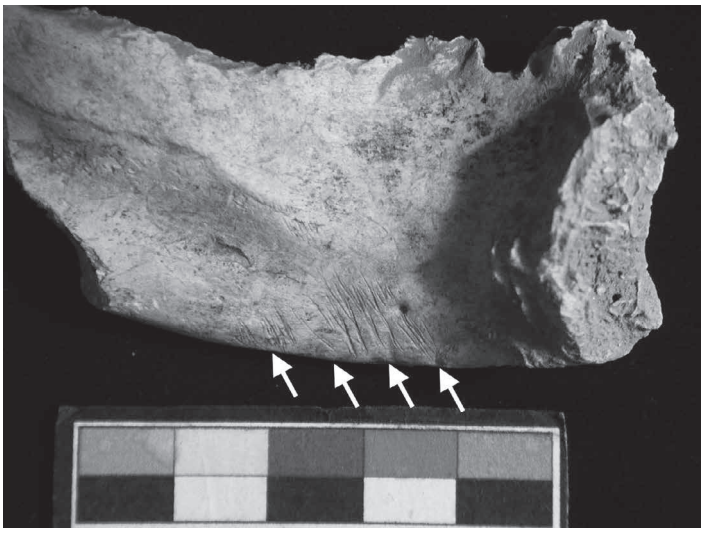


Figura 13. Fragmento de mandíbula (PN46F-23-6) con marcas de corte (indicadas con flechas); Piedras Negras, Guatemala. Fotografía de Andrew Scherer.

apariencias, ocurrió poco antes o poco después de la muerte. Además, hay numerosas marcas de corte profundo localizadas junto a la superficie medial que, casi con certeza, fueron causadas cuando alguien cortó el músculo milohioideo para separar la mandíbula del tejido circundante. Dicha conducta violenta no se corresponde con la veneración de los ancestros, que presumiblemente se habría realizado con más cuidado y paciencia. Las mandíbulas figuran de manera prominente en la iconografía maya clásica, presuntamente como trofeos, ya sea de víctimas sacrificiales o de enemigos de guerra. Sin embargo, no podemos decir con certeza si esta mandíbula, tanto como el hueso cortado y desarticulado que encontramos, es evidencia de sacrificio humano, pero sí que refleja de manera más amplia la violencia dirigida hacia los otros, para la cual el sacrificio fue un contexto importante entre los mayas del Clásico.

Decapitación

Un área donde el registro iconográfico y el osteológico coinciden bien es en la abundancia de la decapitación. Tanto cráneos aislados como escondites de cráneos

se han encontrado en numerosos sitios de las tierras bajas mayas, aunque algunos de los mejores casos son los de Topoxté (Wurster 2000) e Ixlú (Duncan 2006). Desde el periodo Clásico, entre los depósitos más famosos de cabezas decapitadas se encuentra el ampliamente conocido pozo de cráneos del Clásico terminal, de Colhá, Belice (Barrett y Scherer 2005; Massey y Steele 1997) (figura 14). El pozo contenía los cráneos de 30 hombres, mujeres y niños, estos últimos mayoritariamente colocados en el fondo del pozo. En Colhá hay pocas dudas de que los cráneos son restos de cabezas decapitadas, debido a que varios de ellos aún tienen vértebras cervicales (algunos casos incluyen casi la totalidad de las siete vértebras). Barrett y Scherer (2005) han demostrado que cuando el pozo de cráneos es considerado a la luz de otras evidencias contextuales de Colhá, incluido un depósito contemporáneo de otros 25 individuos desarticulados y bastante fragmentados que muestran marcas de corte, hay pocas dudas de que éste fue producido como parte de un acto de violencia ritual, tal vez asociado con la terminación del sitio. La presencia de mujeres y niños indica que estos individuos no eran enemigos combatientes y sugiere con fortaleza un contexto sacrificial, aunque quizás uno con significado político más amplio.

Varios cráneos de Colhá muestran marcas de cortes finos y sin sanar, de manera particular alrededor de las órbitas de los ojos, lo cual sugiere que algunos de estos individuos fueron desollados, ya sea poco antes o poco después de la muerte (Massey y Steele 1997: 74-75, figs. 5.9 y 5.10; Barrett y Scherer 2005: 107, fig. 5). El desollamiento de la cara es compatible con las imágenes iconográficas de la decapitación que muestra mutilación sustancial, particularmente de los ojos. Aunque es muy probable que gran parte de ésta ocurrió post mórtem, debemos preguntarnos si al menos algunos de estos traumas fueron infligidos antes de la muerte para maximizar el sufrimiento de aquellos a punto de ser ejecutados. Son bien conocidos los rituales mexicas dedicados a Xipe Tótec, en los que una piel desollada era portada como parte del atuendo ritual. Pese a que esta costumbre es menos conocida entre los mayas, hay varios ejemplos de figurillas mayas antropomorfas que representan individuos que portan caras humanas desolladas (*e.g.* Halperin 2007: figura 7a). Si bien es probable que los individuos fueran desollados después de morir, no se debe descartar la remoción



Figura 14. Pozo de cráneos (Operación 2011); Colhá, Belice. Fotografía cortesía del Colha Project. Vértebras cervicales indicadas con una flecha.



Figura 15. La segunda vértebra cervical con marcas de corte en la superficie anterior, Entierro PNT-150A, Tikal, Guatemala. Fotografía de L. Wright.

parcial de la cara ante mórtem, como parte del programa de tortura más amplio asociado con el sacrificio.

Aparte del pozo de cráneos de Colhá, hay otros ejemplos de depósitos de cabezas decapitadas en las tierras bajas mayas del sur. En Dos Pilas, una serie de depósitos con cabezas humanas decapitadas se encontraron en un grupo residencial que también produjo gran cantidad de huesos trabajados. En Tikal, varios cráneos fueron colocados en vasijas cerámicas en depósitos asociados con el Templo de las Inscripciones o Templo VI (Wright, comunicación personal, 2007).

Degollar fue posiblemente parte integral del sacrificio, particularmente como primer paso hacia la decapitación. La vértebra cervical de un niño de 4-8 años de edad, de Tikal, muestra marcas de corte a lo largo de la superficie anterior del cuerpo, casi con certeza como resultado de haber sido degollado (figura 15). De manera similar, un número elevado de los cráneos decapitados de los pozos de cráneos de Colhá muestra marcas de corte sobre la parte anterior de las vértebras (Massey y Steele 1997: 74, figura 5.8). Es muy probable que los individuos fueran degollados primero para producir una abundante cantidad de sangre para ofrendar. Luego, cuando se seguía con la decapitación, el cuerpo era volteado y se usaba un hacha para cortar el cuello desde atrás, como ha sido bien demostrado por Tiesler en el caso de decapitación de Palenque.

Restos humanos quemados

El registro iconográfico contiene claras evidencias del uso del fuego en contextos sacrificiales (figuras 4 y 5). Depósitos extrafunerarios de restos humanos quemados se han encontrado en varios sitios de las tierras bajas del sur, incluidos Piedras Negras, Tikal y Dos Pilas (Wright, comunicación personal, 2007; Coe 1959: 132-133). Aún se desconoce el significado de estos depósitos quemados, aunque debe destacarse que ningún sitio ha producido evidencia inequívoca de

canibalismo. Por el contrario, estos depósitos se relacionan probablemente con prolongados rituales funerarios y de sacrificio.

Aunque sumamente raros, algunos contextos funerarios formales sí contienen restos humanos quemados. Los mejores ejemplos proceden del Entierro 13 de Piedras Negras, excavado por Héctor Escobedo y Tomás Barrientos e identificado como la tumba del Gobernante 4 (Escobedo 2004; Barrientos, Escobedo y Houston 1997). El Entierro 10, una tumba bastante perturbada que contenía el cráneo posterior mencionado, también mostraba evidencia de fuego en el interior de la cámara (Coe 1959: 127). El Entierro 13 encerraba los restos de tres individuos incompletos (Escobedo 2004: 279, figura 101): un adulto, presumiblemente el Gobernante 4, y dos subadultos. Uno de los subadultos tenía entre 9 y 15 años, a juzgar por el desarrollo dental. El otro era aproximadamente de la misma edad, si se atiende al tamaño y desarrollo del esqueleto. Casi todos los huesos de cada individuo fueron expuestos al calor y las llamas. La mayoría eran de color café o café-grisáceo, lo que indica una exposición mínima al calor. Escasos elementos, todos ellos de un individuo subadulto, tenían una textura endurecida, lustrosa, de color negro o blanco-grisáceo, lo que apunta a la exposición a temperaturas más altas y posiblemente directa a las llamas. Hay evidencias que sugieren que los restos óseos fueron expuestos al calor *después* de la esqueletización. Las raíces de los dientes de uno de los subadultos estaban ennegrecidas, lo cual sugiere que se habían caído del cráneo antes de la exposición al fuego. Algo más convincente: los parietales derecho e izquierdo de uno de los subadultos estaban ennegrecidos en las superficies ectocraneales y endocraneales a lo largo de la sutura coronal, aunque las porciones correspondientes del hueso frontal eran de color café. Esto parece indicar que el cráneo estaba, cuando menos, desarticulado parcialmente *antes* de la exposición al calor. El Panel 3 de Piedras Negras ofrece una explicación para los restos quemados dentro de esta tumba real. Dicho monumento registra un episodio de reingreso ritual en el que el Gobernante 7 "quemó" la tumba del Gobernante 4 (Houston *et al*. 1998: 19). Entonces, el Entierro 13 proporciona un claro ejemplo del uso del fuego como parte de un ritual mortuorio no relacionado con el acto del sacrificio, por lo que debemos ser cautos al asumir que todos los huesos quemados en los sitios mayas se asocian al sacrificio o la profanación.

Sacrificio por extracción del corazón

Pese a las abundantes representaciones iconográficas del sacrificio por extracción del corazón en las tierras bajas mayas del sur, la evidencia osteológica es escasa. Dichas representaciones muestran de manera típica que el acceso al corazón era

a través de una incisión transversal por debajo de la caja toráxica. Los mejores testimonios de este tipo de sacrificio entre los mayas de las tierras bajas han sido publicados por Tiesler y Cucina con referencia a Palenque, Calakmul y Becán (Cucina y Tiesler 2006; Tiesler y Cucina 2006). Para simplificar sus hallazgos, los indicadores osteo-lógicos consisten primordialmente en cortes sobre las costillas y las vértebras inferiores. No hay casos esqueléticos contundentes del sacrificio por extracción del corazón en Guatemala o Belice, al menos que nosotros conozcamos. Sin embargo, tales ejemplos pueden haber sido pasados por alto por los osteólogos, o bien borrados por la pobre preservación de los huesos en las húmedas tierras bajas del sur, por lo que quizá simplemente no se conservaron. El asunto se hace aún más complicado por la posibilidad de que la mayoría de las víctimas del sacrificio del corazón no hubieran sido enterradas en contextos funerarios normales.

Tumbas

Hasta ahora, nuestra discusión de la evidencia del sacrificio humano se ha concentrado en contextos no funerarios. Sin embargo, también hay evidencia sólida para la inclusión de víctimas sacrificiales dentro de construcciones mortuorias formales, particularmente tumbas reales. En Piedras Negras, los Entierros 5 y 13 del Clásico tardío contenían dos jóvenes sacrificados (Coe 1959: 124-125; Escobedo 2004). Una tumba más del Clásico temprano, el Entierro 110, incluía restos juveniles (Child y Child 2001). En Tikal, las tumbas del Clásico temprano contienen, generalmente, restos de numerosos jóvenes sacrificados, aunque en el Clásico tardío termina la práctica y se entierra a los reyes en soledad (Coe 1990).

Pese a que Tiesler y Cucina (2006) han encontrado evidencia de traumas ante mórtem en esqueletos de acompañantes de entierros de Palenque y Becán, los acompañantes en otros sitios mayas generalmente no muestran evidencia de trauma peri mórtem ni de desmembramiento post mórtem. Scherer no encontró marcas de corte en los acompañantes sacrificados de Piedras Negras. Como tampoco lo hizo Wright para las numerosas tumbas con esqueletos de acompañantes del Clásico temprano en Tikal, pero desafortunadamente el proyecto de la Universidad de Pensilvania no guardó todos los esqueletos de las tumbas y la muestra ósea de Tikal está incompleta (Wright, comunicación personal, 2007). Más bien, asumiremos, por la edad de los acompañantes —que generalmente se encuentra entre 6 y 15 años, tanto en Piedras Negras como en Tikal—, que estos individuos no fallecieron por muerte natural, en particular debido a que esta categoría de edad está poco representada en la mayoría de muestras esqueléticas mayas de las tierras bajas.

Tal carencia general de evidencias de heridas violentas contrasta bastante con las representaciones iconográficas mayas del sacrificio, que con frecuencia enfatizan tortura, sufrimiento y humillación (véase arriba). Sospechamos que estas ofrendas juveniles, con frecuencia múltiples, representan fundamentalmente clases diferentes de sacrificio que enfatizan la totalidad y el estado completo de los cuerpos, en oposición a la violencia y la profanación características de otras formas de sacrificio maya. El énfasis en la herida y la violación mínima del cuerpo se deriva, posiblemente, de la naturaleza de estos sacrificios como ofrendas sagradas para acompañar a los reyes en sus cámaras funerarias. Las prácticas sacrificatorias andinas proporcionan un paralelo útil para la interpretación de esta costumbre. Como ocurre con los mayas, gran parte de la iconografía andina está dedicada al sacrificio, en particular entre los moche, y muestra evidencia de rituales prolongados de tortura y mutilación corporal (Bourget 2006). John Verano (2001a; 2001b) ha confirmado estas prácticas con base en su trabajo osteológico. Sin embargo, los incas practicaron una forma muy distinta de sacrificio humano conocida como *capac hucha*, en la que niños físicamente perfectos eran ornamentados con ropa fina y joyería, llevados a la cima de montañas y ejecutados con daños físicos mínimos al cuerpo, típicamente por estrangulación o golpe en la cabeza. Creemos que, como el *capac hucha* inca, el valor del sacrificio de niños como ofrenda entre los mayas estaba relacionado con su estado de inocencia.

Es interesante apuntar que los análisis de oxígeno y de isótopos de estroncio de acompañantes en tumbas de las tierras bajas mayas en Piedras Negras, Palenque, Tikal y Copán, han demostrado que las pocas víctimas sacrificatorias examinadas hasta ahora, fueron casi todas seleccionadas ya sea entre la población local o al menos en sitios con firmas isotópicas similares (Price *et al*. 2007; Scherer en un trabajo no publicado). Existe una posible excepción representada por un acompañante sacrificial de Copán (Price *et al*. 2007: 285). Si los acompañantes sacrificados fueron seleccionados entre las poblaciones locales, esto subrayaría su importancia como ofrendas sagradas y explicaría la relativa falta de violencia dirigida a sus cuerpos. El valor de estos sacrificios no radicaba en la tortura y la violación de los enemigos, sino en la cuidadosa eliminación de niños valiosos, posiblemente seleccionados entre la población local. Sería interesante que estudios isotópicos se aplicaran en el futuro a restos humanos de poblaciones no funerarias, para ver si alguna de estas potenciales víctimas sacrificiales procedía de zonas foráneas.

Conclusiones

Esperamos que esta revisión haya demostrado la utilidad de las aproximaciones conjuntas que consideran la importancia de la epigrafía, la iconografía y la osteo-

logía en el estudio del sacrificio maya. Sin embargo, debemos reconocer los límites de nuestro entendimiento de la complejidad de estos rituales. Lo que resta por determinarse es la narrativa completa del sacrificio maya, pues se cuenta en este momento con poco más que observaciones aisladas. La iconografía proporciona abundantes vistas de los ritos en curso, pero no tenemos referencias del inicio y el final. En contraste, el registro osteológico es la suma de todos los eventos envueltos en un solo, incompleto y con frecuencia terriblemente confuso depósito de restos humanos esqueléticos. La combinación de estos problemas es lo inherentemente incompleto de ambos registros. ¿Fueron documentadas todas las formas de sacrificio humano en la iconografía? Por ejemplo, hay escasas referencias visuales del sacrificio de los acompañantes encontrados en las tumbas de Tikal, Piedras Negras y otros sitios. Pero el registro osteológico está incompleto también. Aparte de los asuntos relacionados con la preservación, que pueden estar inhibiendo nuestra destreza para identificar algunas formas de sacrificio, especialmente del corazón, existe el reto inmoderado de desentrañar la evidencia del sacrificio de la multitud de otros ritos del periodo Clásico que involucraron la cuidadosa manipulación del cadáver. No existe una fórmula simple para proporcionar claras evidencias osteológicas del sacrificio. Por el contrario, debemos identificar los restos físicos del sacrificio estudiando caso por caso. Desafortunadamente, las identificaciones de los depósitos sacrificiales deben ser con frecuencia tentativas. Y, como nos muestran la imaginería y los textos, el drama a veces prolongado de sufrimiento, tortura y humillación, asociados con el sacrificio, es todo menos que imposible de extraerse de las pilas de huesos humanos.

A pesar de tales limitaciones, esta revisión ha demostrado que hay mucho por aprender sobre el sacrificio con base en la evidencia maya clásica. El sacrificio humano maya fue en esa época un complejo ritual prolongado, en el que las víctimas sacrificiales se convertían en sustitutos para el "agente" del sacrificio. Esto se hizo como un intento para satisfacer, al menos de manera temporal, el hambre de los seres sobrenaturales. En el plano osteológico, encontramos alguna evidencia de la complejidad de este ritual en la variedad de contextos en los que fueron depositados los restos sacrificiales, y la innumerable cantidad de formas en las que los cuerpos de las víctimas eran ejecutados, desmembrados y mutilados. Los sacrificios de niños en tumbas, los escondites de cabezas humanas y los depósitos de restos humanos quemados y desmembrados constituyen memorias físicas de la complejidad del sacrificio maya clásico.

Agradecimientos

Agradecemos mucho a los doctores Leonardo López Luján y Guilhem Olivier por la gentil invitación al Museo Templo Mayor y por organizar un seminario

de alto valor intelectual. Al Dr. Héctor Escobedo, viceministro de Cultura y Deportes de Guatemala, damos un gran abrazo por su fina atención editorial a lo que pretendíamos era un texto en "español". Le damos gracias a la Dra. Lori Wright, de la Universidad Texas A&M, por compartir sus datos superlativos de los restos óseos de Tikal, Guatemala. Gracias también a Harry Shafer y Thomas Hester, de la Universidad Texas A&M y la Universidad de Texas, por el uso de sus imágenes del Proyecto Colhá, y al Dr. Charles Golden por su colaboración con Scherer en sus trabajos de campo. El maestro Guillermo Bernal Romero amablemente leyó una versión preliminar de este ensayo, e hizo muchas sugerencias valiosas. Houston recibió apoyo en forma de becas otorgadas por Dumbarton Oaks, la NEH de Estados Unidos y la American Philosophical Society. Los registros de los vasos mayas referidos en esta publicación se pueden ver en <www.famsi.org.>.

Bibliografía

Barrett, Jason W. y Andrew K. Scherer
2005 "Stones, Bones, and Crowded Plazas: Evidence for Terminal Classic Maya Warfare at Colhá, Belize", *Ancient Mesoamerica*, vol. 16, pp. 101-118.

Barrientos, Tomás, Héctor L. Escobedo y Stephen D. Houston
1997 "PN 1: Excavaciones en la estructura O-13", en Héctor L. Escobedo y Stephen D. Houston (eds.), *Proyecto Arqueológico Piedras Negras: Informe Preliminar No. 1, Primera Temporada 1997*, Guatemala, informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, pp. 1-20.

Baudez, Claude-François
2000 "El botín humano de las guerras mayas: decapitados cabezas-trofeo", en Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, México, INAH, pp. 189-204.
2004 "Sacrificios en contexto funerario entre los mayas", en Rafael Cobos (ed.), *Culto funerario en la sociedad maya. Memoria de la Cuarta Mesa Redonda de Palenque*, México, INAH, pp. 265-282.

Bernal Romero, Guillermo
2008 "Dignatarios cuatripartitas y cultos direccionales en las inscripciones de Palenque, Copán y Quiriguá", manuscrito en posesión del autor.

Boone, Elizabeth H. (ed.)
2004 *Human Ritual Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Bourget, Steve
2006 *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin, University of Texas Press.

Carrasco, Davíd, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.)
2000 *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Great Aztec Temple*, Niwot, University Press of Colorado.

Coe, Michael
1973 *The Maya Scribe and His World,* Nueva York, Grolier Club.

Coe, William R.
1959 *Piedras Negras Archaeology: Artifacts, Caches, and Burials,* Filadelfia, University of Pennsylvania-University Museum.
1990 *Excavations in the Great Plaza North Terrace and North Acropolis of Tikal*, Filadelfia, University of Pennsylvania-University Museum (Monograph, 61).

Cucina, Andrea y Vera Tiesler
2006 "The Companions of Janaab' Pakal and the "Red Queen" from Palenque, Chiapas: Meanings of Human Companion Sacrifice in Classic Maya Society", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *Janaab' Pakal of Palenque: Reconstructing the Life and Death of a Maya Ruler*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 102-125.
2007 "New Perspectives on Human Sacrifice and Postsacrificial Body Treatments in Ancient Maya Society: An Introduction", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 1-13.

Chase, Arlen F. y Diane Z. Chase
1987 *Investigations at the Classic Maya City of Caracol, Belize: 1985-1987*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute (pari Monograph, 3).

Child, Mark B. y Jessica C. Child
2001 "PN 59A: excavaciones en la estructura R-8", en Héctor L. Escobedo y Stephen D. Houston (eds.), *Proyecto Arqueológico Piedras Negras: Informe Preliminar No. 4, Cuarta Temporada 2000*, Guatemala, informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, pp. 389-404.

Duncan, William N.
2006 "Understanding Veneration and Violation in the Archaeological Record", en Gordon F. M. Rakita, Jane E. Buikstra, Lane A. Beck y Sloan R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millenium*, Gainesville, University of Florida, pp. 207-227.

Escobedo, Héctor L.
2004 "Tales from the Crypt: The Burial Place of Ruler 4, Piedras Negras", en Mary Miller y Simon Martin (eds.), *Courtly Art of the Ancient Maya*, Londres, Thames and Hudson, pp. 277-280.

Grube, Nikolai
2000 "Monumentos esculpidos e inscripciones jeroglíficas en el triángulo Yaxhá-Nakum-Naranjo", en Wolfgang W. Wurster (ed.), *El sitio maya de Topoxté, investigaciones en una isla del lago Yaxhá, Petén, Guatemala*, Maguncia, Philipp von Zabern, pp. 249-268.
2001 "Intoxication and Ecstasy", en Nikolai Grube (ed.), *Maya: Divine Kings of the Rain Forest*, Colonia, Könemann, pp. 294-295.

Halperin, Christina
2007 *Investigating Classic Maya Ritual Economies: Figurines from Motul de San José, Guatemala*, informe entregado a la Foundation for the Advancement of Meso-

american Studies, Crystal River, FL, <http://www.famsi.org/reports/05045/index.html.>.

Hammond, Norman
1999 "The Genesis of Hierarchy: Mortuary and Offertory Ritual in the Pre-Classic at Cuello, Belize", en David C. Grove y Rosemary Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 49-66.

Houston, Stephen D., Héctor Escobedo, Donald Forsyth, Perry Hardin, David L. Webster y Lori E. Wright
1998 "On the River of Ruins: Explorations at Piedras Negras, Guatemala, 1997", *Mexicon*, vol. XX, pp. 16-21.

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube
2006 *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press.

Jones, Christopher y Linton Satterthwaite
1982 *Tikal Report No. 33, Part A, The Monuments and Inscriptions of Tikal: The Carved Monuments*, Filadelfia, University of Pennsylvania-University Museum, (Monograph, 44).

Looper, Matthew G.
2003 *Lightning Warrior: Maya Art and Kingship at Quirigua*, Austin, University of Texas Press.

Maler, Teobert
1901-1903 *Researches in the Central Portion of the Usumatsintla Valley: Reports of Explorations for the Museum 1897-1900*, Cambridge, MA, Harvard University-Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology (Memoirs, 2).

Martin, Simon
2004 "In the Line of the Founder: A View of Dynastic Politics at Tikal", en Jeremy A. Sabloff (ed.), *Tikal. Dynasties, Foreigners, and Affairs of State*, Santa Fe, SAR Press, pp. 3-45.

Martin, Simon y Nikolai Grube
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, Londres, Thames and Hudson.

Massey, Virginia K. y D. Gentry Steele
1997 "A Maya Skull Pit from the Terminal Classic Period, Colha, Belize", en Stephen L. Whittington y David M. Reed (eds.), *Bones of the Maya: Studies of Ancient Skeletons*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 62-77.

Medina Martín, Cecilia y Mirna Sánchez Vargas
2007 "Posthumous Body Treatments and Ritual Meaning in the Clasic Period Northern Petén: A Taphonomic Approach", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 102-119.

Miller, Mary y Simon Martin (eds.)
2004 *Courtly Art of the Ancient Maya,* Londres, Thames and Hudson.

Monaghan, John D.
2000 "Theology and History in the Study of Mesoamerican Religions", en John D. Monaghan (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Supplement 6. Ethnology*, Austin, University of Texas Press, pp. 24-49.

Monestier, Martin
1994 *Peines de mort: Histoire et techniques des exécutions capitales des origines à nos jours,* París, Le cherche midi éditeur.

Nájera Coronado, Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas,* México, unam-iif-cem.

Orrego Corzo, Miguel y Rudy Larios Villalta
1983 *Reporte de las investigaciones arqueológicas en el grupo 5E-11, Tikal,* Guatemala, Parque Nacional Tikal, Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Pollock, H.E.D.
1980 *The Puuc: An Architectural Survey of the Hill Country of Yucatan and Northern Campeche, Mexico*, Cambridge, MA, Harvard University-Peabody Museum of Archaeology and Ethnology (Memoirs, 19).

Price, T. Douglas, James H. Burton, Lori E. Wright, Christine D. White y Fred J. Longstaffe
2007 "Victims of Sacrifice: Isotopic Evidence for Place of Origin", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 263-292.

Proskouriakoff, Tatiana
1965 "Sculpture and Major Arts of the Maya Lowlands", en Gordon R. Willey (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Volume 2: Archaeology of Southern Mesoamerica, Part One*, Austin, University of Texas Press, pp. 469-497.

Robicsek, Francis y Donald M. Hales
1984 "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Human Ritual Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 49-90.

Schele, Linda
1984 "Human Sacrifice among the Classic Maya", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Human Ritual Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 6-48.

_____ y Mary E. Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art,* Fort Worth, Kimbell Art Museum.

Stuart, David
2000 "'The Arrival of Strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en Davíd Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Great Aztec Temple*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 465-513.
2003 "La ideología del sacrificio entre los mayas", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 24-29.
2006 *The Inscriptions from Temple XIX at Palenque: A Commentary*, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute.

Taube, Karl A.
1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", en Elizabeth P. Benson y Gillett G. Griffin (eds.), *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press, pp. 331-351.
1989 "The Maize Tamale, *Wah*, in Classic Maya Epigraphy and Art", *American Antiquity*, vol. 54, pp. 31-51.
1994 "The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual", en Justin Kerr (ed.), *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, vol. 4*, Nueva York, Kerr Associates, pp. 652-685.
2000 "The Turquoise Hearth: Fire, Self-sacrifice, and the Central Mexican Cult of War", en Davíd Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Great Aztec Temple*, Niwot, University Press of Colorado, pp. 269-340.

Tiesler, Vera
2007 "Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Postsacrificial Behaviors from Human Assemblages", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 14-44.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina
2006 "Procedures in Human Heart Extraction and Ritual Meaning: A Taphonomic Assessment of Anthropogenic Marks in Classic Maya Skeletons", *Latin American Antiquity*, vol. 17, pp. 494-510.

Tiesler, Vera y Andrea Cucina (eds.)
2007 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer.

Tozzer, Alfred M.
1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán: A Translation*, Cambridge, MA, Harvard University-Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

Vail, Gabrielle y Christine Hernández
2007 "Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Texts", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer pp. 120-164.

Verano, John W.
2001a "The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru", en Elizabeth Benson y Anita Cook (eds.), *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, Austin, University of Texas Press, pp. 165-184.
2001b "War and Death in the Moche World: Osteological Evidence and Visual Discourse", en Joanne Pillsbury (ed.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Washington, National Gallery of Art (Studies in the History of Art 63), pp. 111-125.

Welsh, W. Bruce M.
1988 "A Case for the Practice of Human Sacrifice among the Classic Lowland Maya", en Nicholas J. Saunders y Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Oxford, British Archaeology Reports Series 481, pp. 143-152.

Wurster, Wolfgang W.
2000 *El sitio de Topoxté. Investigaciones en una isla del lago Yaxhé*, Maguncia, Philipp von Zabern.

Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares

*Vera Tiesler y Andrea Cucina**

Introducción

Hasta hace poco, los estudios mayistas sobre la muerte ritual se han anclado primordialmente en la iconografía y las fuentes coloniales (Schele 1984; Schele y Miller 1986; Nájera C. 1987). Los testigos españoles han alimentado una buena visión de las prácticas sacrificiales mayas, aunque distorsionada y admitidamente menos detallada de la que proyectan los cronistas del Altiplano. Aparte, las obras mayas del *Popol Vuh*, los libros del *Chilam Balam* y los códices prehispánicos conceden una visión autóctona sobre los motivos y significados de la muerte ritual.

Cabe recordar que, por muchos años, la comunidad académica mayista identificó el sacrificio humano sólo con las hegemonías que siguieron al auge del Clásico, durante la denominada "época decadente" o "tolteca", que encontraba su expresión en los imponentes programas arquitectónicos y escultóricos de Chichén Itzá o de Mayapán. Esta visión cambió en la década de 1970, conforme avanzó el desciframiento de la escritura maya y con la difusión de la iconografía cerámica clásica con sus numerosas representaciones de escenas sacrificiales. Entonces, una perspectiva más realista remplazó la anterior, plasmada en las obras que tratan este fenómeno (Helfrich 1973; Moser 1973; Boone 1984; Schele y Miller 1986; Nájera C. 1987; véase también Buikstra 2007; Miller 2007; Tiesler 2007).

Es de notar que, al lado de los documentos y del arte, ha recibido relativamente poca atención el registro arqueológico, es decir, los contextos y objetos potencialmente asociados a las prácticas sacrificiales. Similar a los estudios mortuorios

* Agradecemos a los organizadores por su amable invitación que dio pie a este trabajo. La información arqueológica aquí presentada deriva de los proyectos que se nombran a continuación: Proyecto Arqueológica Becán, Campeche (Luz Evelia Campaña); Proyecto Arqueológico Sur de Quintana Roo, INAH (Enrique Nalda, Adriana Velázquez); Proyecto Arqueológico Oxtankah, Quintana Roo (INAH); Proyecto Arqueológico Xuenkal, Yucatán (Traci Ardren, Kam Manahan/Universidad Autónoma de Campeche); Proyecto Arqueológico Xcambó, Yucatán (Thelma Sierra, INAH); Proyecto Arqueológico Ek Balam, Yucatán (Leticia Vargas, INAH); Proyecto Arqueológico Calakmul y Champotón, Universidad Autónoma de Campeche (William Folan); Proyecto Arqueológico Isla Piedras, Campeche (UADY); Proyecto Arqueológico Chak, Yucatán (Michael Smyth/National Geographic); Proyecto Arqueológico Calakmul, Campeche, INAH (Ramón Carrasco), y la Dirección de Antropología Física/INAH.

de otras regiones, la arqueología mayista suele identificar depósitos potencialmente postsacrificiales de modo indirecto (Ruz 1968; Welsh 1988a, 1988b; Becker 1992, 1993; Chase y Chase 1998). Los infiere a falta de tratamientos ancestrales observables, ya sea en la forma de algún arreglo del cuerpo, de la ofrenda o de un espacio sepulcral. En la práctica, estos conjuntos de restos "no funerarios" se reconocen por sus posiciones irregulares o sugerentes de ataduras. Asimismo se argumenta sobre la muerte no natural cuando se concluye que varios individuos fueron enterrados al mismo tiempo; algunos investigadores opinan incluso que restos humanos en escondites y basureros rituales, sobre todo articulados, deben tener un origen ritual (Walker 1995; Walker y Lucero 2000; Lucero y Gibbs 2007; Tiesler 2007).

Aun menos atención que a la evidencia contextual se le ha prestado a la tafonomía humana en la investigación mayista (Cucina y Tiesler 2007; Tiesler 2007). La tafonomía es una rama científica que estudia los procesos intrínsecos y extrínsecos que transforman un cuerpo desde la muerte hasta después de su exhumación. Es de importancia para la investigación del tema que nos ocupa porque provee evidencias directas sobre la muerte violenta y manipulaciones póstumas relacionadas (Tiesler y Cucina 2003, 2006). Quizá el desaprovechamiento de los datos tafonómicos se deba al notorio deterioro de los restos esqueléticos, sobre todo en las tierras bajas; a esto se suma seguramente la falta de conciencia en la comunidad científica sobre la información que la tafonomía humana provee en el estudio de la violencia ritual.

Recientemente, la falta de investigaciones, y por lo tanto de evidencias reportadas, ha inducido a algunos colegas a prescribir cautela en la asignación "sacrificial" (Becker 1992, 1993). Prefieren concebir depósitos con restos humanos no en términos dicotómicos, sino conjuntamente, como marcadores de lugares sagrados, testigos de espacios en evolución o, simplemente, como "ofrendas a la tierra" (Becker 1992, 1993; McAnany 1998). Paralelamente, se ha sugerido que muchos de los contextos humanos perturbados o secundarios, previamente identificados como desechos postsacrificiales, son en realidad producto de una costumbre ancestral. Algunos autores, incluso, han llegado a negar, casi categóricamente, la interpretación de los contextos primarios múltiples como "acompañantes" (Weiss-Krejci 2003).

Al lado de sus innegables méritos, el debate actual ilustra las dificultades que persisten en la adaptación y reconciliación de diferentes fuentes de datos en beneficio de inferencias viables sobre la ritualidad antigua y su expresión en el registro arqueológico. A la fecha, no hay un acercamiento sistemático o unificado en el estudio del sacrificio en el área, situación que difiere de la que sentimos se perfila en el estudio de otras culturas mesoamericanas, en particular la mexica. Pese a algunas exageraciones recientes y el etnocentrismo propio de los españoles

recién llegados, ahí no se disputa la gran escala y el papel que cobraba el sacrificio humano, especialmente en vísperas de la Conquista (González Torres 1985). Los registros coloniales nos informan con lujo de detalle sobre el calendario religioso, que prescribía donaciones humanas, acerca de las festividades y modalidades que se observaban y de los tratamientos rituales subsecuentes. Aparte de la riqueza de información, los estudios se han visto favorecidos por diferentes marcos referenciales de corte evolucionista, funcionalista, y, en tiempos recientes, hermenéutico, capaces de recrear su papel dentro de un esquema sociocultural coherente (Duverger 1979; González Torres 1985; Matos Moctezuma 1986; Carrasco 1999; Graulich 2003). Si bien la documentación histórica ha sido y sigue siendo la fuente de información primordial en el ámbito mexica, también es cierto que en tiempos recientes el análisis directo del registro cultural y esquelético ha adquirido un enorme valor (Pijoan Aguadé 1997; Pijoan Aguadé y Lizarraga Cruchaga 2004; Talavera *et al.* 2001). Ya existen estudios detallados sobre los implementos para las ejecuciones rituales, sobre los altares y vestimentas (González Torres 1985). Incluso las ofrendas de sangre han sido objeto de estudio químico, como en el caso del Proyecto Templo Mayor (Barba *et al.* 1998; véase también López Luján 2006).

Por otra parte, sorprende que no se hayan perfilado criterios unificados o al menos una discusión regional sostenida sobre diferentes significados y connotaciones sacrificiales de los vestigios humanos en el Altiplano (comunicaciones personales, Grégory Pereira, Linda Manzanilla, 2006). Si bien en el ámbito de la arqueología mayista se está dando este debate, consideramos que el dilema que ahí presenciamos tiene que ver con los enfoques y las premisas subyacentes. Es cierto que las reflexiones sobre el reconocimiento de los contextos ancestrales y otros, sin motivo reverencial, son un llamado en contra de la sobresimplificación en que algunos trabajos han incurrido y siguen incurriendo. También se han dirigido con éxito a resolver viejos y nuevos problemas de interpretación mortuoria y han provisto nuevas referencias para comprender los usos del espacio y la escatología maya. Sin embargo, la mayoría de las aportaciones sobre las historias deposicionales fallan ante la identificación de contextos postsacrificiales, al no considerar, o expresamente negar, la dicotomía inherente entre prácticas ancestrales y otras que siguen a una muerte ritualmente inducida (Becker 1993). En general, se percibe la falta de comunicación entre las disciplinas para tratar de establecer pautas viables para la reconstrucción de este fenómeno cultural.

Por último, una mirada hacia el norte y el sur del continente americano. Si comparamos la tafonomía humana del área maya con la de otras áreas culturales en el Nuevo Mundo, se nota, sobre todo, que los estudios del sudoeste de Estados Unidos y del mundo andino se han construido sobre una investigación tafonómica sistemática. Ejemplos patentes son las indagaciones sobre los contextos huma-

nos de sacrificio descritos por John Verano (2001) y de los restos esqueléticos encontrados en la Pirámide de la Luna en el valle del río Moche (Verano 2005). Ahí, las evidencias osteológicas de descarnamiento, desmembramiento y decapitación confirman las representaciones iconográficas que las documentan. Cabe recordar que en los contextos andinos, al contrario de lo que ocurre en el área maya, el excelente estado de preservación de los restos orgánicos —Verano (2001) incluso documenta las cuerdas con que se estrangulaba a las víctimas— facilita la interpretación integral de los procesos rituales. De modo similar, los estudios de muchos contextos norteamericanos se caracterizan por su detallado manejo de datos tafonómicos. Aunque la investigación regional se orienta más hacia la ingesta alimenticia que a la ritualidad *per se* (White 1992; Turner II y Turner 1999; Hurlbut 2000), la clasificación de los tratamientos póstumos de los cuerpos ha mostrado ser de valor no sólo en la reconstrucción de los procesos que se daban en el sudoeste de Estados Unidos, sino que incluso ha dado valiosas pautas para la interpretación de tratamientos extrafunerarios del cuerpo humano en la antigua Mesoamérica (Pijoan Aguadé 1997; Talavera *et al.* 2001; Medina y Sánchez 2007).

Consideraciones generales sobre el sacrificio humano en el área maya

Tras este breve recorrido por la investigación antropológica del sacrificio humano y conductas relacionadas en el Nuevo Mundo, y considerando las limitantes arriba citadas, pensamos que es indispensable explorar la información sobre el sacrificio humano en la antigua sociedad maya (y en las antiguas culturas en general) desde una perspectiva expresamente interdisciplinaria, la cual debe incluir las evidencias tangibles. En este capítulo, deseamos hacer hincapié en una serie de parámetros aplicables al mundo maya prehispánico que facilitan el reconocimiento de restos humanos de origen sacrificial. Los conceptos y criterios que discutimos a continuación intentan anclar los datos contextuales, antropofísicos y tafonómicos secuenciales (cuadro 1; véase también Tiesler 2007: tabla 2.1) en diferentes situaciones contextuales concebidas originalmente para la interpretación de conjuntos esqueléticos mayas del periodo Clásico.

Partimos de la premisa de que la mayoría de los depósitos que incluyen restos humanos deriva de una conducta cultural que pone en práctica elementos de una ideología compartida (Pader 1982; Carr 1995). A diferencia de la variada gama de expresiones funerarias que integra desde las tradiciones familiares espontáneas o semiformalizadas hasta expresiones cargadas de simbolismo y etiqueta formal (McAnany 1995), consideramos que los tratamientos humanos sacrificiales y postsacrificiales deberían identificar un extremo de expresión ideo-

Cuadro 1. Conductas secuenciadas de diferentes prácticas de procesamiento humano y correlatos osteológicos

Intervalo post mórtem	*Secuencia deposicional*	*Conducta*	*Indicaciones esqueléticas posibles y probables*
Peri mórtem	Predeposicional	Flechamiento	Heridas punzocortantes en hueso fresco, sin señas de reacción ósea (predominantemente en área del tronco).
Peri mórtem	Predeposicional	Lapidación	Heridas contundentes (fracturas) en hueso fresco, sin señas de reacción ósea (predominantemente en área del cráneo).
Peri mórtem	Predeposicional	Degollamiento	Lesión cortante (por impacto o deslizamiento) en hueso fresco, sin señales de reacción ósea (en caras laterales o cara ventral de cuerpos vertebrales cervicales).
Peri mórtem	Predeposicional	Desnucamiento	Lesión cortante (por impacto) en hueso fresco, sin señales de reacción ósea (en apófisis espinosas de vértebras cervicales y bordes dorsales de ramas mandibulares o área del ángulo mandibular).
Peri-post mórtem	Predeposicional	Extracción cardiaca sub-diafragmática	Lesión o lesiones cortantes (por impacto) en hueso fresco, sin señales de reacción ósea (en cara ventral de últimas vértebras torácicas), cortes por deslizamiento en la parte distal de esternón o últimas costillas).
Peri-post mórtem	Predeposicional	Extracción cardiaca transtorácica	Lesión o lesiones cortantes (por impacto o deslizamiento) en hueso fresco, sin señales de reacción ósea (en esternón, posiblemente costillas, acompañándose de fisuras de desgarre en costillas).
Peri-post mórtem	Predeposicional	Decapitación (amputación cefálica)	Lesión cortante (por impacto) o cortes por deslizamiento en hueso fresco, sin señales de reacción ósea (en vértebras cervicales y posiblemente bordes dorsales de ramas mandibulares o área del ángulo mandibular).
Peri-post mórtem	Predeposicional	Carnicería	Heridas punzocortantes en hueso fresco, sin señas de reacción ósea (predominantemente en área del tronco), desgarres y fracturas.
Peri-post mórtem	Predeposicional	Incineración de cuerpo	Combustión incompleta; con las marcas de carbonización en hueso fresco, distribuidas según lugares de exposición directa y profundidad de partes blandas; mayormente calor bajo (<600 ºC) con segmentos aislados exhibiendo secuelas de cremado (>600 ºC).

Cuadro 1. (*continuación*)

Intervalo post mórtem	*Secuencia deposicional*	*Conducta*	*Indicaciones esqueléticas posibles y probables*
Peri-post mórtem	Predeposicional	Destripamiento	Cortes por deslizamiento en hueso fresco, sin señales de reacción ósea en caras laterales o cara ventral de cuerpos vertebrales lumbares y torácicos, superficies internas de caja pélvica y torácica.
Peri-post mórtem	Predeposicional	Desollamiento	Cortes por deslizamiento en hueso fresco, sin señales de reacción ósea en superficies cefálicas, clavícula y omóplato.
Post mórtem	Predeposicional	Descarnamiento	Cortes por deslizamiento en hueso fresco, sin señales de reacción ósea en superficies cefálicas, y del poscráneo, concentrándose en las diáfisis y en áreas de inserción músculoligamentosas.
Post mórtem	Predeposicional	Desarticulación	Heridas punzocortantes en hueso fresco, sin señas de reacción ósea (predominantemente en área periarticular y concentrándose en áreas de inserción músculoligamentosa), percusión, desgarres y fracturas.
Post mórtem	Predeposicional	Antropofagia	Heridas por impacto y deslizamiento en hueso fresco, sin señas de reacción ósea (predominantemente en área periarticular y concentrándose en áreas de inserción músculoligamentosa), percusión, desgarres y fracturas en espiral, fracturas de mariposa, diferentes formas de exposición térmica (hervido, barbacoa), *pot polish*.
Post mórtem	Posdeposicional	Incineración de segmentos esqueléticos	Combustión incompleta; con las marcas de carbonización en hueso seco, distribuidas según lugares de exposición directa; mayormente calor bajo (<600 ºC) con segmentos aislados exhibiendo secuelas de cremado (>600 ºC).
Post mórtem	Mayormente pos-deposicional	Reciclaje y manufactura	Perforación, fracturas, pulimento, sección completa o incompleta, cincelado, abrasión, grabado y pintado en hueso fresco o seco (preformas, productos terminados o desechos).

lógica altamente estandarizada, institucionalizada y redundante. Pensamos, además, que por tratarse de vidas humanas, las prácticas deben haber sido monopolizadas por las autoridades en turno (Beattie 1980; Bourdillon 1980; López Austin 1989, 1998; Bell 1997; véase también Tiesler 2007: 18-20).

Al igual que en otras áreas de la esfera mesoamericana, en el mundo maya se reconocen diferentes motivos para la occisión ritual. La mayoría de las ceremonias, sean propiciatorias, dedicatorias o calendáricas, y hasta expiatorias (es decir, la pena capital), caben en la categoría de "sacrificios de comunión" (Beattie 1980; Bourdillon 1980; Bell 1997). Buscaban reconciliar la continuidad y el bienestar de la comunidad mediante la comunicación con lo sagrado, lograda a través de la destrucción de la vida humana misma y la oferta de sus esencias vitales. Otra serie de motivos encuentra su expresión en las "matanzas de prestigio" (Bourdillon 1980). Éstas constituían sacrificios que consagraban hechos clave en la vida de un dinasta como era su entronización o deceso. Este tipo de occisión difiere de los sacrificios de comunión, ya que iban primeramente en beneficio de algún individuo, familia o clan protagónico, al tiempo de ausentarse otros motivos de orden comunitario o religioso propiamente dicho. Una tercera categoría de relevancia es seguramente la de matanzas por "magia negra" o brujería que, contrario a los sacrificios religiosos, buscaban infligir daño a personas o a la comunidad en general (véase, por ejemplo, Lucero y Gibbs 2007). Por último mencionamos un tipo de muerte ritual que ha causado debate entre los mayistas. Se trata de los ritos de terminación que, en ocasiones, se acompañaban de "sacrificios de disyunción" (Beattie 1980) que, más que la unión con lo sagrado, buscan destruir o terminar con las fuerzas sagradas. Entre éstos cuentan aquellos ritos que finalizaban los usos de determinados espacios, objetos o sustancias ceremoniales (Mock 1994; McGee 1998; Vogt 1998; Duncan 2005a).

Un elemento *kratófono* (destructivo) o *catártico* era introducido durante la metamorfosis de la víctima en el acto, al perder sus características personales humanas (Hubert y Mauss 1964; Najera C. 1987; Walker 1995; Kunen *et al.* 2002). Esta noción debería prevalecer también durante el tratamiento postsacrificial, por si se daba, y debería expresarse en el modo en que los cuerpos de las víctimas eran tratados y depositados. A partir de lo señalado, esperaríamos un patrón diferencial en los registros originados por conductas postsacrificiales y ancestrales. Naturalmente, habrá que tomar en cuenta conductas y acontecimientos de otra índole (criminal o circunstancial), como accidentes, desastres o asesinatos, que resultarían en patrones tafonómicos y contextuales muy variados. Esta última consideración, a su vez, impone cautela a la hora de etiquetar contextos como "postsacrificiales" y la necesidad de interpretarlos individualmente por caso.

Depósitos humanos de probable origen sacrificial

Verificados en las series de contextos mortuorios con marcas de violencia documentadas, encontramos algunos patrones sugerentes de un origen sacrificial y postsacrificial. Para el mundo maya del Clásico se reconocen en la forma de las huellas de impacto, de incineración incompleta en hueso fresco y marcas de manipulación póstuma en forma de descarnamiento, desarticulación y aprovechamiento de segmentos óseos para la manufactura de objetos. Estas evidencias prevalecen en osamentas articuladas de "acompañantes", así como en restos humanos incluidos en escondites y aquellos denominados conjuntos aislados o "contextos problemáticos" (Coe 1959, 1965). La semantización de esta última categoría no es clara. Etiquetado vagamente como concentraciones, miscelánea o depósitos problemáticos, este grupo está compuesto principalmente por conjuntos dispersos que integran los restos incompletos de uno o varios individuos en rellenos y derrumbes, mezclados en ocasiones con huesos de origen faunístico, que difícilmente representan conductas ancestrales propiamente dichas. Aunque sus orígenes sean poco claros, hay indicios para reconstruir sus potenciales procesos de formación. Algunos restos están relacionados con desechos rituales y domésticos; otros fueron reciclados y reutilizados para la producción de artefactos; otros más, reducidos para fines de culto de reliquias. En los últimos años, las trayectorias mortuorias de este tipo de concentraciones humanas han sido examinadas de cerca en basureros ceremoniales, a partir de las "historias" de los depósitos, los significados simbólicos de los espacios o comportamientos agenciales subyacentes (Walker y Lucero 2000; Kunen *et al.* 2002; Duncan 2005a, 2005b). A la luz de las marcas antropogénicas que hemos documentado, al igual que en las ofrendas, en éstos sí cobra importancia la posibilidad concreta de tratarse de despojos postsacrificiales más que depósitos funerarios.

No debemos pasar por alto que a las categorías arriba referidas podemos agregar otras, sin que haya espacio en este trabajo para profundizar sobre cada una de ellas. Cobran importancia, por ejemplo, los restos humanos que descansan en los espacios sagrados, concretamente en las cuevas y los cuerpos de agua (ríos o cenotes), los cuales se encuentran mayormente alejados de los asentamientos. En la cultura maya, tanto cuevas como cenotes representaban accesos al inframundo, el Xibalbá, concebido como el centro de la Tierra. Mientras que algunos cenotes servían para usos profanos cotidianos, otros (más notablemente el Cenote Sagrado de Chichén Itzá) cubrían exclusivamente funciones rituales (Landa 1982; Anda *et al.* 2004). La cobertura arqueológica de la península confirma que muchos cenotes servían como receptáculos de muertos en la medida en que ha sido documentada en gran cantidad de contextos subacuáticos peninsulares, que albergan cuerpos enteros (aunque las interpretaciones

tafonómicas en los contextos subacuáticos se ven limitadas), cuerpos desmembrados sin o con evidencias de manipulación antropogénica anterior a su depósito, así como restos esqueletizados, algunos de ellos trabajados (Anda 2007; Beck y Sievert 2005). Aunque no descartamos que algunos restos pudieran derivar de accidentes o prácticas funerarias, la evidencia de mutilación e intervención cultural, al igual que la distribución de sexo y grupos de edad, sí hace pensar en que los cuerpos de agua estaban vinculados fuertemente a la realización de prácticas sacrificiales (Tiesler 2005a).

De manera similar fungían las cuevas como receptáctulos postsacrificiales (Helfrich 1973; Nájera C. 1987; Brady y Prufer 2005). Como mencionan Lisa Lucero y Sherry A. Gibbs (2007) para contextos beliceños, más de la mitad de los cuerpos se habían dejado sobre los pisos, mientras que pocos son los enterrados o los introducidos en urnas con clara connotación funeraria. Aunque las autoras explícitamente sugieren que no todos los restos de superficie representan despojos sacrificiales (Lucero y Gibbs 2007: 51), argumentan que se necesita una reevaluación sistemática de las series humanas dentro de las cuevas de la región, a fin de generalizar sobre sus usos culturales, sean éstos funerarios, sacrificiales o de otra naturaleza.

El sacrificio humano entre los mayas de Yucatán: una revisión

Al integrar la información contextual y esquelética con la que aportan otras líneas de evidencia, es posible reconstruir algunos patrones y conductas pautadas, cuyas evidencias pueden trazarse por más de dos milenios (véase, por ejemplo, Helfrich 1973; Fowler 1984). Hacia el periodo Clásico ya se vislumbra un abanico asombrosamente variado de expresiones rituales identificadas con el sacrificio en Yucatán (Helfrich 1973; Nájera C. 1987; Massey 1994; Massey y Steele 1997; Medina y Sánchez 2007). Algunas de las prácticas confirman lo asentado en las fuentes; otras no aparecen mencionadas. De modo general, otorgan un componente conductual a los hechos referidos y propician una visión más acertada sobre la difusión real de las prácticas a través de los siglos y de los sectores sociales.

Para el tema concreto de este trabajo —el sacrificio humano tal como se dio en Yucatán— nos apoyaremos conjuntamente en la documentación y en los datos tafonómicos y contextuales de series arqueológicas (procedentes de los actuales estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo), fechables para el Clásico y el Posclásico (figura 1). Ya que es problemático separar la península del resto del mundo maya, buscaremos referencias también de otras partes y destacaremos diferencias y semejanzas en los términos de "norte-sur".

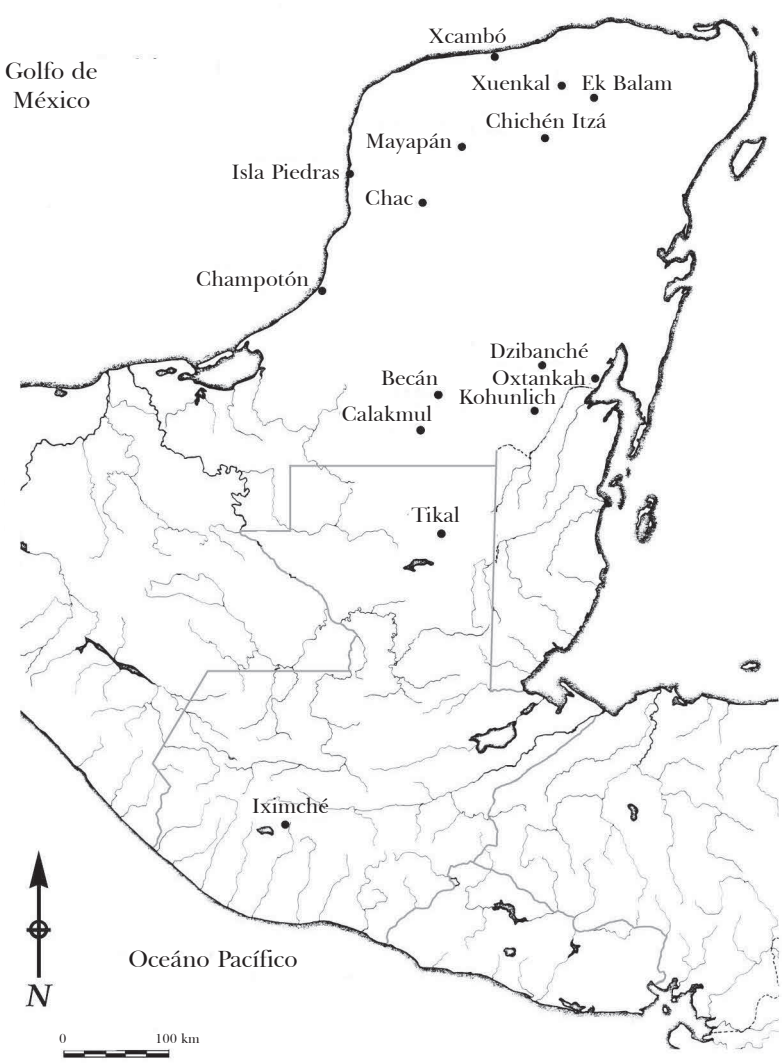


Figura 1. Mapa del área maya con los sitios mencionados en el texto.

Sacrificio de comunión

Los "sacrificios de comunión" maya buscaban establecer la comunicación con las fuerzas sagradas a fin de reconciliar la continuidad y asegurar la vida y el bienestar de la comunidad. En el caso de las muertes rituales humanas se lograba a través de la destrucción de la vida humana, considerada expresión religiosa suprema, y la oferta de sus esencias vitales, identificadas en la iconografía con la sangre, el corazón, el semblante o las entrañas (Nájera C. 1987; figura 2). A lo largo del Clásico, muchas ceremonias sacrificiales son presididas por los Dioses A y Q (según la nomenclatura de Schellhas) en las escenas de decapitación y degollamiento (Taube 1992; Ichín Gómez 2007). Mientras que el Dios A se identifica por sus atri-

butos esqueléticos y aparece frecuentemente en compañía del Dios Chaak o del Dios Q, igualmente investido con los atributos de la muerte y el sacrificio, parece anticipar con su semblante descarnado a su contraparte emulada Xipe Tótec, el dios desollado de los mexicas. Ambos están relacionados con diferentes tratamientos póstumos del cuerpo humano, como el desollamiento, el descarnamiento y el consumo ritual, el cual sigue siendo tema de debate entre los mayistas (Vallado Fajardo 2006; Buikstra 2007; Medina y Sánchez 2007). También se consideraba que los huesos poseían fuerzas y poderes especiales, noción que explica, por ejemplo, su papel preponderante en la preservación de los restos de adversarios sacrificados (figura 3).

Interesa saber que el registro humano confirma los procedimientos documentados para causar las muertes (principalmente por extracción cardiaca, degollamiento y desnucamiento), en forma de marcas de violencia peri mórtem y otros claramente de origen póstumo. Referente a la forma de morir, mencionamos un depósito primario de Calakmul, Campeche, cuyo impacto frontal en una vértebra cervical testimonia, junto con otras marcas, un degollamiento que fue seguido por la amputación póstuma del extremo cefálico (Tiesler 2002; figura 4). Una marca similar procede de la serie posclásica de Champotón, en la cual Araceli Hurtado *et al.* (2007: 223-224) documentan un entierro primario infantil que luce una marca de corte horizontal en su frente. Dicho tajo se dio por impacto directo a nivel de la séptima vértebra cervical. A diferencia del degollamiento, la decapitación por desnucamiento debería haber ocurrido por medio de uno o más cortes violentos desde atrás del cuerpo (figura 5). Al respecto, Guillermo de Anda (2007: 194) describe para la muestra del cenote de Chichén Itzá una mandíbula de infante con una muesca profunda en la porción posterior de la rama vertical que probablemente fue consecuencia de una herida de este tipo.

En el caso de la extracción cardiaca, Vera Tiesler y Andrea Cucina (2006) proponen, a partir de evidencias antropogénicas en contextos de acompañantes o de rituales de terminación del periodo Clásico, que la remoción del corazón ocurría por debajo de la caja torácica (a través del mediastino, insertando la mano y extrayendo el corazón). En Becán, por ejemplo, explícitas heridas cortantes en la duodécima vértebra torácica de un adolescente, inmediatamente detrás del pericardio, quedaron como

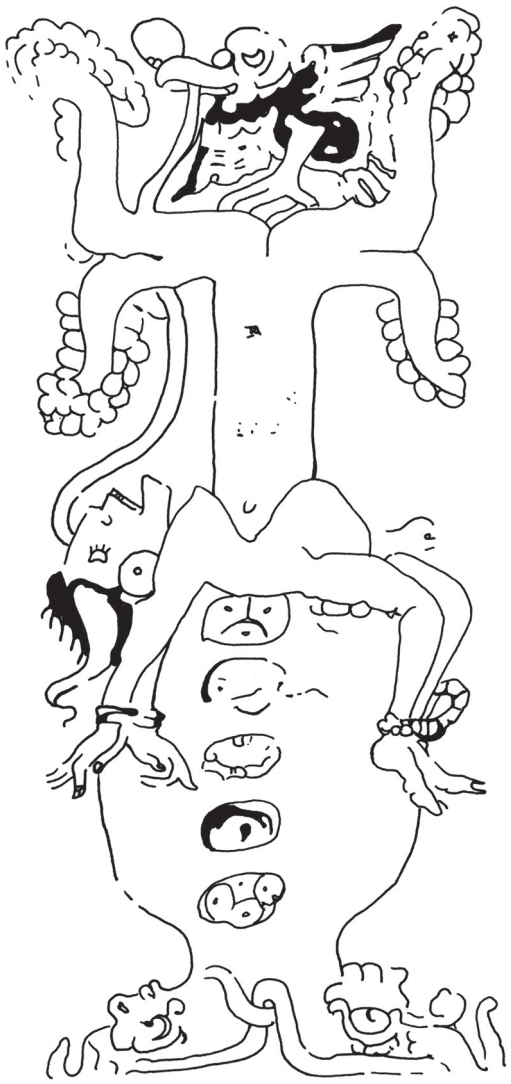


Figura 2. Víctima encima de un altar tras cardiectomía ritual. De su pecho emerge el árbol cósmico de la vida (*Códice Madrid*). Dibujo de M. Sánchez.



Figura 3. Líderes militares cargando máscaras “trofeo” en sus cinturones en escena con prisionero. Tomado de Kerr (2000: 962), trazado por M. Sánchez.



Figura 4. Corte horizontal por impacto y deslizamiento en el cuerpo de una tercera vértebra cervical, E. II-a1, Calakmul. Campeche. Fotografía de Vera Tiesler.



Figura 5. Víctima encima de un altar tras ser decapitada. Del cuello, abdomen y pierna brotan chorros de sangre. Archivo Kerr 8719, trazado por M. Sánchez.

secuela de la violencia que acompañó esta práctica. Consideramos que estas marcas en hueso fresco probablemente derivan del brusco corte de los vasos sanguíneos y los ligamentos de anclaje cardiaco durante el acto (Tiesler y Campaña 2005; Tiesler y Cucina 2006; figura 6). Posteriormente, el cuerpo fue depositado al pie de una escalera que conducía a una cámara del Templo X, la cual seguidamente fue sellada.



Figura 6. Marca de corte por impacto en el cuerpo de una duodécima vértebra torácica, E-1003, Becán, Campeche. Fotografía de Andrea Cucina.

Además de las marcas de violencia peri mórtem, llama poderosamente la atención la amplia gama de tratamientos póstumos que los cuerpos de las víctimas podían recibir. Segmentos óseos y también partes del cuerpo humano, previa amputación, se incluían en escondites, en construcciones residenciales y ceremoniales (figura 7). Los cráneos cortados y perforados de adversarios encontraban su destino final junto a los potentados victoriosos, como parece que ocurrió con un potentado de Oxtankah, Quintana Roo (Tiesler 1997a; figura 8). En este caso se establece la asociación con el sacrificio por la imagen que suele representar los "cráneos trofeos" en escenas de guerreros y sacrificios por decapitación (figura 3).

Evidencia alusiva a este tipo de práctica se registró recientemente en el sitio clásico de Xuenkal, Yucatán, en cuya área residencial se excavó un entierro múltiple sucesivo dentro de una cista. El primer individuo sepultado lucía sobre su tórax un cráneo-máscara, cuya porción posterior había sido cortada verticalmente. Presentaba perforaciones en los parietales, en la mandíbula (a nivel de los cóndilos) y en ambas porciones auriculares, quizá para que colgara del cinturón del individuo. Nuestros resultados señalan, además, que varios dientes se habían extraviado durante el uso de la máscara y, seguidamente, fueron remplazados con las piezas de otros individuos (Tiesler *et al.* 2007).

Figura 7. Escena mítica: un jaguar entrega al Dios A un plato con una mano derecha y lo que probablemente representa un bulbo ocular y un hueso largo. Archivo Kerr 1380, trazado por M. Sánchez.



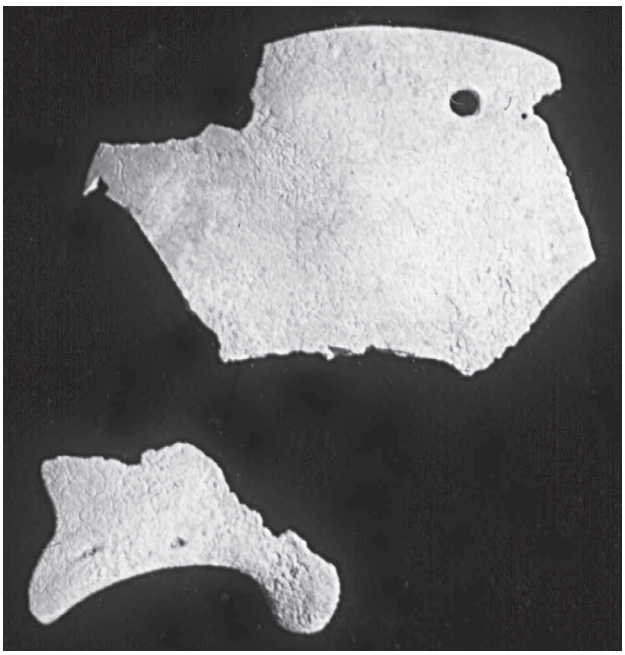


Figura 8. Cráneo máscara con dos perforaciones, Entierro A-3-c, Oxtankah, Quintana Roo. Fotografía de Vera Tiesler.

Como hemos intentado ilustrar, la información tafonómica es fundamental para inferir sobre el origen sacrificial de osamentas articuladas completas o parciales. Igualmente, el contexto y su asociación arquitectónica representan un punto de partida para distinguir depósitos postsacrificiales de sepulturas propiamente dichas.

A diferencia de restos primarios, suele ser inverosímil precisar los motivos y las circunstancias de la colocación de restos humanos trabajados o aislados y descontextualizados, que se definen comúnmente como "restos problemáticos". En conjunto, sin embargo, estos registros sí permiten distinguir patrones espaciales, contextuales y tafonómicos que difieren de los cánones funerarios y establecen una asociación con despojos postsacrificiales. Para el primer milenio hemos documentado sistemáticamente los contextos aislados de las colecciones peninsulares de Calakmul, Becán e Isla Piedras en Campeche, de Kohunlich y Dzibanché en Quintana Roo, y de Xcambó y Chac en Yucatán (Tiesler 1997b, 1997c, 1999, 2001a, 2006; Tiesler y Cucina 2003; véase también Massey y Steele 1997; Anda 2007; Medina y Sánchez 2007). Destaca en estos conjuntos la presencia de marcas antropogénicas que evidencian diferentes formas de procesamiento póstumo y el reuso de segmentos, así como la incineración de los restos en estado seco y fresco y su posible hervido.

En relación con el tema central de la presente obra, vale la pena detenernos brevemente en la exposición térmica y en el posible consumo ritual verificable en la Península de Yucatán. Ahí, las investigaciones conducidas por la Universidad Autónoma de Yucatán se han dirigido a los restos procedentes de depósitos en rellenos, derrumbes, basureros y cenotes, ya que prácticamente no hemos encontrado marcas de exposición en entierros propiamente dichos (Tiesler y Cucina 2003; Medina *et al.* 2006; Medina y Sánchez 2007; Anda 2007). En las series esqueléticas investigadas con marcas de fuego, y en general calor, no descartamos *a priori* la posibilidad de ingesta. Sin embargo, las temperaturas alcanzadas por la mayoría de los huesos están por encima de los 250° C, lo que limita las posibilidades reales del consumo de la carne (Medina y Sánchez 2007). También otros huesos, que fueron identificados como potencialmente hervidos, podrían haber recibido este tratamiento sin fines alimenticios, por ejemplo para ser trabajados posteriormente. Incluso cabe la posibilidad de que tales segmentos hayan sufrido estos efectos como consecuencia indirecta durante la combustión incompleta de las partes blandas. El hecho de que las marcas de carbonización a menudo afectan

los segmentos esqueléticos en estado verde, hace pensar, en todo caso, que sean producto de hogueras abiertas o quizá los fuegos que alimentaban los incensarios que se usaban en las ceremonias sacrificiales, tanto de animales como de humanos. Escenas reminiscentes permean la cerámica pintada del Clásico, donde aparecen representados, con los recursos gráficos de la época, personajes míticos y cuerpos de víctimas humanas y de animal en las llamas de hogueras e incensarios (figuras 9 y 10). Importa señalar que estos contextos con exposición térmica difieren de los que Diane Chase y Arlen Chase (2003: 268) definen para el sitio de Caracol como "reingresos modificados" (véase Houston *et al.* 2003: 138, para un caso similar en Piedras Negras). En estos casos, el reingreso conlleva un proceso de manipulación póstuma de los cuerpos en su propio contexto funerario seguido por una combustión diferida de los restos óseos.

Un último punto en este recorrido considera la distribución del sacrificio humano en la geografía política peninsular. Mientras que la iconografía establece una clara asociación de las escenas sacrificiales con las cortes de la aristocracia maya y el liderazgo militar y religioso, la distribución real de los contextos alusivos a la occisión humana (tanto escondites como restos humanos aislados en basureros y rellenos con marcas antropogénicas) transmite un escenario más matizado. Los depósitos humanos en cuestión se encuentran predominantemente en los aposentos de los grandes centros: en Calakmul, por ejemplo, abundan los registros humanos no funerarios en los rellenos de la Estructura II, fechables mayormente para el Clásico tardío y terminal. En Becán son los derrumbes y rellenos de la Estructura central X donde fueron excavados unos 60 registros "problemáticos". La mayoría estaba mezclada con restos de animal y una cuarta parte contaba con evidencias de procesamiento cultural póstumo (Tiesler y Cucina 2003; Medina y Sánchez 2007; figura 11).

También interesa saber que los registros que nos ocupan no se limitan a los espacios de poder de los grandes centros hegemónicos. Aunque en menor cantidad, los registros no funerarios figuran en las residencias de las ciudades del Clásico y hasta en algunos asentamientos pequeños que no contaban en la liga de los grandes centros rectores, como es el caso de Chac en la zona Puuc, Isla Piedras en la costa occidental o Xcambó en la costa norte de Yucatán (Tiesler 2001a, 2005b, 2006). En este último sitio, sólo una do-



Figura 9. Detalle de escena mítica de sacrificio que presenta la incineración de un gemelo héroe. Archivo Kerr 1256, trazado por M. Sánchez.



Figura 10. Detalle de escena sacrificial que representa la incineración felina. Archivo Kerr 2942, trazado por M. Sánchez.

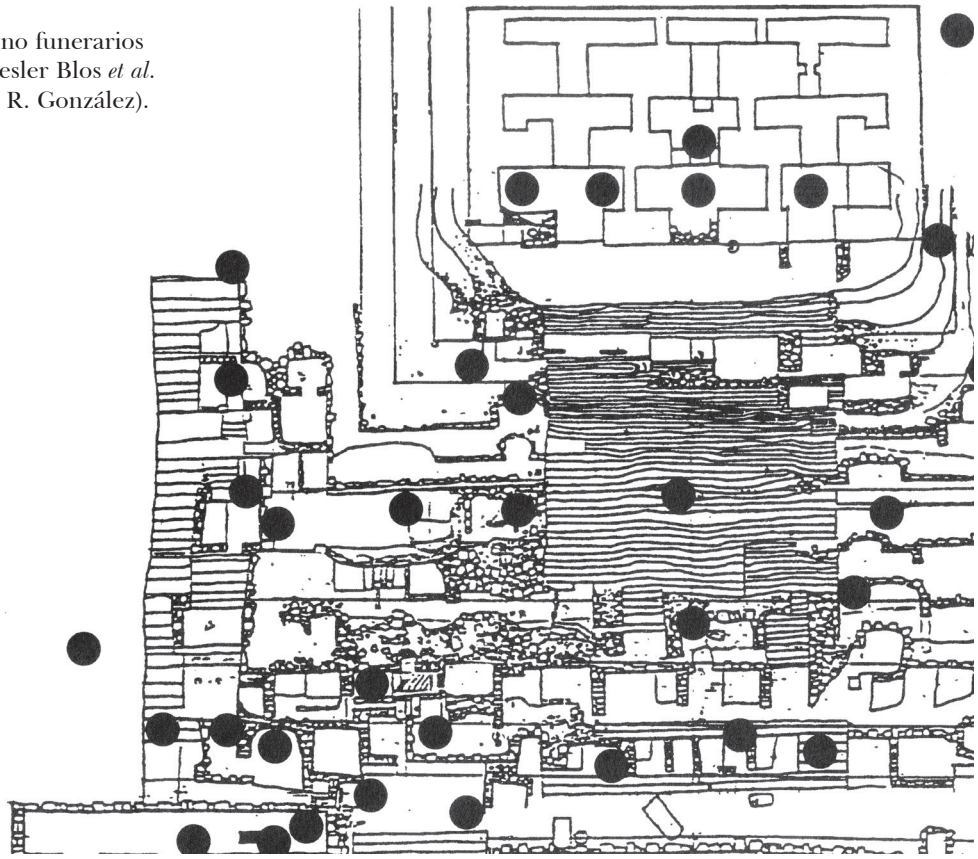


Figura 11. Distribución de restos no funerarios Estr. II, Calakmul. Tomado de Tiesler Blos *et al.* (2001: fig. 36, levantamiento por R. González).

cena (N=197) de conjuntos aislados con restos humanos muestran marcas de intervención póstuma, mayormente con motivo de reuso y confección de instrumentos. Naturalmente es difícil acertar si éstos son los productos finales de actos sacrificiales y, en general, cabe peguntarse sobre la relevancia real de la muerte ritual en este extremo de la cadena de transformaciones culturales post mórtem, es decir, los tratamientos secundarios y terciarios de restos redepositados, reusados y reciclados.

Sacrificio de prestigio

Una noción diferente a la establecida por los sacrificios de la colectividad destaca las muertes rituales que beneficiaban a los líderes de la antigua sociedad. En el caso de los mayas, su presencia ilustra el culto individual que los círculos protagónicos aún cultivaban en el primer milenio, al tiempo de manifestar la omnipotencia que ejercían sobre la vida y muerte humanas (figura 12).

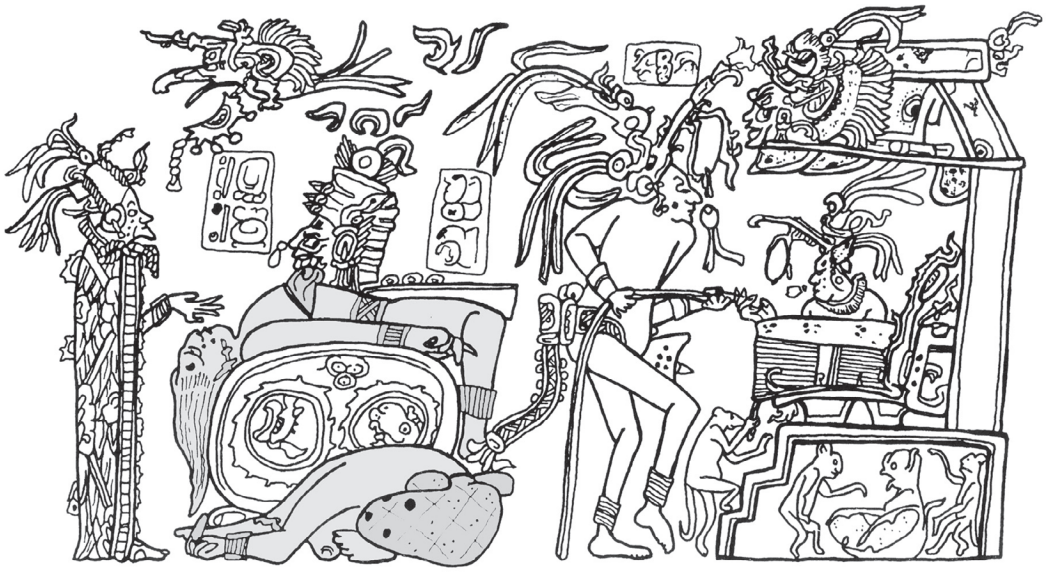


Figura 12. Escena sacrificial que acompaña los preparativos fúnebres de un jerarca. Se aprecia a un joven con el pecho abierto sobre un altar y a una segunda víctima femenina sin cabeza. Archivo Kerr 13, trazado por Vera Tiesler.

En el registro material, este tipo de actos quedó plasmado en algunas de las vistosas tumbas y antecámaras, aunque el estado de conservación y la situación contextual prescriben cautela en la asignación de contextos múltiples simultáneos y de los "acompañantes", que bien podrían ser el producto de depósitos sucesivos o huesos agregados (véase también Weiss-Krejci 2003). Aun así, hay numerosos conjuntos esqueléticos articulados que no dejan duda sobre la forma de morir de los individuos asociados. Los primeros ejemplos claros de este tipo datan del Preclásico tardío, notablemente la Tumba 167 de Tikal, que albergaba entre su ajuar a dos acompañantes (Coe 1990: 230-233). Hacia el Clásico abundan las sepulturas de elite de este tipo. Las osamentas asociadas se emplazaban directamente en la cámara principal o en antecámaras. Más que otros sacrificios, se relacionan con los aposentos de poder de los grandes centros. Interesa saber que los sitios al norte de Guatemala, como son Calakmul, Dzibanché o Ek Balam, comparten las modalidades del sur y suroeste. Al igual que los dinastas difuntos más al sur, suelen acompañarse no exclusivamente de hombres adultos, sino de un elevado porcentaje de víctimas infantiles, juveniles y femeninas, cuyos cuerpos, además, solían seguir siendo objeto de manipulación ritual. Pensamos, por lo tanto, que las personas destinadas a la muerte ritual no se reclutaban de las filas de cautivos guerreros. El mismo dominio de infantes, a la vez, hace dudar que haya sido el personal de servicio el que se mató para acompañar a su amo o ama, sino probablemente otros miembros, quizá de los sectores marginados del grupo, como también lo muestra el precario estado de nutrición y condiciones de vida que la mayoría de las víctimas ostentan (Cucina y Tiesler 2007). En el caso de los acompañantes de Calakmul y Ek Balam, sabemos también que eran oriundos de

la región, según indican los perfiles isotópicos medidos en los primeros molares (Tiesler 2001b; Price *et al.* 2006).

A fines del Clásico desaparecen del registro mortuorio los vestigios de acompañantes junto con los dinastas. Tal parece que hacia el segundo milenio d.C., las prácticas de la colectividad ancestral llegan a remplazar los cultos personalizados aún conocidos del Clásico, siendo probablemente parte de la dramática transición social y demográfica que el mundo maya sufrió antes del cierre del primer milenio.

Cambios hacia el Posclásico

Chichén Itzá, en el norte de la península, da pautas para caracterizar la renovación social de la sociedad en las vísperas del Posclásico, y con ella los cambios en las tradiciones sacrificiales. El culto protagónico de la elite que antes permeaba el arte, ahora aparece remplazado por los temas programáticos de la imponente arquitectura y escultura monumental, cargados de aterradores motivos de guerra, sacrificios colectivos y exhibición de partes humanas. Un ejemplo del nuevo estilo es la céntrica plataforma de *tzompantli* con sus miles de cráneos esculpidos o el Templo de los Jaguares, cuyas representaciones felinas lucen corazones humanos en las fauces (Miller 2003). Una noción similarmente intimidante transmiten las escenas anónimas de decapitación en la majestuosa cancha de pelota de Chichén Itzá (figura 13).



Figura 13. Detalle de una escena de decapitación en el friso lateral de la cancha de pelota principal, Chichén Itzá, Yucatán. Retomado de Tozzer (1957), trazado por M. Sánchez.

En notable contraste con la iconografía, intriga la notable ausencia de depósitos humanos que deberían haber originado los holocaustos que los monumentos públicos anuncian, ya que a la fecha no han sido recuperados despojos masivos en los alrededores del *tzompantli*. Tampoco hay evidencias contundentes de la forma de muerte en los restos recuperados del Cenote Sagrado que Lane Beck y April Sievert (2005; para la muestra de la serie Peabody) y Anda (2007; para la que se encuentra en la Dirección de Antropología Física en la ciudad de México) pudieron documentar recientemente. Más que violencia peri mórtem, ambos estudios testimonian una enorme variedad de tratamientos de que los cuerpos fueron objeto, mayormente descarnamiento y desarticulación. Por desgracia, no conocemos en qué época se realizaron los depósitos individuales. Sólo sabemos que, por un tiempo muy prolongado, el cenote fungió como un receptáculo de cuerpos y huesos humanos. El marco cronológico de su uso ritual abarca por lo menos desde el Clásico terminal hasta el periodo colonial. Lamentablemente, la recolección arqueológica de los restos óseos se llevó a cabo sin controlar la estratigrafía, por lo que no es posible fechar con seguridad las actividades vinculadas con el Cenote Sagrado de Chichén Itzá que involucraban huesos humanos.

Considerando las evidencias, debemos preguntarnos, al igual que Virginia E. Miller (2007), si la "masificación del sacrificio humano" que algunos autores proclaman para el Posclásico, realmente tuvo lugar en el ámbito cultural peninsular o sólo encontró su expresión en los programas propagandísticos de las autoridades en turno. Esto sobre todo porque, tal vez con la excepción del Cenote Sagrado, no se han hallado depósitos humanos colectivos comparables con los despojos masivos del Altiplano mexicano (véase tambien Fernández 2006, y Serafin y Peraza Lope 2007 para el sitio de Mayapán). Esta situación difiere incluso de los grandes centros posclásicos de las tierras altas mayas al sur, ya que Iximché y otros centros sí fueron yacimiento de contextos alusivos a matanzas cuantiosas (Whittington 2003a, 2003b).

Otra pregunta relevante considera la transformación comercial, política y religiosa que experimenta la sociedad maya yucateca durante el Posclásico y, posiblemente con ella, también los motivos y las técnicas del sacrificio humano. Hoy en día ya no se habla de invasiones toltecas o imposiciones de grupos putunes, sino que se prefiere explicar las nuevas influencias estilísticas e ideológicas matizadamente en términos de adaptaciones locales, panregionalización o "estilo internacional". Sobre la dimensión ritual de la nueva era Gabrielle Vail y Christine Hernández (2007) extraen importante información de los códices mayas y murales del Posclásico. Sus conclusiones parecen confirmar otros estudios (Demarest 1984; Taube 1999) al argumentar sobre la calidad anónima de las escenas ceremoniales y de los participantes. Más que los sacrificios celebrados para renovar la cuenta larga, ahora son actos que conmemoran el año *haab* agrícola y que son

llevados a cabo según la deidad patronal en turno. Motivos claramente identificados con el panteón tolteca y mexica comienzan a vislumbrarse, como es el culto a Xipe Tótec, el dios desollado (Taube 1999). En los aposentos del sitio portuario de Champotón fueron registrados basureros rituales con restos humanos que parecen haber surgido de rituales de este tipo. Los integran restos esqueletizados de manos y pies, así como restos de cuerpos desollados, descarnados y depositados aún en estado articulado (Gómez Cobá *et al.* 2003; Hurtado *et al.* 2007; figura 14). Pensamos que éstos se originaron en ceremonias fuertemente reminiscentes del culto mexica a Xipe Tótec y la tradición de portar la piel de la víctima tras cercenar manos y pies y separar el pellejo del resto del cuerpo.

Una reflexión especial merece el hecho de que las partes descarnadas se encontraban aún en estado articulado, como el tronco junto con las extremidades inferiores en el caso del Depósito 23. Esta condición implica que los cuerpos fueron procesados (descarnados) enteros y no, como podría pensarse, por segmentos. En particular, resulta interesante la presencia de dos esternones seccionados por completo (figura 15). A diferencia del Altiplano, no han sido documentados en el registro tafonómico regional esternones cortados. Carmen Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory (2004) reportan en un osario tlatelolca (entre 1414 y 1427 d.C.) unos 57 esternones cortados, muy parecidos a las piezas de Champotón. Según las autoras, estos tajos fueron realizados para extraer el corazón de víctimas sacrificiales antes de que sus cuerpos fueran desmembrados y descarnados.

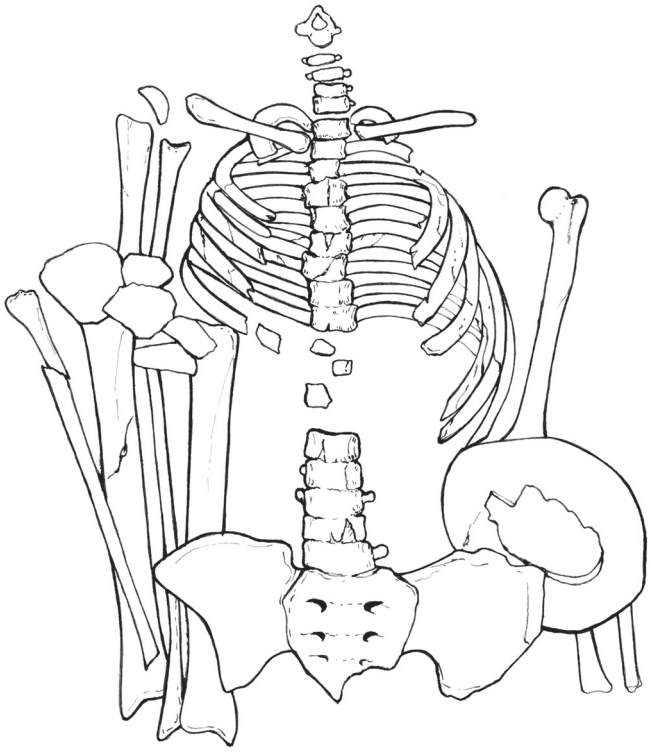


Figura 14. Dibujo del Entierro 23, Champotón, en estado incompleto pero articulado. Trazado por M. Sánchez.



Figura 15. Esternón cortado, vista ventral, Entierro 23, Champotón, Campeche. Fotografía de Andrea Cucina.

Esta conclusión, nuevamente, concuerda con la evidencia ósea del Depósito 23 de Champotón (figura 15). Aparte de las técnicas empleadas para la cardiectomía, cabe preguntarse si el procesamiento se debió a que serían exhibidos los troncos humanos esqueletizados a manera de marionetas o maniquíes. Quizás esta puesta en escena pública formó parte de las ceremonias, quizá la finalidad haya sido la de personificar a los dioses esqueletizados en cuyo honor se celebraron los sacrificios o para fines de una aterradora ostentación del poder institucional. Evidencias similares, no homólogas, pero posiblemente análogas, han sido aportadas por Verano (2005) sobre los tratamientos postsacrificiales que se daban en la cultura andina de los moche en Perú.

Cambios después de la Conquista

Si los sacrificios perdieron su dimensión individual en los siglos anteriores a la Conquista, ahora la occisión ritual humana perdió su función ostentosa al ser perseguida por los españoles conquistadores, quienes condenaban los esmeros idólatras de antaño (Landa 1982; Scholes y Adams 1938; Nájera C. 1987; Anda *et al.* 2004). Si creemos a las fuentes coloniales, se seguían practicando matanzas rituales hasta siglos después de la Conquista, aunque ahora en la clandestinidad y recurriendo cada vez más a sustitutos animales. Ya no se refiere en la voz de los españoles la renovación calendárica como motivo primordial, sino que prevalecen motivos propiciatorios muy concretos, como la petición de lluvias o buenas cosechas. También interesa que, según los cronistas, los practicantes indígenas del siglo XVI comenzaron a incorporar elementos adaptados del cristianismo (Scholes

y Adams 1938; véase también Zabala 2009). Así convertían las iglesias recién construidas en repositorios postsacrificiales y clavaban a sus víctimas en cruces después de extraerles el corazón. Al lado siguen siendo populares los cenotes y cuevas como receptáculos de las víctimas (Landa 1982; Scholes y Adams 1938; Anda *et al.* 2004).

Conclusiones

A la luz de las evidencias es entendible que el registro arqueológico tenga mucho que ofrecer para la comprensión del sacrificio humano entre los antiguos mayas. La evidencia contextual junto con la tafonomía humana brindan nuevas expectativas en el reconocimiento sistemático de depósitos sugerentes de actos rituales. Como hemos visto, la mayoría de los contextos que presentan marcas antropogénicas derivan de conjuntos de ofrendas y de huesos aislados, y no de entierros primarios o secundarios del periodo Clásico. Los pocos contextos primarios que ofrecen evidencia de intervención cultural están, en su mayoría, vinculados con el sacrificio de la víctima en rituales de prestigio, comunión o de terminación. Las conductas que manifiestan atestiguan diferentes formas de tratamientos póstumos del cuerpo, como desmembramientos, descarnamientos, tratamientos térmicos y reutilización de partes del cuerpo o huesos. Además de su asociación con el sacrificio, la cuestión de cómo estos tratamientos se relacionan con las diferentes prácticas representa una línea de trabajo aún en espera de una exploración regional que cubra el área maya, al tiempo que hace patente las limitaciones de la investigación contextual en el área, en particular en los casos de conjuntos óseos ambiguos o aislados. Como intentamos mostrar en esta categoría contextual o "problemática", la falta de elementos para una clara distinción deja mucho espacio para la especulación. También algunas modificaciones manifiestan comportamientos rituales tanto ancestrales como rituales, en particular durante el Posclásico (véase, por ejemplo, Serafín y Peraza Lope 2007). Este aspecto, y lo arriba señalado, impone la necesidad de una evaluación individual por caso y de confrontar las varias líneas aplicables de evidencia directa e indirecta. No cabe duda de que, al igual que en otras áreas de investigación mesoamericana, aún se abre un mundo para entender el sacrificio humano entre los mayas, tanto en sus aspectos ideológicos, como políticos y conductuales. Fue el cometido central de este trabajo brindar nuevos puntos de partida y enlaces que sean aptos para desentrañar las complejas manifestaciones de este fenómeno cultural que, a la vez, resulta tan cautivador. Estamos complacidos si se ha logrado.

Bibliografía

Anda, Guillermo de
2007 "Sacrifice and Ritual Body Mutilation in Postclassical Maya Society: Taphonomy of the Human Remains from Chichen Itzá's Cenote Sagrado", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 190-208.

Anda, Guillermo de, Vera Tiesler y Pilar Zabala
2004 "Cenotes, espacios sagrados y la práctica de sacrificio humano en Yucatán", *Los investigadores de la cultura maya 12*, t. 2, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 376-386.

Barba, Luis, Luz Lazos, Karl F. Link, Agustín Ortíz y Leonardo López Luján
1998 "Arqueometría en la Casa de las Águilas", *Arqueología Mexicana*, vol. 6, núm. 31, pp. 20-27.

Beattie, J.H.M.
1980 "On Understanding Sacrifice", en Michael F.C. Bourdillon y Meyer Fortes (eds.), *Sacrifice*, Londres, Academic Press, pp. 29-44.

Beck, Lane A. y April K. Sievert
2005 "Mortuary Pathways Leading to the Cenote at Chichén Iztá", en Gordon F.M. Rakita, Jane E. Buikstra, Lane A. Beck y Sloan R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead. Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millenium*, Gainesville, University of Florida Press, pp. 290-304.

Becker, Marshall J.
1992 "Burials as Caches; Caches as Burials: A New Interpretation of the Meaning of Ritual Deposits Among the Classic Period Lowland Maya", en Elin C. Danien y Robert J. Sharer (eds.), *New Theories on the Ancient Maya*, Filadelfia, University of Pennsylvania-University Museum (Monograph, 77), pp. 185-196.
1993 "Earth Offering Among the Classic Period Lowland Maya: Burials and Caches as Ritual Deposits", en María Josefa Iglesias Ponce de León y Francisco Ligorred Perramón (eds.), *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 45-74.

Bell, Catherine
1997 *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Nueva York, Oxford University Press.

Boone, Elizabeth H. (ed.)
1984 *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Bourdillon, Michael F.C.
1980 "Introduction", en Michael F.C. Bourdillon y Meyer Fortes (eds.), *Sacrifice*, Londres, Academic Press, pp. 1-27.

Brady, James y Keith M. Prufer
2005 *In the Maw of the Earth Monster: Studies of Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, Linda Schele Series in Maya and Pre-Columbian Studies, University of Texas Press.

Buikstra, Jane E.
2007 "The Bioarchaeology of Maya Sacrifice", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 293-307.

Carr, Christopher
1995 "Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants", *Journal of Anthropological Method and Theory*, vol. 2, núm. 2, pp. 105-200.

Carrasco, Davíd
1999 *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press.

Chase, Diane y Arlen Chase
1998 "The Archaeological Context of Caches, Burials, and other Ritual Activities for the Classic Period Maya (as Reflected at Caracol, Belize)", en Stephen Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 299-332.
2003 "Secular, sagrado y 'revisitado': la profanación, alteración y reconsagración de los antiguos entierros mayas", en Andrés Ciudad, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/unam-iif-cem, pp. 255-277.

Ciudad, Andrés, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefa Ponce de León (eds.)
2003 *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/unam/iif/cem.

Coe, William
1959 *Piedras Negras Archaeology: Artifacts, Caches, and Burials*, Filadelfia, University of Pennsylvania-University Museum (Monographs).
1965 "Caches and Offertory Practices in the Maya Lowlands", en Robert Wauchope y Gordon R. Willey (eds.), *Handbook of Middle American Indians, vol. 2: The Archaeology of Southern Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, pp. 462-469.
1990 *Excavations in the Great Plaza, North Terrace and North Acropolis of Tikal. Tikal Reports núm. 14*, vol. 2, Filadelfia, University of Pennsylvania-University Museum (Monographs, 61).

Cucina, Andrea y Vera Tiesler
2007 "Nutrition, Lifestyle and Social Status of Skeletal Remains from Nonfunerary and Problematical Contexts", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 251-262.

Cucina, Andrea, Vera Tiesler y Arturo Romano
2004 "Los acompañantes de Janaab' Pakal y de la Reina Roja de Palenque, Chiapas. El significado de sacrificios humanos de exequias en la sociedad maya del Clásico", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *K'inich Janaab' Pakal I de Palenque. Vida y muerte de un gobernante maya,* México, Universidad Autónoma de Yucatán/unam, pp. 70-102.

Demarest, Arthur
1984 "Overview: Mesoamerican Human Sacrifice in Evolutionary Perspective", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica,* Washington, Dumbarton Oaks, pp. 227-247.

Duncan, William N.
2005a *The Bioarchaeology of Ritual Violence in Postclassic El Petén, Guatemala (AD 950-1524),* Carbondale, Southern Illinois University, tesis doctoral.
2005b "Understanding Venerationand Violation of the Archaeological Record", en Gordon F.M. Rakita, Jane E. Buikstra, Lane A. Beck y Sloan R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead. Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millenium*, Gainesville, University of Florida Press, pp. 207-227.

Duverger, Christian
1979 *La fleur létale: Économie du sacrifice aztèque*, París, Seuil.

Fernández, Lilia
2006 "Death and Memory in Chichén Itzá", en Pierre R. Colas, Geneviève LeFort y Bodil Liljefors Persson (eds.), *Jaws of the Underworld: Life, Death, and Rebirth Among the Ancient Maya,* Acta Mesoamericana, vol.16, Anton Saurwein, Markt Schwaben, pp. 21-31.

Fowler, William R.
1984 "Late Preclassic Mortuary Patterns and Evidence for Human Sacrifice at Chalchuapa, El Salvador", *American Antiquity,* vol. 49, pp. 603-618.

Gómez Cobá, María José, Araceli Hurtado, Cecilia Medina, Lucy Medrano, Marlene Pérez y Vera Tiesler
2003 "Ritual y mutilación póstuma del cuerpo humano durante el posclásico: nuevas evidencias de Champotón, Campeche", *Mexicon*, vol. 25, pp. 146-147.

González Torres, Yolotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas,* México, fce.
2003 "El sacrificio humano entre los mexicas", *Arqueología Mexicana,* vol. 9, núm. 63, pp. 40-45.

Graulich, Michel
2003 "El sacrificio humano en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana,* vol. 9, núm. 63, pp. 16-21.

Helfrich, Heinrich
1973 *Menschenopfer und Toetungsrituale im Kult der Maya,* Berlín, Mann.

Houston, Stephen, Héctor L. Escobedo, Andrew Scherer, Mark Child y James L. Fitzsimmons.
2003 "Classic Maya Death at Piedras Negras, Guatemala" en Andrés Ciudad, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefa Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/unam-iff-cem, pp. 113-143.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
1964 *Sacrifice: Its Nature and Function*, Chicago, University of Chicago Press.

Hurlbut, Sharon A.
2000 "The Taphonomy of Cannibalism: A Review of Anthropogenic Bone Modification in the American Southwest", *International Journal of Osteoarchaeology*, vol. 10, pp. 4-26.

Hurtado, Araceli, Aleida Cetina, Vera Tiesler y William Folan
2007 "Sacred Spaces and Human Funerary and Nonfunerary Placements in Champotón, Campeche, During the Postclassic Period", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 209-231.

Ichín Gómez, Claudia Olivia
2007 *Iconografía del Dios de la muerte maya en los periodos Clásico y Posclásico*, Mérida, Universidad de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas, tesis de licenciatura.

Kerr, Justin
2000 *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, t. 6, Nueva York, Kerr Associates.

Kunen, Julie L., Mary Jo Galindo y Erin Chase
2002 "Pits and Bones: Identifying Maya Ritual Behavior in the Archaeological Record", *Ancient Mesoamerica*, vol. 13, núm. 2, pp. 197-211.

Landa, fray Diego de
1982 [~1566] *Relación de las cosas de Yucatán*, A.M. Garibay (ed.), México, Porrúa.

López Austin, Alfredo
1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, unam-iia.
1998 "Los ritos. Un juego de definiciones", *Arqueología Mexicana*, vol. 34, pp. 4-17.

López Luján, Leonardo
2006 *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 vols., México, Conaculta-inah/fce/Harvard University.

Lucero, Lisa y Sherry A. Gibbs
2007 "The Creation and Sacrifice of Witches in Classic Maya Society", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 45-73.

Massey, Virginia K.
1994 "Osteological Analysis of the Skull Pit Children", en Thomas R. Hester, Harry Shafer y Jack Eaton (eds.), *Continuing Archaeology at Colha, Belize*, Austin, University of Texas Press, Texas Archaeological Research Laboratory (Studies in Archeology, 16), pp. 209-220.

Massey, Virginia K. y Gentry Steele
1997 "A Maya Skull Pit from the Terminal Classic Period, Colha, Belize", en Stephen L. Whittington y David M. Reed (eds.), *Bones of the Maya: Studies of Ancient Skeletons*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 62-77.

Matos Moctezuma, Eduardo
1986 *Muerte al filo de obsidiana*, México, sep (Lecturas mexicanas).

McAnany, Patricia A.
1995 *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin, University of Texas Press.
1998 "Ancestors and the Classic Maya Built Environment", en Stephen Houston (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 271-298.

McGee, R. Jon
1998 "The Lacandon Incense Burner Renewal Ceremony: Termination and Dedication Ritual among the Contemporary Maya", en Shirley Boteler Mock (ed.), *The Sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 41-46.

Medina, Cecilia y Mirna Sánchez
2007 "Posthumous Body Treatments and Ritual Meaning in the Classic Period Northern Peten. A Taphonomic Approach", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 102-119.

Medina, Cecilia, Vera Tiesler, Juan Azamar, José Alvarado y Patricia Quintana
2006 "La espectroscopía infrarroja en el estudio de la cristalinidad del hueso afectado térmicamente", *La ciencia de materiales en arqueología*, vol. 3, México, Academia Mexicana de Ciencias de Materiales, pp. 203-213.

Miller, Virginia E.
2003 "Representaciones de sacrificio en Chichén Itzá", en Andrés Ciudad, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefa Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/unam-iif-cem, pp. 383-404.
2007 "Skeleton, Skulls and Bones in the Art of Chichén Itzá", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 165-189.

Mock, Shirley Boteler
1994 "Destruction and Denouement during the Late-Terminal Classic: The Colha Skull Pit", en Thomas Hester, Harry Shafer y Jack Eaton (eds.), *Conti-*

nuing Archaeology at Colha, Belice, Austin, University of Texas Press, Texas Archaeological Research Laboratory (Studies in Archaeology, 16), pp. 221-231.

Moser, Christopher L.
1973 *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Nájera C., Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico,* México, unam-iif-cem.

Pader, Ellen-Jane
1982 *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains,* Oxford, Archaeopress (bar International Series, 130).

Pijoan Aguadé, Carmen
1997 *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos: el caso del entierro número 14 de Tlatelolco, D.F*, México, unam, tesis doctoral.

_____ y Xabier Lizarraga Cruchaga
2004 *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, inah (Col. Científica núm. 462, Serie Antropología Física).

_____ y Josefina Mansilla Lory
2004 "Esternones cortados. ¿Evidencia de sacrificio humano por extracción de corazón?", en Carmen Pijoan y Xavier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, inah (Col. Científica núm. 462, Serie Antropología Física), pp. 69-85.

Price, Douglas T., Vera Tiesler, Richard Burton y Jane Buikstra
2006 "Evidencia isotópica sobre el sitio de Calakmul, Campeche", *Los investigadores de la cultura maya 14*, t. 1, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 87-94.

Rakita, Gordon F.M., Jane E. Buikstra, Lane A. Beck y Sloan R. Williams (eds.)
2005 *Interacting with the Dead. Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millenium*, Gainesville, University of Florida Press.

Ruz, Alberto
1968 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, México, unam-iif-cem.

Schele, Linda
1984 "Human Sacrifice Among the Classic Maya", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica,* Washington, Dumbarton Oaks, pp. 7-48.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings*, Nueva York, G. Baziller.

Scholes, France V y Eleanor Adams
1938 *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán (1561-1565),* vol. I, México, Porrúa.

Serafin, Stanley y Carlos Peraza Lope
2007 "Human Sacrificial Rites Among the Maya of Mayapán: A Bioarchaeological Perspectiva", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 232-250.

Talavera, Jorge, Juan Martín Rojas y Enrique García
2001 *Modificaciones culturales en los restos óseos de Cantona, Puebla. Un análisis bioarqueológico*, México, inah (Col. Científica).

Taube, Karl
1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks.
1999 "The Iconography of Toltec Period Chichen Itza", en Hanns J. Prem (ed.), *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*, Acta Mesoamericana, Anton Saurwein, Markt Schwaben, pp. 212-246.

Tiesler, Vera
1997a "Reporte de los restos humanos, recuperados como parte de las excavaciones en Oxtankah, Quintana Roo", México, inah, reporte técnico.
1997b "Reporte de los resultados, obtenidos en el análisis osteológico de Dzibanché, Quintana Roo del Proyecto Sur de Quintana Roo, Quintana Roo", México, inah, reporte técnico.
1997c "Reporte de los restos humanos, recuperados como parte de las excavaciones en Calakmul, Campeche, del Proyecto Arqueológico de Calakmul, Universidad Autónoma de Campeche", Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, reporte técnico.
1999 "Análisis de los restos humanos, recuperados de los contextos 'problemáticos' del sitio arqueológico de Kohunlich, Quintana Roo", México, inah, reporte técnico.
2001a "Reporte del análisis de los restos humanos, recuperados como parte de las excavaciones en el sitio de Chac, Yucatán", Mérida, inah, reporte técnico.
2001b "Reporte preliminar del análisis de los restos humanos, recuperados como parte de las excavaciones del sitio de Ek Balam, Yucatán", Mérida, inah, reporte técnico.
2002 "Un caso de decapitación prehispánica de Calakmul, Campeche", *Antropología Física Latinoamericana*, vol. 3, pp. 129-142.
2005a "What Can the Bones Realy Tell Us? The Study of Human Skeletal Remains from Cenotes", en Keith M. Prufer y James E. Brady (ed.), *Stone Houses and Earth Lords. Maya Religion in the Cave Context*, Boulder, University of Colorado Press, pp. 341-363.
2005b "Reporte del análisis de los restos humanos, recuperados como parte de las exploraciones en el sitio de Isla Piedras, Campeche", Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, reporte técnico.
2006 "Reporte del material esquelético humano extrafunerario de Xcambó, Yucatán", Mérida, inah, reporte técnico.
2007 "Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Postrsacrificial Behaviors from Human Assemblages", en Vera Tiesler y Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 14-44.

Tiesler, Vera y Luz Evelia Campaña
2005 "Sacrificio y tratamiento ritual del cuerpo humano en la antigua sociedad maya: El caso del Depósito E-1003 de Becán, Campeche", *Arqueología*, núm. 33, pp. 32-46.

_____ y Andrea Cucina
2003 "Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas del Clásico: una mirada bioarqueológica", en Andrés Ciudad, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefina Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad: La muerte en la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/UNAM-IIF-CEM, pp. 337-354.
2006 "Procedures in Human Heart Sacrifice and Ritual Meaning. A Bioarchaeological Assessment of Perimortem Body Treatments in Classic Maya Society", *Latin American Antiquity*, vol. 17, núm. 4, pp. 493-510.

_____ y Andrea Cucina (eds.)
2007 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer.

_____, María Rosario Domínguez, William Folan y Mario Coyoc
2001 "Los entierros: funerarios y extrafunerarios", en William Folan, Laraine A. Fletcher, Jacinto May Hau y Lynda Florey Folan (comp.), *Las ruinas de Calakmul, Campeche, México: un lugar central y su paisaje cultural*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 77-80.

_____, Andrea Cucina, Araceli Hurtado, Mirna Sánchez, Shintaro Suzuki, Daniel Froehlich y Kam Manahan
2007 "La vida y muerte en el sitio de Xuenkal, Yucatán", *Los investigadores de la cultura maya 16*, Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, pp. 409-419.

Tozzer, Alfred M.
1957 "Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice", *Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, núms. 11 y 12*, Cambridge, Harvard University.

Turner II, Christy G. y Jacqueline A. Turner
1999 *Man Corn. Cannibalism and Violence in the Prehistoric American Southwest*, Salt Lake City, The University of Utah Press.

Vail, Gabrielle y Christine Hernández
2007 "Human Sacrifice in Late Postclassic Maya Iconography and Text", en Tiesler y Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 120-164.

Vallado Fajardo, Iván
2006 "Eventos imaginarios y confusiones: la exploración del Caribe y su repercusión en los inicios de la historia yucateca", en José Monzón (coord.), *Memorias del XIII Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe: el Caribe mexicano y otros Caribes*, Mérida, AMEC/Universidad Autónoma Metropolitana.

Verano, John
2001 "The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru", en Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook (eds.), *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, Austin, University of Texas Press, pp. 165-184.
2005 "Human Sacrifice and Post mórtem Modification at the Pyramid of the Moon, Moche Valley, Peru", en Gordon F.M. Rakita, Jane E. Buikstra, Lane A. Beck y Sloan R. Williams (eds.), *Interacting with the Dead. Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millenium*, Gainesville, University of Florida Press, pp. 277-289.

Vogt, Evon Z.
1998 "Zinacanteco Dedication and Termination Rituals", en Shirley Boteler Mock (ed.), *The Sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 21-30.

Walker, William H.
1995 "Ceremonial Trash?", en James M. Skibo, William H. Walker y Axel E. Nielsen (eds.), *Expanding Archaeology*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 67-79.

Walker, William H. y Lisa J. Lucero
2000 "The Depositional History of Ritual and Power", en Marcia-Anne Dobres y John E. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*, Londres, Routledge, pp. 130-147.

Weiss-Krejci, Estella
2003 "Victims of Human Sacrifice in Multiple Tombs of the Ancient Maya: a Critical Review", en Andrés Ciudad, Mario Humberto Ruz Sosa y María Josefina Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/unam-iifcem, pp. 355-381.

Welsh, Bruce
1988a *An Analysis of Classic Lowland Maya Burials*, Londres, International Series Núm. 409, British Archaeological Reports.
1988b "A Case for the Practice of Human Sacrifice Among the Classic Lowland Maya", en Nicholas J. Saunders y Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Oxford, Archaeopress (bar, International Series, 481), pp.143-152.

White, Timothy
1992 *Prehistoric Cannibalism at Mancos 5MTUMR-2346*, Princeton, Princeton University.

Whittington, Stephen L.
2003a "Description of Human Remains and Burial Structures", en Roger C. Nancy, Stephen L. Whittington y Barbara E. Borg (eds.), *Archaeology and Ethnohistory of Iximché*, Gainesville, University of Florida Press, pp. 205-240.
2003b "Analysis of Human Skeletal Material Excavated by Guillemin", en Roger C. Nancy, Stephen L. Whittington y Barbara E. Borg (eds.), *Archaeology*

and Ethnohistory of Iximché, Gainesville, University of Florida Press, pp. 241-304.

Zabala, Pilar
2009 "Fuentes para el estudio de los sacrificios humanos en la época colonial", *Temas antropológicos*, vol. 31, núm. 1, pp. 5-21.

El sacrificio humano entre los tolteca-chichimecas: los antecedentes norteños de las prácticas toltecas y mexicas

Marie-Areti Hers

El Septentrión y el Centro: tres etapas claves de una historia entrelazada

Antes de abordar el tema de las prácticas sacrificiales en el Norte, es necesario ubicar en un contexto mesoamericano muy amplio las grandes etapas de desarrollo de esta vasta región y, en particular, detenernos sobre las relaciones de esos confines con el Centro. Así, entenderemos mejor quiénes fueron estos norteños comúnmente nombrados como chichimecas, apelación que ha propiciado innumerables confusiones. Como veremos, los norteños de los cuales trataremos pueden identificarse como los tolteca-chichimecas de las fuentes históricas, y en este caso esta apelación a primera vista contradictoria de "civilizados/salvajes" puede leerse como "civilizados" o "mesoamericanos"/norteños (Braniff y Hers 1998).

En particular, distinguiremos tres momentos claves en esta historia de las relaciones del Norte con el Centro: el inicio de la expansión mesoamericana al principio de la era, un segundo movimiento de expansión hacia 600 de la era y el abandono de parte de los territorios norteños a partir del siglo noveno.

La expansión mesoamericana hacia el norte al principio de la era se relacionó aparentemente con eventos de gran trascendencia ocurridos en el centro del país, en particular con la erupción pliniana del Popocatépetl. Por su amplitud y sus múltiples implicaciones, este fenómeno natural constituyó para la historia de una vasta región un profundo hiato que aún no ha sido valorado en toda su amplitud. Se ha dado a conocer gracias a los trabajos recientes llevados a cabo en las faldas del volcán por Gabriela Uruñuela y Patricia Plunket, de la Universidad de las Américas, conjuntamente con vulcanólogos, con el fin de relacionar la historia del volcán con la de la ocupación humana (Plunket, y Uruñuela 2006). Se logró así conocer las razones de un singular fenómeno que ya había sido detectado desde tiempo atrás para el Protoclásico: el quiebre en el desarrollo civilizatorio en el área de Puebla-Tlaxcala, marcado por el final abrupto de numerosas y prósperas poblaciones urbanizadas y una subsiguiente ruralización de la ocupación humana del área hasta tiempos del Epiclásico (García Cook 1981). Ahora sabemos que esta profunda ruptura fue provocada por la erupción de gran magnitud, de tipo

pliniano, hacia 50 de la era, que afectó los valles de Puebla-Tlaxcala, así como el sur de la Cuenca de México, y que ocasionó su abandono durante siglos y provocó un considerable reacomodo territorial.[1] Con este doloroso parto se iniciaba una nueva era. La *Leyenda de los Soles* parece conservar la memoria de tan trágicos y decisivos eventos naturales:

> Se cimentó luego el tercer Sol
> Su signo era 4-Lluvia.
> Se decía Sol de lluvia de fuego.
> Sucedió que durante él llovió fuego.
> Los que vivían se quemaron
> Y durante él llovió también arena.
> Y decían que en él
> Llovieron pedrezuelas que vemos,
> Que hirvió la piedra tezontle
> Y que entonces se enrojecieron los peñascos
> (León-Portilla 1976: 15-16).

Numerosas poblaciones afectadas se replegaron hacia Teotihuacan, que en este entonces era un gran santuario panregional, y contribuyeron así a su transformación en una metrópoli. Podemos rastrearlas porque trajeron consigo rasgos que habían desarrollado desde largo tiempo atrás y que comúnmente se habían considerado como características teotihuacanas, tales como el inconfundible perfil del talud-tablero, el Huehuetéotl o la cerámica Anaranjado Delgado.

En estos tiempos de crisis, ciertos grupos prosiguieron su camino más al norte y, junto con otros más, dieron inicio a la primera gran expansión mesoamericana más allá de las cuencas del Lerma-Santiago y del Moctezuma-Pánuco, las cuales, hasta entonces, y lo mismo que a la llegada de los españoles, habían correspondido a los límites septentrionales del mundo mesoamericano. Entre las diversas culturas que empezaron a florecer en estas tierras recién colonizadas por pueblos del maíz, reconocemos, en el flanco oriental de la Sierra Madre Occidental, a la población chalchihuiteña que se dispersó en lo que corresponde ahora a partes de los estados de Jalisco y Zacatecas.

Aunque disponemos todavía de muy escasas informaciones sobre los inicios de esta cultura, parece tratarse, ante todo, del producto de una colonización más que del desarrollo local de una población autóctona, de la cual, por cierto,

[1] De esa manera, la erupción del Xitle no sería la causa primaria del abandono de la floreciente ciudad de Cuicuilco y se vería confirmado lo que parecían indicar algunos datos estratigráficos. A saber que el flujo de lava del Xitle recubrió la famosa pirámide circular tiempo después de su abandono.

ignoramos todavía prácticamente todo. Para el origen geográfico de estos colonizadores, los pocos indicios apuntan hacia los valles centrales con, por ejemplo, el tipo predominante en la cerámica decorada de la vasija trípode de silueta compuesta con superficie gris a negro pulida e incisa. Por otra parte, encontramos en la memoria histórica indígena del siglo XVI, y en particular en el capítulo XXIX del libro décimo de la obra de Sahagún, una referencia a estas migraciones del principio de la era, cuando en el santuario de Teotihuacan se habían erigido las famosas pirámides del Sol y de la Luna. En otras partes he propuesto una lectura comparada entre la larga secuencia histórica incluida en este testimonio de los informantes de Sahagún y el desarrollo del Septentrión mesoamericano documentado por los avances de la arqueología del Norte durante los últimos decenios (Hers 1988, 1989: 193-197, 1998). He de advertir que para otros autores este texto solamente reflejaría los intereses políticos de la elite mexica de la segunda mitad del siglo XVI (López Austin 1994: 66-68). En todo caso, no han de haber escapado a los hombres ilustrados que colaboraron con Sahagún las similitudes de las situaciones entre estos tiempos remotos y su propia época: una crisis desgarradora y la colonización del vasto Norte como una opción vital de sobrevivencia.[2] En el texto sahaguntino se alude a una ruptura profunda de carácter sociopolítico: el final de Tamoanchan como una era de prosperidad de las artes y del saber, seguida por un concilio de sabios donde se decide ir a descubrir nuevas tierras al norte, y el paso obligado de cada grupo de emigrantes por el santuario de Teotihuacan, donde los que van a encabezar las migraciones han de recibir la unción del poder. Quizá tales ritos se efectuaron en el espacio más sagrado de estos tiempos, la cueva de la Pirámide del Sol que, retomando la propuesta de Doris Heyden (1976), podría haber sido el Chicomoztoc por excelencia, el lugar de origen y el lugar de donde emana el poder de los gobernantes.

Mientras se desarrollaba la fase inicial Canutillo de la cultura chalchihuiteña, en tierras michoacanas tuvo lugar una etapa decisiva en la larga secuencia purépecha (Carot en prensa). Se trata de la llamada fase Loma Alta recientemente definida, en la cual floreció un arte gráfico singular al mismo tiempo que se establecían lazos muy estrechos con la metrópoli teotihuacana (Carot 1998, 2001, 2005: 107, figura 3, en prensa). Estos lazos ocasionaron, probablemente, que los purépechas resintieran profundamente, a finales del siglo sexto, el final dramático de la gran metrópoli, con la destrucción violenta de sus espacios de poder y la diáspora de su elite (Manzanilla 2003; López Luján *et al.* 2006). En tierras michoacanas esta diáspora propició que en lugares como Tingambato se

[2] Para apreciar el interés que tenían en el Septentrión de sus antepasados diversos grupos mesoamericanos a lo largo del siglo XVI y el papel decisivo que éstos tuvieron para impulsar las exploraciones y conquistas españolas en el Nuevo México, véase el importante estudio de Danna Levín Rojo (2006).

levantaran obras monumentales en un estilo neoteotihuacano que copió, en el aspecto formal, pero no en el estructural, el perfil distintivo del talud-tablero teotihuacano, con el fin de atestiguar un origen teotihuacano, real o ficticio, del grupo gobernante. De manera similar, con la técnica *seudocloisonné* floreció un arte pictórico con claras reminiscencias teotihuacanas, como se manifiesta en las suntuosas vasijas procedentes de Jiquilpan (Hers en prensa a). Pero también fueron tiempos de una profunda crisis religiosa de las ideas y de las imágenes, particularmente bien documentada en el centro ceremonial de Loma Alta, en lo que era entonces el lago de Zacapu (Carot 2008).

Tal crisis ocasionó una ruptura entre la población y un grupo importante, portador de este antiguo arte gráfico, pero también del saber astronómico teotihuacano, que migró hacia el norte y se integró al mundo chalchihuiteño (Carot y Hers 2006; Flores *et al*., 2008).[3] Conjuntamente con los chalchihuiteños emprendieron una nueva expansión hacia el norte, colonizando amplios territorios en la Sierra Madre Occidental durangueña y estableciendo lazos duraderos con comunidades de la cultura Hohokam del desierto de Arizona. Estos cambios propiciaron entre los chalchihuiteños el florecimiento de nuevas expresiones artísticas marcadas por una vigorosa figuración, como veremos más adelante. De este periodo datan las prácticas sacrificiales que vamos a detallar.

En el siglo noveno se desencadenaron una serie de fenómenos que ocasionaron el repliegue de la frontera septentrional: gran parte del Altiplano Central quedó abandonado por los colonizadores mesoamericanos. Aún no se han podido documentar satisfactoriamente las causas que dieron origen a estos cambios drásticos. En el texto sahaguntino ya mencionado solamente se refiere que tal fue la voluntad de los dioses y que, antes de emprender el regreso a la tierra de sus antepasados, cada grupo fue a honrar a la divinidad en el santuario de Chicomóztoc. Y, en efecto, podemos reconocer en estos eventos las migraciones reportadas por las fuentes indígenas que subrayaban el origen norteño de numerosos grupos que dominaban el centro a la llegada de los españoles. En particular, se menciona a los purépechas y a los tolteca-chichimecas. Las evidencias arqueológicas nos confirman que, al regresar a las tierras de sus antepasados respectivos, lograron una posición dominante. Reconocemos, en efecto, en su sistema político-religioso una serie de elementos significativos que estos inmigrantes habían desarrollado desde tiempo atrás en los confines norteños: la sala de consejo en forma de un claustro *per ser*, el *chacmool* oracular, los *tzompantli* asociados a la guerra florida, junto con el espejo de pirita, el mosaico de turquesa y la técnica al *seudocloisonné* (Carot en prensa; Hers 1989, en prensa b).

[3] Para evidencias en petrograbados del saber astronómico de tradición teotihuacana en Michoacán mismo, véase Nicolau Romero *et al.* (2003). Estas mismas informaciones están en Alejandro Olmos Curiel (2006: 70-71).

Los chalchihuiteños, colonizadores guerreros

Con este muy apretado resumen de la historia chalchihuiteña y la migración tolteca chichimeca, vemos que no se trata de grupos nómadas de cazadores-recolectores, sino de comunidades plenamente mesoamericanas, hombres del maíz, propensos a establecer redes de intercambio a grandes distancias y a transformar su entorno natural, terraceando las laderas o levantado obras monumentales. También deformaban las cabezas de sus niños (en la modalidad de tabular erecta) y convivían con sus muertos sepultados bajo los pisos de sus moradas, entre otros numerosos rasgos que caracterizan en general el ecumene mesoamericano.

Las circunstancias que los llevaron a colonizar amplios territorios y entrar en contacto con pueblos norteños de culturas muy distintas, no sedentarias, determinaron en gran medida su forma de vida. La población, en su mayoría, habitaba en aldeas dispersas que contaban con su propio sistema defensivo, con algunas poblaciones mayores, de unas 30 hectáreas o más, cuando el entorno proveía a la vez de los mejores medios para su sustento y para su protección. El carácter eminentemente guerrero de estas comunidades se ve reflejado no solamente en el patrón de asentamiento y los muy diversos sistemas defensivos que combinan las formaciones naturales escarpadas, con murallas y bastiones, sino también en la arquitectura, en que los espacios para reunir grandes asambleas, como las amplias salas y los patios, prevalecen sobre los basamentos piramidales. Además de la región del alto Chapalagana, donde hemos documentado ampliamente este peso de la guerra en la vida de las poblaciones aldeanas (Deltour-Levie *et al*. 1993), o de La Quemada, la fortaleza más imponente de todas, que fue también el centro ceremonial más importante de toda la comarca chalchihuiteña, citemos, entre muchos otros numerosos ejemplos posibles, el Cerro Chapín y Molino.

Junto a Alta Vista, y en la cercanía de la pequeña ciudad colonial de Chalchihuites, la meseta de Cerro Chapín ha sido reportada como sitio defensivo característico de la cultura chalchihuiteña desde los trabajos pioneros de Manuel Gamio a principios del siglo xx. Además de dar a conocer lo que después fue reconocido como el par de marcadores astronómicos de estilo teotihuacano que ha dado su fama al sitio (Kelley 2000), Manuel Gamio (1910) no dejó de subrayar la efectividad de su protección natural con un único acceso posible a la cumbre por medio de una estrecha grieta en la corona rocosa, arreglada con escalones y muy fácil de controlar (figuras 1 y 2).[4]

Más al norte, a orillas de la somera laguna de Santiaguillo, en el estado de Durango, se extiende el gran asentamiento de Molino, a la entrada del cañón del mismo nombre. Trabajos recientes han permitido determinar que Molino

[4] Tiempo después, un derrumbe de grandes rocas en el borde oriental de la meseta facilitó un nuevo acceso a la cumbre.

Figura 1. Cerro Chapín, visto desde el este. Chalchihuites, Zacatecas. Fotografía de Marie-Areti Hers.



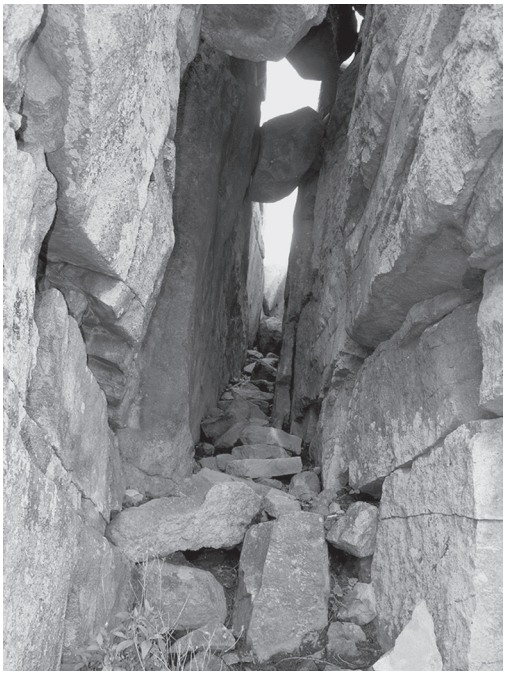


Figura 2. Cerro Chapín. Originalmente el único acceso a la cumbre, acomodado en una grieta de la corona rocosa. Fotografía de Marie-Areti Hers.

alcanzó su mayor extensión en su primera etapa de desarrollo, entre 600 y 900, y abarcaba dos partes complementarias: la cumbre de la meseta llamada localmente "la Mesa de los Indios" y toda la parte baja de su flanco sur ("el Cementerio de los Indios"). Su parte alta está amurallada y el control que se tiene desde la cumbre, dominando una impresionante vista sobre la laguna y todos los llanos de Guatimapé, se complementa con el que proveía una pequeña fortaleza justo al otro lado de la laguna, con la cual se podía mantener el contacto visual. Este énfasis sobre los sistemas defensivos está en relación directa con su posición estratégica de avanzada, al límite de las tierras cultivables para los colonizadores mesoamericanos y en la vecindad de poblaciones con las que tuvieron, probablemente, relaciones a menudo ríspidas. Al este, en efecto, más allá de una estrecha cadena montañosa, se extiende al infinito el territorio mucho más árido del altiplano central, al cual solamente podían adaptarse poblaciones nómadas o seminómadas (Tsukada 2006).

En el arte rupestre constatamos también que el tema predominante es el del guerrero enarbolando un escudo o un conjunto de estos escudos solos (Orloff 1982). He propuesto interpretar estos conjuntos de escudos, claramente diferenciados entre sí, como la expresión visual de alianzas regionales entre agrupaciones en las cuales predominaba la figura del guerrero (Hers 1989) (figura 3).

En este contexto, el desarrollo de formaciones políticas complejas se vio frenado considerablemente. En efecto, ningún grupo particular o sitio dominante, ni aun la poderosa fortaleza de La Quemada, legitimaba su poder sobre la base

de una protección eficaz a los pobladores de un territorio que rebasara su entorno inmediato, frente a ataques repentinos y mortíferos, tanto por parte de grupos nómadas como de grupos chalchihuiteños vecinos, entre los cuales los valores guerreros eran tenidos en gran estima. En estas circunstancias de atomización sociopolítica, el factor de cohesión interna que contrarrestó esta dispersión y permitió una notable homogeneidad cultural, evidenciada en las más diversas manifestaciones materiales de estos norteños, parece haber sido el de los santuarios. En ellos se propiciaban las alianzas regionales, los intercambios y las peregrinaciones.



Figura 3. Petrograbado con escena de victoria guerrera. Las Adjuntas, barranca del Chapalagana. Dibujo de Marie-Areti Hers.

El sacrificio humano entre los chalchihuiteños

Hasta ahora, las evidencias más claras de sacrificio humano entre los chalchihuiteños han sido encontradas en tres sitios excavados: en el gran santuario panregional de La Quemada, al sur de la ciudad de Zacatecas; en el centro ceremonial de Alta Vista, junto al poblado zacatecano de Chalchihuites, y en la pequeña aldea del Cerro del Huistle, junto a Huejuquilla el Alto, Jalisco (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 1990). Es posible que estos rituales fueran introducidos o que adquirieron mayor relevancia entre los chalchihuiteños con la llegada ya mencionada de grupos purépechas, entre los cuales el sacrificio humano se había practicado desde los inicios de la fase Loma Alta (Pereira 1999).

En La Quemada se trata de restos de cuerpos humanos (sin cabezas), aparentemente expuestos en la Sala de las Columnas; de numerosos restos más, expuestos en un pequeño templo circular en el primer escalón de la fortaleza, y otras exposiciones más en la terraza excavada en el flanco occidental del cerro, debajo de los formidables contrafuertes (Nelson, Darling y Kice 1992).

En Alta Vista se encontraron los vestigios de diversos *skull racks*, de estructuras de madera de las cuales habían sido colgadas partes corporales y cabezas humanas, éstas con perforaciones en lo alto del cráneo y evidencia de cortes para levantar el cuero cabelludo. Estas marcas de sacrificio se complementan con un entierro que se ha relacionado con el ritual que habría prefigurado el *tóxcatl* mexica: un joven decapitado, enterrado junto con partes corporales de otros individuos, una flauta quebrada y unas suntuosas copas al *seudocloisonné* que veremos más adelante (Abbott Kelley 1978; Holien y Pickering 1978).

En el Cerro del Huistle, en dos patios contiguos, encontramos rastros de cinco conjuntos de restos humanos expuestos, cráneos, pero también mandíbulas,



Figura 4. Cerro del Huistle, Huejuquilla el Alto, Jalisco. Fotografía de Marie-Areti Hers.

huesos largos e iliacos. El alineamiento en varias hileras que conservaron al caer al suelo los trofeos humanos, y en particular los cráneos perforados en el ápex, nos permiten suponer que originalmente estuvieron suspendidos en estructuras de madera que desaparecieron sin dejar evidencias. La excepción es un conjunto encontrado en el interior de un pequeño templo, donde los restos de los cráneos se hallaron asociados con carbón. Varios cráneos, aparentemente no perforados, se hallaron mezclados con los restos de la columnata que se extendía a lo largo de la fachada de lo que parece haber sido una gran sala. Además, varios conjuntos de cráneos perforados fueron descolgados y enterrados debajo de la escalinata de un pequeño templo y en el relleno de la plataforma frente a la cual encontramos el mayor de estos *tzompantli* (Hers 1989: 89-100; Fauconnier 1992) (figuras 4-8).

Esta denominación de *tzompantli* merece alguna consideración, porque el término ha sido aplicado a diversos tipos de manifestaciones. Creo, sin embargo, que en los casos que nos ocupan es legítima y congruente con nuestra propuesta de reconocer entre estos diversos grupos norteños a los toltecas-chichimecas, es decir, que entre los chalchihuiteños había probablemente hablantes de algún dialecto nahua, quizá cercano al cazcán del siglo XVI. Además, más allá del asunto lingüístico, estas exposiciones de restos humanos presentan las mismas características esenciales de los *tzompantli* mexicas. Más allá de las diferencias formales, como la ubicación de la perforación, y por ende el modo de suspender las cabezas,[5] se trata de trofeos humanos pertenecientes a una comunidad en su conjunto

[5] Los orificios están en lo alto de la cabeza para los chalchihuiteños y los toltecas, y en las sienes, para los mexicas.

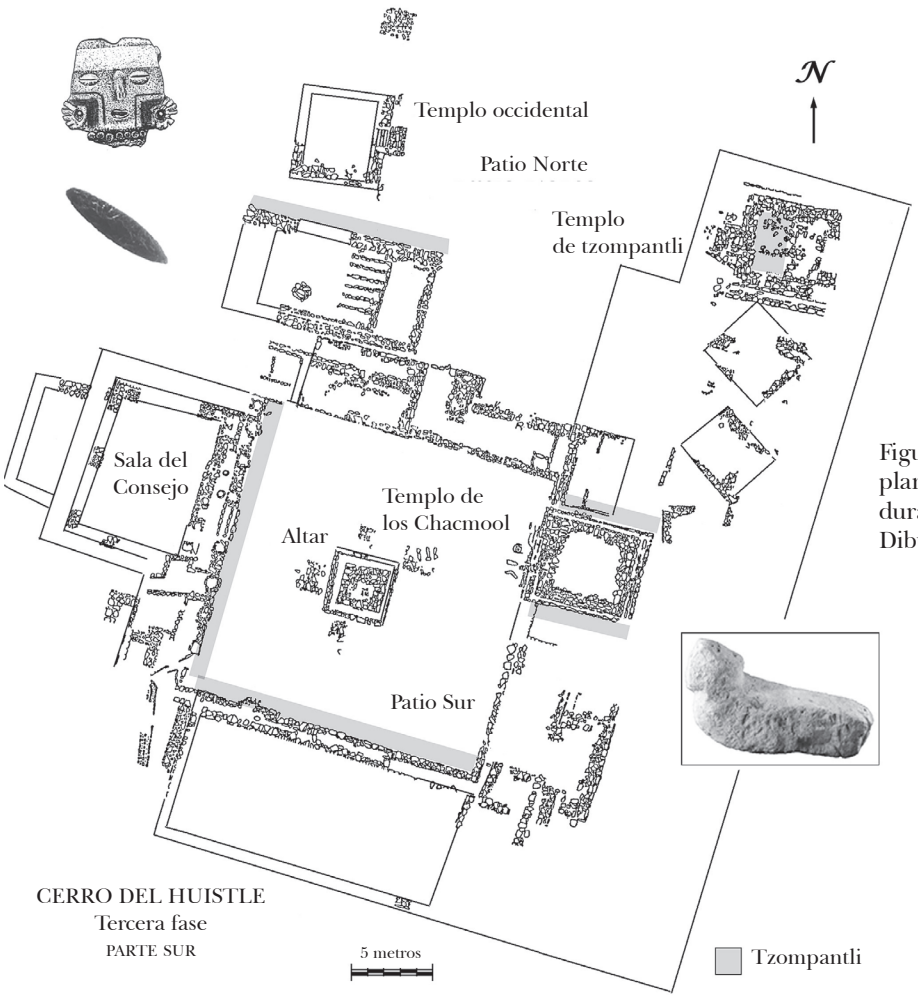


Figura 5. Cerro del Huistle, plano de las plazas I y II durante la fase III (550-850). Dibujo de Marie-Areti Hers.



Figura 6. Cerro del Huistle. Conjunto funerario 57. *Tzompantli*. Fotografía de Marie-Areti Hers.



Figura 7. Cerro del Huistle. Conjunto funerario 79. *Tzompantli*. Fotografía de Marie-Areti Hers.



Figura. 8. Cerro del Huistle, cráneo perforado otrora expuesto en un *tzompantli*, depositado posteriormente en una ofrenda bajo la escalinata del templo de los *chacmool*.

y no a un individuo en particular, y expuestos en armazones de madera, a la vista de todos y bajo los rayos de los astros, como ofrendas a las divinidades.

El cuchillo de sacrificio

En el Huistle, además, encontramos otra evidencia relacionada con el sacrificio. El nicho reservado en el interior del altar central del patio rodeado de *tzompantli* contenía lo que parece haber sido un objeto de la mayor sacralidad para los huistleños: un gran cuchillo bifacial de obsidiana, originario del sur, del eje neovolcánico (figuras 9 y 10). No es probablemente una casualidad que, siglos después, los cazcanes, en tanto herederos de la cultura chalchihuiteña que enfrentaron tempranamente a los conquistadores españoles y sus numerosos aliados mesoamericanos, tenían como ídolo más poderoso y secreto el cuchillo de sacrificio (Marín Tamayo 1992: 145). Notemos, además, que en esta misma plaza se levantaba, al este, un pequeño templo provisto en ambos lados de su escalinata de sendas esculturas muy esquemáticas que evocan la postura tan característica del *chacmool*.



Figura 9. Cerro del Huistle. Nicho dentro del altar central de la plaza Sur. Fotografía de Françoise Fauconnier.



Figura 10. Cerro del Huistle. Cuchillo de obsidiana procedente del altar central. Fotografía de Marie-Areti Hers.

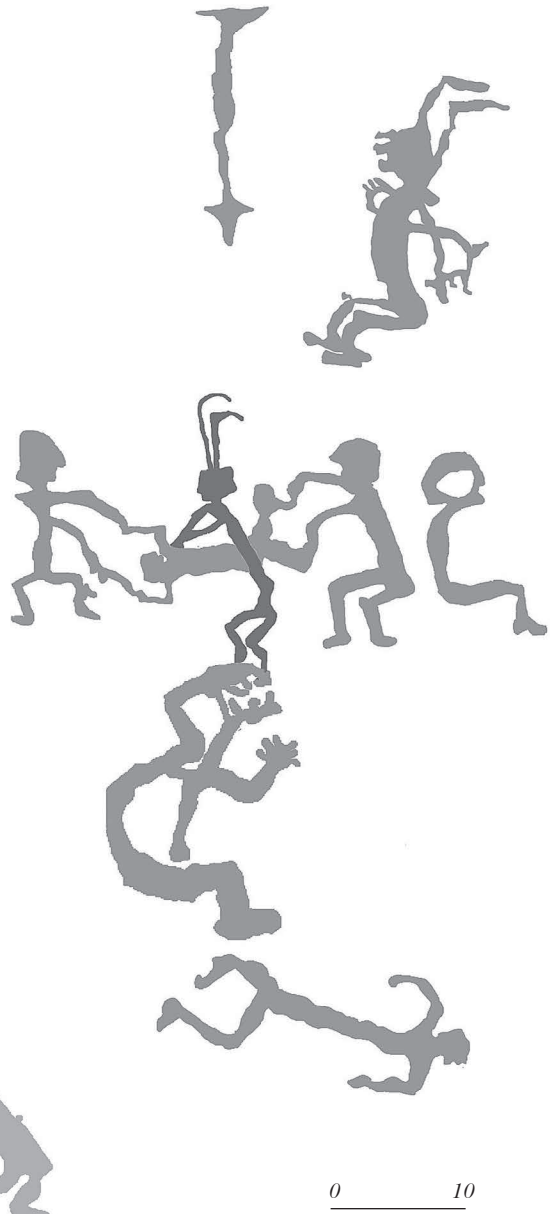
El paisaje del Huistle y la cosmogonía chalchihuiteña

Sin embargo, para entender mejor el significado de los *tzompantli* serranos, hemos de ampliar nuestro horizonte y contemplar el paisaje cultural al cual pertenecía el Huistle, aguas abajo hacia el poniente, con un profundo cañón que desemboca en la amplia barranca del Chapalagana. En los acantilados se despliegan dos elocuentes conjuntos de grabados rupestres.

En uno de ellos reconocemos con claridad dos escenas similares en las cuales los oficiantes agarran de las manos y de los pies a la víctima acostada y un personaje de pie hunde sus dos manos en su pecho. Constatamos así que el sacrificio era ejecutado arrancando el corazón, lo que es congruente con la presencia del cuchillo en el altar (figuras 11 y 12).

Por otra parte, cada uno de los dos conjuntos de grabados rupestres nos ayuda a entender el contexto religioso en el cual se inscribía esta práctica. En efecto, en ambos casos un eje vertical se destaca de la serie horizontal de los paneles y, con variaciones formales, reconocemos un mismo discurso: el curso continuo del Sol, desde el inframundo hasta el cenit y, asociado a ello, el devenir de los hom-

Figura 11. Petrograbados con escena de sacrificio. Las Adjuntas, barranca del Chapalagana. Dibujo de Marie-Areti Hers (los dos tonos fueron aplicados para facilitar la lectura).



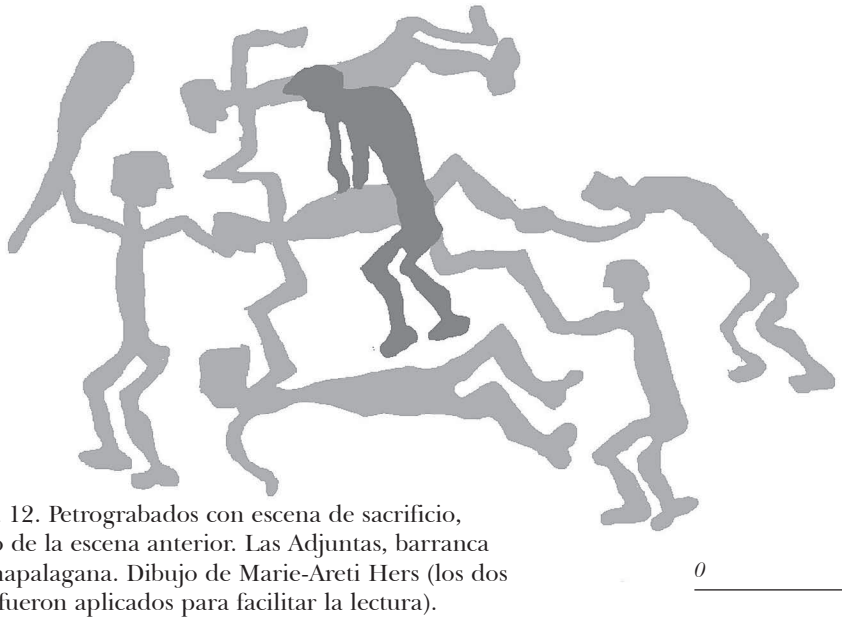


Figura 12. Petrograbados con escena de sacrificio, debajo de la escena anterior. Las Adjuntas, barranca del Chapalagana. Dibujo de Marie-Areti Hers (los dos tonos fueron aplicados para facilitar la lectura).

bres, la salida y la transformación de los antepasados (Faba y Fauconnier 2008; Hers 2006).

Además, el entorno natural mismo se presenta como un formidable escenario de esta dinámica cósmica. Como señalamos, al poniente del cerro, el río de Huejuquilla que rodea el cerro del Huistle se hunde en un cañón sumamente profundo, estrecho y oscuro, hasta perderse en la tierra y resurgir en borbollones de agua caliente. Desde lejos, en el filo de la sierra al oeste, el cañón se presenta como una gran herida roja que apunta hacia el Huistle. Por sus características y por su orientación este-oeste, el escenario natural reitera el discurso de los dos conjuntos rupestres que encierra, invocando el mismo camino del Sol desde las profundidades del inframundo hasta el cenit.

Imágenes chalchihuiteñas

Esa interpretación no es gratuita. En la iconografía propia de la cerámica chalchihuiteña encontramos dos temas afines a esta cosmovisión y con una evidente filiación con lo mexica. Por una parte, tenemos una imagen ampliamente difundida de un personaje femenino con falda de serpientes y con dos grandes ofidios que salen divergiendo de su cabeza y evocan poderosamente el mito de la diosa madre mexica, penetrada y dislocada en dos por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca para crear el orden y el movimiento cósmico. En reciprocidad a la fertilidad y la vida brotando de la tierra sacrificada, el hombre habría de ofrecerse en sacrificio:

> Otros dicen que la tierra fue creada de esta suerte. Dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la tierra, Tlaltecuhtli […] los dioses se dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra" y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asió a la Diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo […] todos los dioses ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres […] Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres (Thévet 2002: 151-153).

El carácter cosmogónico de esta figura femenina se ve reforzado por la composición general cuatripartita en la cual está inserta: el interior de cuencos poco profundos está dividido en cuadrantes donde la imagen de la diosa alterna con

motivos geométricos, evocando así los cuatro rumbos y, por ende, el dinamismo del universo (figura 13).

Otro tema importante asociado a la dualidad como principio de orden y dinamismo, en este caso de la luz y la oscuridad, es uno propio de la pintura al *seudocloisonné* chalchihuiteña. Se trata del ave dominando a la serpiente, prefiguración evidente de un tema relevante en el ámbito mexica. Es significativo que esta escena se repita en cada una de las cuatro copas que acompañaban el conjunto funerario del sacrificio ya mencionado, interpretado como una antigua versión del festival de *tóxcatl* (Holien y Pickering 1978: figura 6).



Figura 13. Plato rojo sobre crema procedente del sitio de La Atalaya (600-900 d.C.) con el motivo de la Coatlicue. Museo Maika de Villa Unión, Durango. Fotografía de Marie-Areti Hers.

La Guerra Florida en la Sierra Madre Occidental en la época colonial

En tiempos de la Colonia, en la Sierra Madre persistían los ecos de estas antiguas prácticas de evidente raigambre chalchihuiteño. Los franciscanos, como Antonio Tello o Antonio Arias y Saavedra, y jesuitas, como Andrés Pérez de Ribas, hacen numerosas referencias a práctcas guerreras destinadas a conseguir víctimas para el sacrificio, con diversas manipulaciones de los restos de las víctimas conservados como objetos muy poderosos. Los misioneros asociaron estos actos bélicos, carentes de propósito de conquista o de provecho económico, a prácticas antropofágicas y se afanaron en destruir sistemáticamente los trofeos humanos que encontraban en los santuarios (Tello 1973; Arias y Saavedra 1974: 229; numerosas menciones en la parte relativa a los acaxees y xiximes en Pérez de Ribas 1992).

Destacan las guerras entre coras y huaynamotecas, y entre acaxees y xiximes, en lo que parece ser la persistencia de estas antiguas guerras floridas atestiguadas en los *tzompantli* del Huistle. Estas guerras entre aldeanos, al ser altamente ritualizadas y dirigidas hacia la obtención de trofeos para refrendar el pacto con la divinidad, propiciaban una fuerte cohesión interna. Tal era el caso, por ejemplo, entre los coras. Según Arias y Saavedra, se festejaba largamente al guerrero victorioso y se ofrecía la sangre de la víctima huaynamoteca a la divinidad en el santuario oracular de la Mesa del Nayar. El héroe conservaba la cabeza de su víctima en su casa, pero los mechones de la cabellera se distribuían entre todos los caseríos donde los festejaban.

El sacrificio chalchihuiteño en el contexto mesoamericano

Como hemos señalado, los chalchihuiteños participaron, de alguna manera, del universo teotihuacano. No se trató, como algunos habían propuesto, de algún tipo de dependencia de una lejana periferia respecto a una poderosa metrópoli, sino de diversos eventos que fueron cruciales en el devenir de la ciudad, tanto en sus inicios como gran urbe como en su trágico final. Estos mismos hechos propiciaron migraciones de grupos mesoamericanos de filiación teotihuacana y la colonización de nuevas tierras en el Septentrión.

En estas circunstancias, es válido comparar los ritos sacrificiales chalchihuiteños con los teotihuacanos. Resalta una notable diferencia. En un caso, las víctimas están enterradas en lo más profundo de la tierra, en el corazón de las pirámides-cerros (Sugiyama y López Luján 2006). En el otro, los despojos están a la vista de los astros, de la luz. En ambos, el acto sacrificial interesa al bienestar de la comunidad en su conjunto, y en ambas culturas figuran entre los objetos de mayor relevancia el cuchillo de obsidiana y el espejo de pirita, el cual, por cierto, los chalchihuiteños llevaron hasta las lejanas tierras de lo que ahora es el suroeste de Estados Unidos, en el territorio Hohokam y hasta el Cañón de Chaco (Hers en prensa).

Más evidentes todavía son las relaciones con Tula y Tenochtitlan. Sin embargo, las diferencias también son notables. En el caso norteño, no se puede asociar el sacrificio y la exposición en los *tzompantli* con estrategias de dominio de parte de formaciones estatales ávidas de conquistas y de tributos. La modesta aldea del Huistle desempeñó probablemente el papel de un centro ceremonial de alguna envergadura en la región, y sus habitantes disfrutaban de prósperas redes de intercambio que les proveían de bienes preciosos de lejano origen, como la turquesa, las sonajas de cobre o los sureños cuchillos y navajas de obsidiana. Sin embargo, comparando el sitio con los de los alrededores, todos debidamente provistos de defensas propias muy efectivas y con restos arquitectónicos similares, no podemos asociar el sacrificio humano a alguna estrategia política o económica de dominación con su fuerza coercitiva correspondiente.

En La Quemada se ha querido asociar la práctica sacrificial a la necesidad de represión y control de una elite para dominar, bajo pena de sacrificio, la escasa y frágil población del valle poco hospitalario en el cual se encuentra. Se ha contrastado así el caso de La Quemada como un centro ceremonial asentado sobre un poder coercitivo, con el Cañón de Chaco visto como un gran santuario panregional basado en la cooperación y no en la coerción (Nelson 1995). Sin embargo, hasta ahora no se han documentado ni la fuerza ni aun la existencia de esta elite política o económica en La Quemada, y la desmesura que se constata entre lo monumental de sus construcciones y las penurias de su entorno inmediato toma

sentido solamente si se reconoce al sitio un papel de gran santuario aglutinador de una vasta región y no como el simple centro de un pequeño valle árido.

En el contexto norteño de una población en el seno de la cual el guerrero era una figura dominante y vital para la sobrevivencia, pero a la vez un peligro constante de perversión del orden, de espirales de venganzas, de desavenencias y anarquía, y en ausencia de poderes estatales y judiciales para controlar esta fuerza, el sacrificio humano parece haber sido de vital importancia tanto para canalizar la violencia latente de los guerreros como para consolidar las frágiles y vitales alianzas regionales, alianzas que, por cierto, constituyen el tema central del arte rupestre chalchihuiteño.

En tiempos de la Colonia, el poder represivo de la cruz aliada a la espada acaso habría sido capaz de controlar la vorágine de estas guerras ancestrales, si no fuera por las epidemias y las múltiples exacciones que diezmaron rápidamente las comunidades de la sierra. En nuestros recorridos por la sierra, desde Jalisco hasta Durango, a menudo hemos encontrado rancherías aisladas, hundidas en la espiral infernal de la venganza, heredada de generación en generación, sin nada que les permita salir de esta trampa, salvo dispersarse, abandonar el lugar.

El peso de una herencia

Al abordar el mundo mexica, resulta imposible no ver la imagen omnipresente del sacrificio humano. Muchos escritos se han abocado a organizar toda la información disponible sobre los detalles de los ritos, de las divinidades y de las víctimas. Aún más, en el presente volumen se presentan los resultados de experiencias directas en medio forense para comprobar el desarrollo de los actos sacrificiales. ¿Esto acaso nos lleva a sobrepasar la evidente barrera ética que nos aleja del mundo antiguo, a entender cómo este derroche de violencia de actos al filo del asesinato lograba transformarse en algo benéfico para el conjunto de una sociedad urbanizada que disponía de medios eficaces para controlar las tensiones y los brotes de violencia en su seno? Si no erramos en ponderar la importancia de la herencia norteña en la vida ritual de Tenochtitlan, quizás esto nos ilustre sobre los ritmos muy contrastados en los cambios que conoció esta sociedad desde sus remotos orígenes norteños: rápidos en cuanto a su desarrollo político y social, pero, como suele ocurrir, sumamente lentos en la vida ritual y religiosa. La guerra para conseguir víctimas para el sacrificio había perdido su funcionalidad frente a las necesidades económicas y políticas del poder y su brazo armado. Para penetrar en la oscuridad de estas contradicciones se yergue ante nosotros toda la complejidad de la *summa* teológica encerrada en las imágenes formidables de la Coatlicue o de la Tlaltecuhtli, en las cuales el cuerpo humano estructura el

discurso alrededor de la vida, indisociable del sacrificio y de la violencia humana transferida a las fuerzas del universo. La fuerza de estas imágenes nos recuerda que no se trata de algún aspecto exótico de un pasado remoto, sino de lo más profundo y universal de nuestra condición humana.

Bibliografía

Abbott Kelley, Ellen
1978 "The Temple of the Skulls at Alta Vista, Chalchihuites", en Carroll Riley y Basil Hedrick (eds.), *Across the Chichimec Sea; Papers in Honor of J. Charles Kelley*, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 102-126.

Arias y Saavedra, P. Antonio
1974 "Información rendida acerca del estado de la Sierra del Nayarit y sobre el culto idolátrico, el gobierno y las costumbres primitivas de los coras [1673]", apéndice en Salvador Gutiérrez Contreras, *Los coras y el rey Nayarit*, Compostela, Nayarit, pp. 217-241.

Braniff, Beatriz y Marie-Areti Hers
1998 "Herencias chichimecas", *Arqueología*, 2da. serie, vol. 19, pp. 55-80.

Carot, Patricia
1998 "Cronología de la ocupación en Loma Alta, Zacapu, Michoacán, o los antecedentes de la cultura purépecha", en Julieta Aréchiga Viramonte, Mario Humberto Ruz, Ana Bella Pérez Castro, Judith Zurita Noguera y Leopoldo Valiñas (eds.), *Antropología e interdisciplina, Homenaje a Pedro Carrasco, XXIII Mesa Redonda de la Sociedad de Antropología*, tomo II, México, sma/unam-iia, pp. 46-63.
2001 *Le site de Loma Alta, lac de Zacapu, Michoacan, Mexique*, Archaeopress, Oxford (bar International Series, 920).
2005 "Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en Michoacán: el retorno de los que se fueron", en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, México, unam-iia, pp. 103-121.
2008 "Cuando se abandonaron las imágenes sagradas: un ritual de clausura purépecha del siglo vi en Loma Alta, Zacapu, Michoacán", en Guilhem Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, unam-iih-iia, pp. 231-261.

en prensa "La larga historia purépecha", en Marie-Areti Hers (ed.), *Miradas renovadas al Occidente de México*, México, unam-iie.

Carot, Patricia y Marie-Areti Hers
2006 "La gesta de los tolteca chichimecas y de los purépechas en las tierras de los Pueblos Ancestrales", en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavaria (eds.), *Las vías del Noroeste, 1: una macrorregión indígena americana*, México, unam-iia, pp. 47-82.

Deltour-Levie, Claudine *et al.*
1993 *L' architecture des villages préhispaniques dans la Sierra del Nayar, Prospections de la Misión Archéologique Belge au Mexique, projet Sierra del Nayar*, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain (Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie, LX-LXI).

Faba, Paulina y Françoise Fauconnier
2008 "Las Adjuntas: arte rupestre chalchihuiteño y cosmovisión huichola", en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavaria (eds.), *Las vías del Noroeste, 2: hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana*, México, unam-iia, pp. 475-536.

Fauconnier, Françoise
1992 "Projet Sierra del Nayar: résultats des travaux menés par la Mission Archéologique Belge au Mexique", *Mexicon*, vol. 14, núm. 2, pp. 24-30.

Flores, Daniel, Marie-Areti Hers y Antonio Porcayo
2008 "Sobre el trópico en un mar de lava: análisis astronómico, arqueológico e iconográfico en el Septentrión mesoamericano", en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavaria (eds.), *Las vías del Noroeste, 2: hacia una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, México, unam-iia, pp. 214-286.

Gamio, Manuel
1910 "Los monumentos arqueológicos de las inmediaciones de Chalchihuites, Zacatecas", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, t. 2, núm. 1, pp. 469-492.

García Cook, Ángel
1981 "The Historical Importance of Tlaxcala in the Cultural Development of the Central Highlands", en *Handbook of Middle American Indians*, Supplement 1, Austin, University of Texas Press, pp. 244-276.

Hers, Marie-Areti
1988 "Chicomoztoc y la Mesoamérica Marginal", en *XI Coloquio Internacional de Historia del Arte: Historia, leyendas y mitos de México; su expresión en el arte*, México, unam-iie, pp. 7-19.
1989 *Los toltecas en tierras chichimecas* México, unam-iie (Cuadernos de Historia del Arte, núm. 35).
1998 "La Sierra del Nayar en el contexto del Septentrión Mesoamericano", en Martha Fernández y Louise Noëlle (eds.), *Estudios sobre arte; sesenta años del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, unam-iie, pp. 45-55.
2001 "La música amorosa de Kokopelli y el erotismo sagrado en los confines mesoamericanos", en Arnulfo Herrera (ed.), *Amor y desamor en las artes, XXIII Coloquio Internacional de Historia del Arte del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, unam-iie, pp. 293-336.
2006 "El museo Tatuutsima de Huejuquilla el Alto, Jalisco", en Andrés Fábregas Puig, Mario Nájera Espinoza y Cándido González Pérez (eds.), *La tierra nómada*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, Universidad de Guadalajara/Universidad Autónoma de Aguascalientes/Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco, pp. 111-130.

en prensa a "Un nuevo lenguaje visual en tiempos de rupturas", en Marie-Areti Hers (ed.), *El Occidente indígena de México: miradas a su arte y su historia,* México, UNAM-IIE.

en prensa b "La Sierra Madre Occidental o el sendero del tolteca chichimeca y del uacusecha", en Marie-Areti Hers (ed.), *El Occidente indígena de México: miradas a su arte y su historia,* México, UNAM-IIE.

Heyden, Doris
1976 "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan", en Elizabeth Benson (ed.), *Mesoamerican Sites and Worldviews*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 1-35.

Holien, Thomas y Robert B. Pickering
1978 "Analogues in Classic Period. Chalchihuites Culture to Late Mesoamerican Ceremonialism", en Esther Pasztory (ed.), *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 145-157.

Kelley, J. Charles y Ellen Abbot Kelley
2000 "The Archaeoastronomical System in the Rio Colorado Chalchihuites Polity, Zacatecas: An Interpretation of the Chapin I Pecked Cross-Circle", en Michael S. Foster y Shirley Gorestein (eds.), *Greater Mesoamerica,* Salt Lake City, The University of Utah Press, pp. 181-195.

León-Portilla, Miguel
1976 *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE.

Levín Rojo, Danna A.
2006 "La búsqueda del Nuevo México: un proceso de-migratorio", en Carlo Bon-figliolli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavaria (eds.), *Las vías del Noroeste 1: una macrorregión indígena americana,* México, UNAM-IIA, pp. 133-170.

López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

López Luján, Leonardo, Laura Filloy Nadal, Barbara W. Fash, William L. Fash y Pilar Hernández
2006 "The Destruction of Images in Teotihuacan: Anthropomorphic Sculpture, Elite, Cults, and the End of a Civilization", *Res* 49/50, primavera/verano, pp. 12-39.

Manzanilla, Linda.
2003 "Teopancazco: un conjunto residencial teotihuacano", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 64, pp. 50-53.

Marín Tamayo, Fausto
1992 *Nuño de Guzmán*, México, Siglo XXI (Serie Los Once Ríos).

Nelson, Ben
1995 "Complexity, Hierarchy, and Scale: a Controled Comparison between Chaco Canyon, New Mexico, and La Quemada, Zacatecas", *American Antiquity*, vol. 60, núm. 4, pp. 597-618.

Nelson, Ben, J. Andrew Darling y David A. Kice
1992 "Mortuary Practices and the Social Order at La Quemada, Zacatecas, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 3, núm. 4, pp. 298-315.

Nicolau Romero, Armando, Efraín Cárdenas García y Mario Rétiz G.
2003 "Un marcador solar en Quiringüicharo, Michoacán", <http://rupestreweb.info/solar.html>.

Olmos Curiel, Alejandro
2006 *Ruta arqueológica de Michoacán. Zonas arqueológicas, pinturas rupestres y petrograbados*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Conaculta.

Orloff, Nadine
1982 "Découverte d'un site à gravures rupestres dans la Sierra del Nayar (Mexique)", *JSA*, vol. 68, pp. 7-26.

Pereira, Grégory
1999 *Potrero de Guadalupe. Anthropologie funéraire d'une communauté pré-tarasque du nord du Michoacán*, Oxford, Archaeopress (bar International Series, 816).

Pérez de Ribas, Andrés
1992 *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe [1645]*, Ignacio Guzmán Betancourt (ed.), México, Siglo XXI/Difocur-Sinaloa.

Pijoan Aguadé, Carmen María y Josefina Mansilla Lory
1990 "Evidencias rituales en restos humanos del Norte de Mesoamérica", en Federica Sodi Miranda (ed.), *Mesoamérica y el Norte de México, siglos IX-XII*, México, inah-mna, pp. 467-478.

Plunket, Patricia y Gabriela Uruñuela
2006 "Social and Cultural Consequences of a Late Holocene Eruption of Popocatépetl in Central Mexico", *Quaternary Internacional*, vol. 151, núm. 1, julio, pp. 19-28.

Sugiyama, Saburo y Leonardo López Luján
2006 "Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan", en Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, inah, pp. 131-152.

Tello, fray Antonio
1973 *Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Sancta Provincia de Xalisco en el Nuevo reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México [1653]*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/inah.

Thévet, André
2002 "Histoyre du Mechique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (ed. y trad.), México, Conaculta (Cien de México), pp. 124-166.

Tsukada, Yoshiyuki
2006 "Grandes asentamientos chalchihuiteños de la Sierra Madre durangueña: estudio comparativo entre Cañón de Molino y Hervideros", en Chantal Cramaussel y Sara Ortelli (eds.), *La Sierra Tepehuana. Asentamientos y movimientos de población*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Juárez del Estado de Durango, pp. 45-56.

El sacrificio humano en el Michoacán antiguo

Grégory Pereira

> Sí, sí, mucho placer tengo. Ya [he] dado yo de comer al sol y a los dioses del cielo.
> Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron.
> *Relación de Michoacán* (2000: 533).

A diferencia de lo que afirmaban los informantes mexicas de Sahagún (*CF* X: 189), los michoaque no sólo sacrificaban aves, culebras y conejos a sus dioses. El pasaje de la *Relación de Michoacán* que hemos citado arriba —en el cual Tariácuri se felicita del destino que espera para su propio hijo en manos de sus enemigos— ilustra claramente la importancia que cobraba el sacrificio humano en la vida social y ritual de los tarascos del Posclásico tardío. Esta observación no es ninguna novedad y los investigadores que se han dedicado al estudio del sistema religioso tarasco (Seler 2000 [1908]; Caso 1943; Corona Núñez 1957; Pollard 1991, 1993; Michelet 2006) ya habían apuntado la presencia de esta práctica. Sin embargo, con excepción de los interesantes comentarios de Eduard Seler (2000 [1908]) y de un breve capítulo que le dedica José Corona Núñez (1957: 55-59), este tema no ha sido objeto de ningún estudio específico hasta la fecha. Tal situación contrasta notablemente con lo que sucede en la cultura mexica, donde el sacrificio humano inspiró una amplia literatura (véase, por ejemplo, González Torres 1985; Carrasco 1999; Graulich 2005).

Tal desequilibrio procede, sin duda, de las importantes limitaciones informativas de las cuales padecen la arqueología y la etnohistoria del Michoacán antiguo. Si bien la arqueología de esta región ha conocido notables avances en los últimos 25 años, aún falta mucho para equiparar el grado de conocimiento que se tiene respecto a los mexicas. Por otro lado, aunque algunos contextos mortuorios explorados han sido interpretados como evidencias del sacrificio humano, dichas especulaciones son a menudo discutibles, pues no toman en cuenta los procesos tafonómicos, tanto naturales como culturales, que pudieron afectar los contextos. De manera general, son pocos los estudios que se basan en un análisis osteológico de las alteraciones que podrían relacionarse con el tratamiento sacrificial.

Hay que considerar también que, a diferencia de los mexicas, los antiguos p'urhépechas no han sido muy propensos a expresar gráficamente elementos relacionados con el sacrificio. Si bien existen algunas representaciones que se relacionan con el sacrificio, éstas no corresponden siempre al Posclásico tardío.

Los documentos etnohistóricos son también poco numerosos en comparación con los del Altiplano Central. Con excepción de algunas menciones en las

Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán (1987),[1] la mayoría de los datos que podemos explotar procede de una fuente única: la *Relación […] de Michoacán*.[2]

A pesar de estas limitantes, hemos tratado de hacer una revisión de los datos con los cuales contamos para conocer el sacrificio humano entre los antiguos michoaque. Debido al limitado espacio del que disponemos y la temática propia del presente libro, enfocaremos nuestro estudio a las fuentes documentales referentes a la sociedad tarasca del Posclásico tardío. En este contexto, los datos procedentes de la *Relación de Michoacán* constituirán nuestro hilo conductor y sólo mencionaremos otros documentos etnohistóricos o arqueológicos[3] para completar o ampliar nuestra información. A partir de estos datos, trataremos de ver cuáles son las características del sacrificio tarasco y en qué medida se asemeja o se distingue del de sus vecinos y rivales mexicas. La relación entre algunos sacrificios y los condenados nos llevará también a evaluar en qué medida esta práctica se distingue del castigo por delitos cometidos y de otras formas de muerte ritualizada.

El sacrificio humano en la *Relación de Michoacán*

Como hemos señalado, la *Relación de Michoacán* constituye la fuente casi única con la que contamos para entender el papel del sacrificio humano en la sociedad p'urhépecha del Posclásico tardío. Su interpretación se dificulta por el carácter truncado del texto. De la primera parte, que trataba sobre la religión y que hubiera sido de gran ayuda para entender el sacrificio, sólo se conservan unas pocas páginas. En las otras dos partes, el sacrificio humano es frecuentemente mencionado, pero de forma dispersa y a menudo lacónica. Hemos decidido, por lo tanto, realizar una recopilación exhaustiva de estos pasajes y procurar aclarar los contextos en los cuales esta práctica tenía lugar. Cada vez que fue posible, tratamos de definir los eventos con los que estaba relacionado, quiénes eran los actores del ritual, quiénes las víctimas, cuál su tratamiento y, finalmente, quiénes eran los destinatarios del sacrificio.

Esta revisión nos ha permitido distinguir dos grandes categorías de sacrificios. La primera está dedicada a las deidades vinculadas con el cuerpo celeste e involucra, principalmente, a cautivos de guerra. La segunda parece destinada a los dioses relacionados con la tierra y el medio acuático e implica a víctimas proceden-

[1] Usaremos la abreviatura *RG* para referirnos a estas *Relaciones geográficas*.
[2] La elaboración de este documento es atribuida al fraile Jerónimo de Alcalá, quien transcribió la tradición oral uacúsecha gracias a la ayuda de informantes de la nobleza. En este capítulo nos referiremos a la edición publicada en el año 2000 por el Colegio de Michoacán y el Gobierno del Estado de Michoacán en un volumen coordinado por Moisés Franco Mendoza. En el texto usaremos la abreviatura *RM* para referirnos al documento.
[3] Nos limitaremos a presentar los casos para los cuales contamos con los datos más seguros.

tes de la comunidad. A continuación trataremos de definir las características de cada una de estas categorías.

El sacrificio a los dioses celestes

Las víctimas

Las numerosas menciones referentes al sacrificio se refieren con frecuencia a los "dioses del cielo". Al parecer, el "alimento" predilecto de estas deidades eran los cautivos de guerra, que debieron de constituir la mayor cantidad de víctimas, en particular cuando el reino tarasco estaba en plena expansión. Las campañas militares llevadas a cabo en contra de los pueblos enemigos permitían conseguir cientos o miles de cautivos. Varios pasajes de la *Relación de Michoacán* aluden al carácter multitudinario de estos sacrificios. Por ejemplo, para celebrar su victoria contra la gente de Curínguaro, Tariácuri mandó sacrificar una cantidad elevada de prisioneros en el templo de Curicaueri. Aunque no se menciona ninguna cifra, la descripción del acto basta para entender que se trató de un sacrificio a gran escala: "y alli los sacrificaban los sacerdotes de Curícaueri, que estuvieron todo el día sacrificando; y llegaba la sangre al pie del cu, y después iba un arroyo de sangre por el patio. Y pusieron en unos varales las cabezas de los sacrificados, que hacían grán sombra" (*RM* 2000: 426-427).

Otros pasajes permiten hacerse una idea más precisa del número de las futuras víctimas. Por ejemplo, durante la guerra organizada para inaugurar un nuevo reinado, se dice que el rey mandaba sacrificar los primeros 100 a 120 cautivos en los templos de la capital (*RM* 2000: 638-639). Estos primeros sacrificados eran seguramente seguidos por un número mucho mayor de prisioneros. En el capítulo de la tercera parte dedicado a la guerra, se dice que no era raro que, en una sola expedición militar, se juntaran entre 8 000 y 16 000 prisioneros (*RM* 2000: 588).

Los cautivos de guerra son también las víctimas de sacrificio más citadas en las *Relaciones geográficas*. Dicha práctica era vigente tanto entre los tarascos (*RG* 1987: 107, 200, 341) como entre sus vasallos otomíes de Acámbaro (*RG* 1987: 63), epatecos de Motines (*RG* 1987: 166) o sayutecos de Jiquilpan y Jalisco (*RG* 1987: 413, 391-392, 399).

La *Relación de Michoacán* indica que parte de los cautivos era sacrificada en el mismo lugar de la batalla (figura 1). Éste era el caso de las personas cuya movilidad reducida (ancianos, niños, heridos) no permitía su traslado a las ciudades victoriosas (*RM* 2000: 591). Como lo muestra la lámina XXXIII (arriba a la izquierda), dichas víctimas eran sacrificadas por cardioectomía sobre piedras de sacrificio. El texto y la propia imagen indican que los cuerpos de estas víctimas eran cocidos y consumidos en el mismo lugar (*RM* 2000: 588).

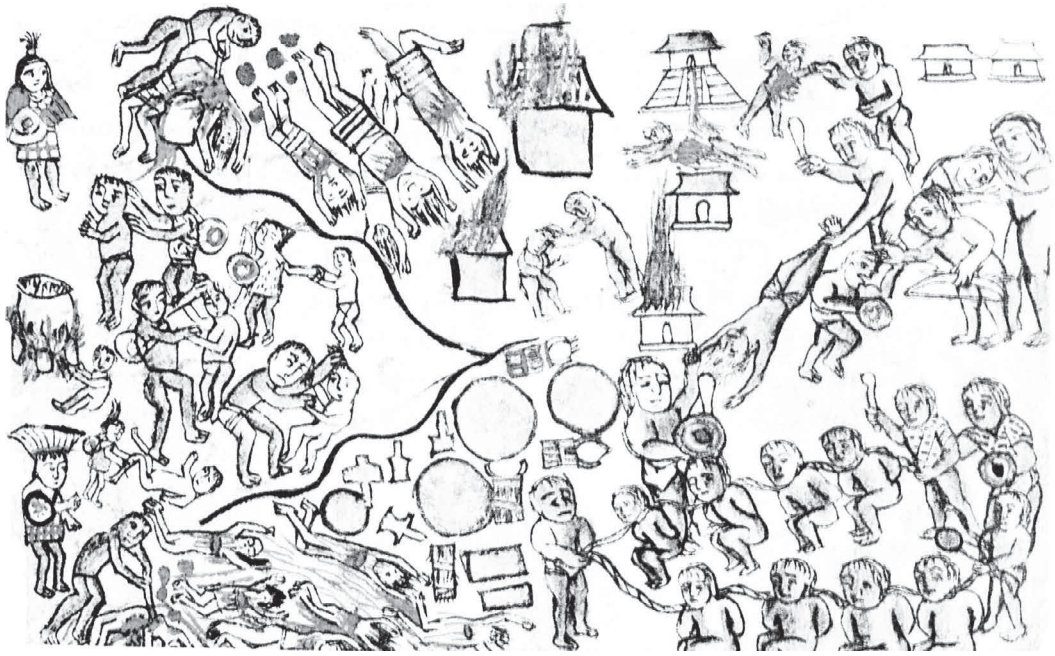


Figura 1. Captura de prisioneros y sacrificio durante la conquista de una población enemiga (*RM* 2000: xxxiii).

Los demás cautivos eran amarrados por los guerreros captores. Las representaciones los figuran con las manos amarradas en la espalda y con una cuerda que los une por el cuello (*RM* 2000: lám. xxii, xxiii, xxxiii) (figura 1). El texto nos dice también que los vencedores les ponían una mordaza para que no gritaran (*RM* 2000: 578). En este mismo pasaje se comenta que llegaban a la ciudad sujetados por el cuello a una caña.

Ahora bien, no todos los prisioneros eran inmolados durante o al concluirse la guerra. Se sabe que, al igual que en Tenochtitlan, existían grandes cárceles en las cuales parte de ellos eran encerrados hasta que llegara el momento propicio. Se dice, por ejemplo, que a la llegada de los españoles el recinto sagrado de Tzintzuntzan contenía a unos 800 prisioneros destinados al sacrificio (*RM* 2000: 669).

En cuanto a la obtención de las víctimas, vale la pena señalar dos prácticas interesantes. La primera consistía en el reparto de los cautivos entre las ciudades aliadas que habían participado en la expedición (*RM* 2000: 488-489). Aunque las modalidades según las cuales se efectuaba no son aclaradas, parece lógico pensar que la ciudad dominante era la que se quedaba con el botín más importante.

Otra costumbre mencionada en un pasaje de la *Relación de Michoacán* (2000: 486-488) se asemeja a la Guerra Florida. Se trata de combates arreglados entre dos ciudades aliadas, cuyo único propósito era la obtención de víctimas. Sin embargo, en el caso al cual nos referimos, el trato es desigual: Tariácuri le pide a Uárapeme, el gobernante de la isla de Pacandan, que entregue a sus guerreros 60 de sus hombres para sacrificarlos en la inauguración del nuevo templo de Querétaro en

Tzintzuntzan.[4] Uárapeme no tiene más remedio que aceptar y los hombres de Pacandan son capturados por sorpresa por los guerreros de Tariácuri.



Figura 2. Ceremonias de recepción de los cautivos (*RM* 2000: XLI).

Los ritos preliminares

Veamos ahora cuáles eran los rituales que precedían al sacrificio de los cautivos. Al llegar a la entrada de la ciudad, en el lugar de dos altares (llamados *piruén cf*. *RM* 2000: 540), donde se depositaban los dioses que habían ido a la guerra, los cautivos eran recibidos por los sacerdotes *cúritiecha* y *opítiecha*, quienes los "halagaban" (*RM* 2000: 578) (figura 2). Luego organizaban una procesión, cantando con ellos y echándoles incienso (*RM* 2000: 533); recorrían el recinto del templo y llegaban hasta al palacio real, donde eran presentados al *cazonci* (*RM* 2000: 579). Luego se les daba de comer y se elegían a las futuras víctimas, las cuales serían encarceladas hasta el día del sacrificio (*RM* 2000: 517, 579).

Cuando se acercaba el momento de la fiesta, las futuras víctimas eran objeto de numerosos preparativos que duraban dos días. Eran vestidas con diversos ornamentos: se les adornaba con plumas y con una mitra de plata en la cabeza; en el cuello se les colocaban unos discos de plata "como soles"; se les soltaba el cabello largo que colgaba en la espalda; se les daba una bandera de papel para que la sujetaran con la mano, y se les ponían cascabeles en las piernas (*RM* 2000: 518, 534, 671). Luego, los guerreros bailaban y velaban con sus cautivos en la casa de los sacerdotes. En otros pasajes, se dice que los cautivos eran emborrachados (*RM* 2000: 534). Esta danza de los guerreros con los cautivos recuerda el ritual reportado para los mexicas, en el cual el captor asimilaba a su cautivo como su propio hijo (Graulich 2005: 148, 153). De hecho, en la *Relación de Michoacán* se menciona que durante esta reunión se decía que "aquel el baile era para dolerse dél y hacelle ir presto al cielo" (*RM* 2000: 539). Lo anterior sugiere que el captor expresa su tristeza hacia la víctima, como si fuera un ser querido.

A la media noche, se tocaban las trompetas "para que decendiesen los dioses del cielo" (*RM* 2000: 518), y en la mañana se esparcía harina al pie del templo donde se iba a realizar el sacrificio.

[4] En este mismo relato se indica que estas batallas concertadas se realizaban también en el marco de las costumbres funerarias de los gobernantes. En este caso, los guerreros caídos durante los combates estaban colocados en la tumba donde iban a servir de "estrado y cama" al gobernante muerto, mientras que otros cuerpos cubrían el cadáver de éste "así que no llegaba la tierra a él" (*RM* 2000: 485).



Figura 3. Sacrificio de un cautivo en el templo de *Curícuaeri* (detalle *RM* 2000: x).

El sacrificio

Según la *Relación de Michoacán* (2000: 533, lám. vii, x, xxx, xxxiii) y las *Relaciones geográficas* (1987: 108, 200, 291, 341), la extracción del corazón fue el método más empleado para sacrificar a los cautivos y, probablemente, también a la mayoría de las otras clases de víctimas (figura 3).[5] Se realizaba generalmente sobre una piedra de sacrificio empotrada en el piso de la plataforma superior del templo, tal como se aprecia en las láminas x y xxxiii. Como en el caso de los mexicas, la espalda de la víctima se apoyaba en la parte superior de la piedra, que era convexa.[6] Las esculturas en forma de *chacmool* encontradas en algunos sitios de la cuenca de Pátzcuaro (Lumholtz 1986 [1904]: II, 440; Acosta 1939: figura 17) también habrían podido usarse para apoyar al sacrificado.

Ahora bien, dos pasajes de la *Relación de Michoacán* (2000: 498, 654) mencionan que el juego de pelota y el temazcal eran otros espacios de sacrificio. En el primer caso, se trata del juego de pelota ubicado "a la mano derecha" (es decir, al norte) de un antiguo santuario dedicado a Xarátanga y donde la diosa dice que tiene que "dar de comer a los dioses a medio día". Seler (2000 [1908]: 219) supone que este juego de pelota y el sacrificio aludido eran dedicados a los dioses "primogenitores" o de la mano derecha.[7] En el segundo pasaje, que ha-

[5] De hecho, la *Relación de Michoacán* no menciona ninguna otra forma de muerte sacrificial. Como veremos más adelante, la ejecución por desnucamiento por medio de una porra no es una práctica que debe de ser considerada en el marco del sacrificio.
[6] Según Swadesh (1969: 67), la palabra p'urhépecha *iyapáraqua* designaba la piedra de sacrificio.
[7] El estudioso alemán relaciona la asociación juego de pelota-norte-deidades estelares con la constelación de *citlallachtli,* ubicada en el norte, y que significa "la plaza del juego de pelota de las estrellas".

bla del sacrificio en el juego de pelota, se trata de una versión del mito panmesoamericano que narra el sacrificio del dios Cúpanzieeri tras su derrota contra Achuri Hirepe, dios de la noche. En este caso, el sacrificio celebraría la victoria de la noche sobre el día. Por desgracia, dichas menciones son demasiado breves para permitir una correcta interpretación del sacrificio realizado en el juego de pelota.

La inmolación era realizada por los sacrificadores llamados *axámencha*, cuyo nombre significaría "los enviadores" (Seler 2000 [1908]: 210) (figura 4). Este término, al igual que ciertos relatos de la *Relación de Michoacán*,[8] parece expresar la idea según la cual el sacrificio mandaba a las víctimas hacia las entidades sobrenaturales celebradas. Los sacrificadores gozaban de mucho prestigio y era común que este oficio fuera ocupado por personajes de alto rango o por el *irecha*[9] en persona (*RM* 2000: 568). Están representados en las láminas XXX y XLII de la *Relación de Michoacán* con un cuchillo de pedernal (?) blanco de mango largo.[10] La *Relación de Tancítaro* (*RG* 1987: 291) nos dice, sin embargo, que a los sacrificados "los abrían con una navaja de piedra que, en lengua mexicana se llama *i[t]ztle*, q[ue]son tan agudas como navaja muy acerrada". De hecho, algunos cuchillos bifaciales de obsidiana que pudieron haberse usado en contexto de sacrificio han sido encontrados en algunos sitios arqueológicos de la región (Faugère-Kalfon 1996: 109, figuras 60-63; Darras y Fields 2003). La *Relación de Tiripitio* (*RG* 1987: 341) indica que "los abriesen por las costillas d[el] lado izquierdo, y les sacasen el corazón". Señalemos a este respecto un probable caso arqueológico de cardioectomía en el sitio de Loma Alta, cerca de Zacapu (Pereira 1999: 194-196, anexo 2). Se trata, sin embargo, de un depósito temprano, ya que corresponde a la ocupación del Preclásico tardío de este sitio. Es un depósito secundario que consta de tórax y de los miembros superiores de un adulto de sexo masculino (figura 5). El esternón de este sujeto conserva dos incisiones paralelas en el extremo inferior del hueso, cuya orientación sugiere una apertura infracostal izquierda, y su propósito bien pudiera ser el acceso al corazón por debajo de las costillas. Dicha apertura podría relacionarse también



Figura 4. Los sacerdotes sacrificadores o *axámencha* (detalle *RM* 2000: XXX).

[8] Ya mencionamos el pasaje en que se dice que el guerrero sacrificante bailaba con su cautivo para que llegara más pronto al cielo (*RM* 2000: 539). Otro relato significativo se refiere al destino de los mensajeros de Motecuhzoma que llegaron después de la muerte del rey Zuangua: "Y compusiéronlos como solían componer los cativos y sacrificároslos en el cu de Curícaberi y de Xarátanga diciendo que iban con su mensaje al *cazonçi* muerto" (*RM* 2000: 658).

[9] Nombre p'urhépecha para designar al rey (la palabra *cazonci* deriva del término nahua *caltzontzin*: "señor de las innumerables casas").

[10] En las representaciones de la *RM* parecería que el mango estaba elaborado en un hueso largo.

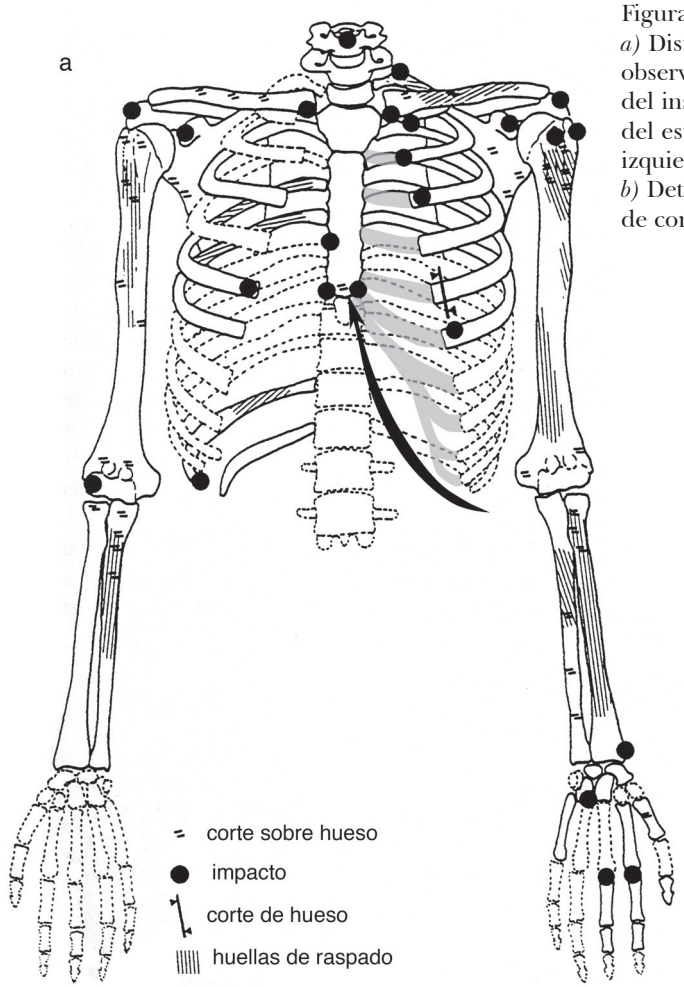


Figura 5. El depósito 4 de Loma Alta.
a) Distribución de las modificaciones artificiales observadas: la flecha negra indica el trayecto posible del instrumento que dejó huellas de corte en la base del estenón (los cartílagos costoesternales del lado izquierdo están indicados en gris).
b) Detalle del esternón (cara anterior) con las huellas de corte en la base.

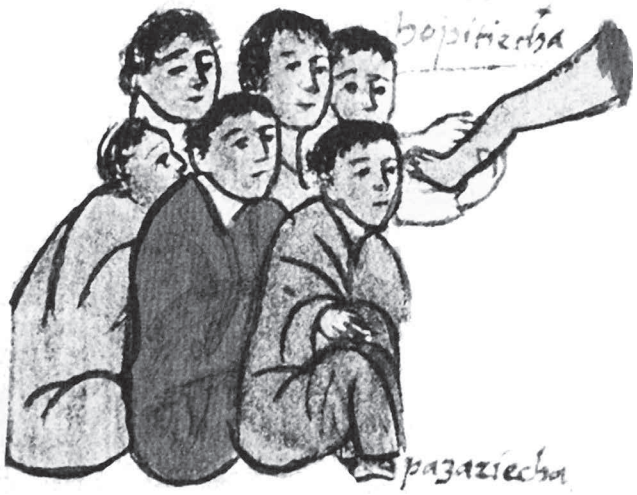
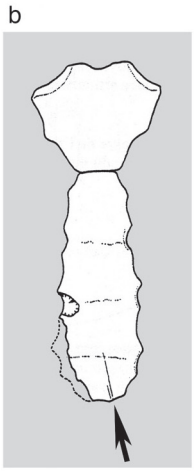


Figura 6. Los *opítiecha* o sacerdotes "sostenedores" (detalle *RM* 2000: xxx).



con el proceso de descarnamiento que dejó numerosas huellas en los demás huesos (Pereira 1996: 109-113; 1999: 194-196, anexo 2).

Los sacrificadores eran ayudados en esta circunstancia por otros sacerdotes llamados *opítiecha* o "sostenedores" (Seler 2000 [1908]), cuyo oficio era sujetar las manos y pies de la víctima (figura 6). Corona Núñez (1957: 55) dice que el sacrificador representaba a Venus, mientras que sus cuatro ayudantes simbolizaban a los dioses de las cuatro direcciones. Esta afirmación es muy especulativa, pues no se apoya en ninguna mención de la *Relación de Michoacán*.

Al igual que en otras muchas regiones de Mesoamérica, el corazón era ofrendado a la imagen del dios, a la cual se le untaba sangre en la cara (*RG* 1987: 200, 291). Las imágenes de *chacmool* que mencionamos arriba también pudieron haber recibido esta clase de ofrendas.

El tratamiento póstumo de los sacrificados

Después de la extracción del corazón, el cuerpo de la víctima era arrojado hacia abajo por las escaleras del templo (*RM* 2000: lám. x) y los sacerdotes *quiquiecha* "llevaban arrastrando los sacrificados al lugar donde alzaban las cabezas en unos varales" (*RM* 2000: 569, lám. xxx) (figura 7). Dicha estructura, mencionada en otras partes de la *Relación de Michoacán* (*RM* 2000: 376, 427, 506), se asemeja, evidentemente, al *tzompantli* mexica.[11]



Figura 7. Los *quiquiecha* (detalle *RM* 2000: xxx).

El texto no explica si la decapitación post mórtem era parte del oficio de los *quiquiecha*, ni si las cabezas eran descarnadas. Tampoco sabemos si eran espetadas horizontalmente a la usanza del *tzompantli* mexica o si eran colocadas de forma vertical, como sucedía en otras regiones de Mesoamérica. Esta segunda opción es probable si tomamos en cuenta la única representación disponible que aparece en una lámina de la *Crónica de Michoacán* del padre Beaumont (en Boehm de Lameiras 1994: 106), donde se representa el centro ceremonial de Tzintzuntzan. En esta imagen del siglo xviii se muestra, a un costado de una de las yácatas, una gran acumulación de cráneos. Algunos de ellos parecen haber sido instalados en barras verticales. Al exterior del recinto, yacen cuatro cadáveres de probables sacrificados. Corona Núñez (1957: 57) supone que las cabezas eran enterradas en el interior de cajetes después de un tiempo, pero tampoco existen datos que sostengan esta interpretación. De hecho, los cráneos encontrados en este tipo de contexto no son frecuentes en Michoacán y, en la región de Zapotlán, Jalisco, donde se reportan numerosos hallazgos de este tipo, no se han observado huellas que se relacionen con la decapitación o la suspensión de los cráneos a alguna estructura (Ramírez Urrea y Acosta Nieva 1997: 256).

Varias evidencias arqueológicas sugieren que la práctica de la decapitación existió desde el Preclásico tardío en la región. Las excavaciones realizadas en Chupícuaro han revelado una proporción elevada de cráneos aislados o agrupados en una misma fosa (Porter 1956: 532-534). Varios presentaban la mandíbula y las primeras cervicales articuladas, y podrían corresponder a decapitados. No existe, por desgracia, ningún estudio detallado de estos materiales. Hacia el final del Preclásico, las cabezas que parecen colgadas son un tema decorativo frecuente en la cerámica policroma de la fase Loma Alta (Carot 2001: 103-104). Si bien, como lo apunta Patricia Carot (2001: 103-104), no hay ningún elemento que permita conocer el sentido exacto de estas representaciones (¿sacrificados decapita-

[11] Según Corona Núñez (1957: 55), el nombre p'urhépecha de esta estructura sería *eracuaréquaro*.



Figura 8. Decoración de una vasija procedente de Ario de Rosales (según Corona Núñez 1957: lám. 8).

dos?, ¿cabezas trofeo? u otra cosa), otra vasija, que pertenece a la misma tradición, parece ser más explícita. Esta pieza procedente de Ario de Rosales (municipio localizado el sur de Zirahuén) representa los cuerpos sin cabeza de nueve individuos (Corona Núñez 1957: 58, lám. 8) (figura 8). Corona Núñez interpreta estas imágenes como pieles de desollados producto de las fiestas de *cuingo* y *sicuíndiro* (véase adelante). Esta interpretación nos parece poco probable: nada en la figuración, la cual no puede ser fechada para el Posclásico tardío, permite asegurar que se trata de pieles.

Otro tratamiento postsacrificial era el canibalismo (*RM* 2000: 392, lám. VI, 528, 588). Una vez sacrificado y decapitado, el cuerpo era desmembrado en la casa de los sacerdotes y las diversas partes ofrendadas a los dioses y comidas por los sacerdotes y los señores (*RM* 2000: 392). Ya vimos también que los que eran sacrificados en el lugar de conflicto eran comidos por los vencedores (*RM* 2000: 588, lám. XXXIII). La antropofagia ritual de los cautivos de guerra es mencionada también para varias localidades reportadas en las *Relaciones geográficas* (*RG* 1987: 108, 166, 291, 391-392, 399). En todos estos casos, esta práctica se realiza después de sacrificios en contextos de guerra. Al respecto, la *Relación de Chilchota* (*RG* 1987: 108) nos dice que "la carnicería de carne humana q[ue] allí se hacía se repartía entre los hombres de guerra, y ellos la comían y hacían gran fiesta entre ellos. Y estos no se hacía, sino cuando ganaban alguna victoria de los enemigos, en señal de agradecimi[en]to a sus falsos dioses". Sin embargo, si nos referimos a otro relato de la *Relación de Michoacán,* podemos suponer que este tratamiento no era exclusivo de los cautivos de guerra sacrificados. Es lo que sugiere el famoso pasaje en el cual Tariácuri engaña al cacique de Tariaran al hacerle creer que le regala los muslos cocinados de un esclavo sacrificado, quien lo habría engañado con una de sus mujeres (*RM* 2000: 2ª parte, cap. XIII) (figura 9). Este pasaje es especialmente interesante, ya que demuestra que el canibalismo sólo era aceptado en contexto sacrificial: al enterarse de que la carne no es de un esclavo sacrificado, sino de uno de sus propios aliados, el cacique escandalizado trata de vomitar lo que ya había tragado. También explica cómo las diferentes porciones del cuerpo del sacrificado podían ser repartidas entre los dignatarios de distintas localidades.

Después del banquete caníbal, los huesos de los sacrificados eran aparentemente juntados y conservados en la casa de los sacerdotes. Este dato aparece en el capítulo XXXIV de la 2ª parte, donde se menciona que durante la fiesta de *húnisperáquaro* (que según Caso [1943: 16] significaría "fiesta del canto de los

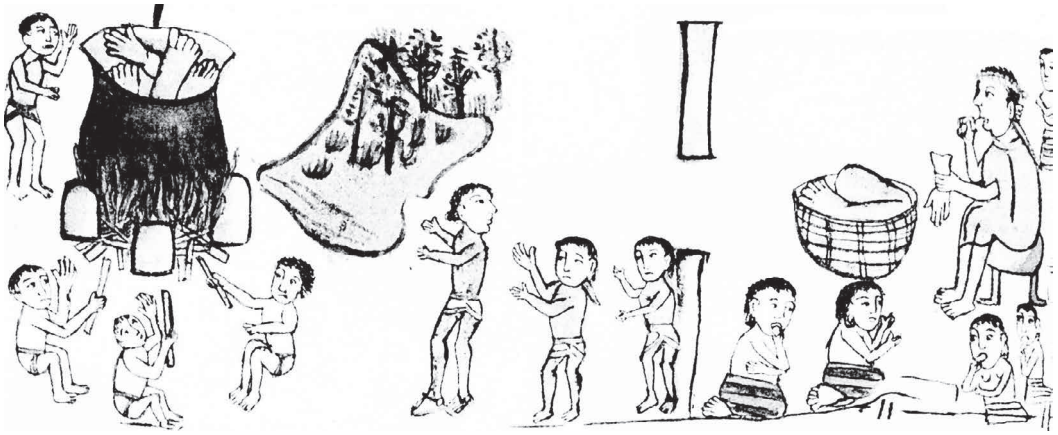


Figura 9. Consumo ritual de la carne de un supuesto esclavo sacrificado (*RM* 2000: VI).

huesos"), los señores, sus esposas y los futuros sacrificados velaban los huesos de los cautivos en la casa de los sacerdotes. Se dice que durante esta fiesta, el sacerdote sacrificador intervenía para contar la historia de los huesos a los que se les cantaba. Es tentador pensar que algunos de éstos eran modificados para elaborar los raspadores conocidos en náhuatl como *omichicahuaztli*. Como lo propone Caso (1943: 22), estos raspadores pudieron haber sido empleados en el marco de la fiesta de *húnisperáquaro,* aparte de su uso en los funerales de los guerreros (Seler 1991 [1898]). El estudio que hemos realizado en objetos de este tipo, procedentes de Michoacán, apoya plenamente esta idea: en efecto, pudimos determinar que los huesos que fueron modificados habían sido previamente desarticulados y descarnados con un instrumento filoso (Pereira 2005) (figura 10). A partir de estos indicios, propusimos que las osamentas fueron obtenidas de los cadáveres de víctimas sacrificiales.[12]

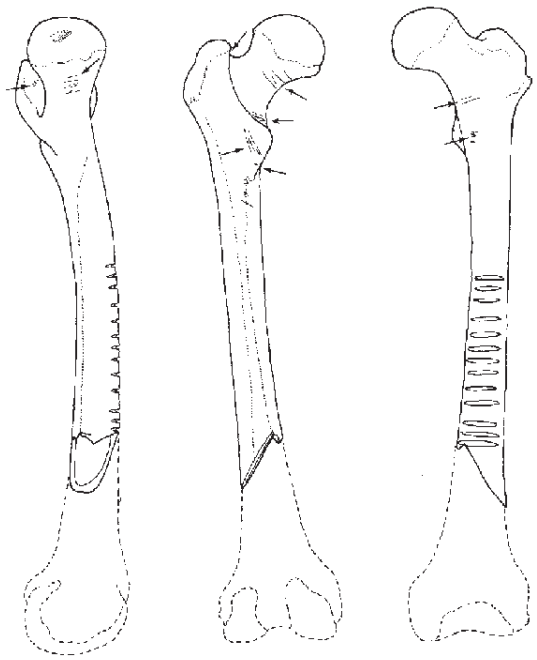


Figura 10. Distribución de las huellas de corte en un *omichicahuaztli* encontrado por Carl Lumholtz en el sitio del Palacio, Zacapu.

Los destinatarios del sacrificio de los cautivos de guerra

Como lo indicamos al inicio de este trabajo, pensamos que el sacrificio de los cautivos de guerra era principalmente dirigido a las deidades celestes. Numerosos indicios nos llevan a esta conclusión. Para empezar, las dos principales deidades destinatarias del sacrificio de cautivos eran Curicaueri y Xarátanga, cuyas imágenes encabezaban los ejércitos durante las expediciones bélicas (*RM* 2000: 584-585, 587).

[12] Nótese que los restos óseos de Loma Alta que hemos evocado más arriba mostraban huellas de raspado a lo largo de las diáfisis, lo que indica que los huesos fueron limpiados con cuidado después de descarnarlos.

Como lo demuestra Seler (2000 [1908]: 223), Curicaueri (de *curi*: fuego y *cahueri*: grande) tiene fuertes connotaciones solares: su doble animal es el águila; es dios de la guerra, y el *irecha*, su representante en la tierra, es equiparado al astro solar.

Por su parte, Xarátanga, cuyo nombre significaría "la que alumbra o brilla" (Seler (2000 [1908]: 227),[13] es identificada como la diosa de la Luna. A diferencia de lo que sucede con los mexicas, no es una deidad secundaria, hermana vencida por el Sol, sino que es, con Curicaueri, la deidad más importante de los uacúsechas. Varios autores la consideran como la esposa de Curicaueri (Seler (2000 [1908]: 228; Pollard 1991: 168). Junto a él, ocupa un papel de primera importancia en las guerras. Esta deidad fue muy importante en la cuenca de Pátzcuaro, donde tenía varios santuarios. Su culto, que también muestra fuertes vínculos con la fertilidad, parece haber sido más antiguo que el de Curicaueri. Sin embargo, los uacúsechas la integraron totalmente a su sistema religioso y valoraron sus aspectos guerreros.

Otra deidad importante en la guerra y que era invocada durante las ceremonias propiciatorias de las batallas es Uréndequauécara, "dios del lucero" (*RM* 2000: 576). Se trata, evidentemente, de una deidad vinculada a Venus (Seler 2000 [1908]: 218). Su nombre significaría "el que sale por delante" o "que apunta primero" (Seler (2000 [1908]: 224). Dios tutelar de Curínguaro, fue integrado al panteón uacúsecha después de la conquista de esta ciudad.

Entre los dioses que acompañan a Curicaueri y Xarátanga en las expediciones guerreras, se mencionan también a los dioses "primogenitores" o dioses de la mano derecha (del norte) y los Uiranbánecha o dioses de la mano izquierda (del sur). Seler (2000 [1908]: 218) ve en estos dioses equivalentes de los 400 Mimixcoa y los 400 Huitznahua. Si tal es el caso, éstos serían deidades estelares. Como ya lo mencionamos arriba, la *Relación de Michoacán* nos dice que se realizaban sacrificios a los dioses de la mano izquierda en un temazcal, mientras que se daba de comer "a mediodía" a los dioses (¿de la mano derecha?) en el juego de pelota (*RM* 2000: 498).

Fuera del carácter astral de las deidades relacionadas con la guerra y el sacrificio de cautivos, otros pasajes indican explícitamente que los "dioses del cielo" eran los destinatarios del sacrificio de cautivos. Como ya lo mencionamos arriba, durante la noche que precedía al sacrificio, a medianoche, los sacerdotes tocaban trompetas de caracol para invitar a los dioses del cielo al sacrificio inminente. Se dice que el baile de los cautivos con sus captores era para mandar a la víctima más rápido al cielo (*vid. supra*). También es ilustrativo el discurso que hace Tariácuri al enterarse de que su hijo Tamapucheca fue capturado por un pueblo enemigo

[13] Pollard (1991: 170) propone otros significados de este nombre como "la que aparece en diversas partes", "la que aparece" o "nuestra madre". En el diccionario de Gilberti encontramos el verbo *xaratani* que significaría "mostrar algo o a uno".

y que va a ser sacrificado (véase cita al principio del artículo). En este caso también son los dioses celestes los destinatarios de la ofrenda. Y cuando le proponen a Tamapucheca liberarlo, él se niega diciendo: "¿Qué decís? No me tengo que ir porque me dio del pié nuestro dios Curicaueri, ya saben los dioses del cielo cómo estoy preso y ya me han comido, dame vino que me quiero emborrachar" (*RM* 2000: 533).

Finalmente, otro argumento interesante respecto al carácter celeste del sacrificio de cautivos tiene que ver con los atavíos de las víctimas. Como lo señaló atinadamente Seler (2000 [1908]: 213), los adornos de los futuros sacrificados (plumas, mitras de plata, discos de metal colgados en el cuello) nos remiten a un simbolismo claramente solar (¿o estelar?).

El sacrificio a las deidades terrestres

A diferencia de los dioses del cielo, cuyo principal alimento son los cautivos de guerra, las deidades relacionadas con la tierra parecen tener mayor inclinación por las víctimas locales. Por locales designamos a las personas que pertenecen a la entidad política en la que se realiza el sacrificio, ya sean personas libres o esclavos. Estas personas tienen como denominador común el hecho de haberse alejado del grupo, ya sea por haber cometido un delito o por haber sido designadas por la divinidad. En esta categoría encontramos a los "culpables", que son individuos que han transgredido las reglas (ya sean individuos libres o esclavos) y los que fueron "elegidos" por los dioses.[14] Empezaremos con esta segunda subcategoría que, hasta donde sabemos, constituye una especificidad del sacrificio tarasco. Nos concentraremos después en el caso de los "culpables", quienes plantean el delicado problema de la relación entre sacrificio, culpa y castigo.

Los "elegidos"

Esta clase de víctimas corresponde a hombres y mujeres que fueron designados por una deidad al tomar, literalmente, posesión de su persona. La futura víctima perdía la conciencia durante un momento y, al despertar, se dirigía sola hacia el templo para ser sacrificada. Es interesante apuntar que el texto menciona en dos ocasiones que esta "elección" ocurría cuando la víctima estaba en "su casa" (*RM* 2000: 643, 646). Aunque un pasaje dice que todos los dioses eran capaces de realizar este tipo de posesiones (*RM* 2000: 643), los dos casos expresados en la *Relación de Michoacán* se relacionan específicamente con Cueráuaperi, la diosa de la tierra.

[14] Los términos de "elegidos" y "culpables" no proceden de la *Relación de Michoacán,* sino que son categorías que propongo.

El primer caso es una explicación breve procedente del texto remanente de la primera parte, donde se habla de las víctimas dedicadas a la diosa. Este tipo de acontecimiento ocurría con cierta frecuencia, ya que "de dos o tres pueblos, de tarde en tarde se los sacrificaban diciendo que ella misma los había escogido para su sacrificio" (*RM* 2000: 332). Más adelante, el texto nos dice: "Asimismo esta diosa Cueráuaperi se revestía en alguno, de improvisto, y caíese amortecido y después íbase él mismo a que le sacrificasen y débanle a beber mucha sangre y bebíala".

El segundo caso aparece en el capítulo XIX de la tercera parte, cuando se habla de los augurios que anunciaron la llegada de los españoles. En este caso, es la esposa del cacique de Zinapécuaro quien es "poseída" por la diosa, quien le anuncia el futuro en un sueño. Al despertar, se va cantando al templo de Cueráuaperi y los sacerdotes, reconociendo que la mujer fue poseída por la diosa, se sangran las orejas para darle de beber su sangre (*RM* 2000: 645-646). Luego, nos relatan los preparativos para el sacrificio: tañen las trompetas y los tambores, queman incienso, organizan una procesión con la mujer y la bañan. Luego la visten con ropa fina, le ponen diversos ornamentos (cascabeles en las piernas, guirnalda de trébol y tocado en forma de ave en la cabeza) y le sirven vino. En la noche, los sacerdotes le regalan ofrendas, mantas, más vino e incienso, la desvisten y le ponen ropa nueva. No se menciona la forma en que estas víctimas eran sacrificadas. Sin embargo, lo más interesante de este acto es que muestra claramente que estas personas eran tratadas como si fueran la diosa misma. El ritual que consiste en darles de tomar sangre, alimento divino por excelencia, es muy significativo al respecto. Esta idea recuerda el concepto de *ixiptla* de los mexicas, aunque, en los casos mencionados arriba, la víctima se convierte en la deidad a través de un fenómeno de posesión.

Los "culpables"

Después de los cautivos, las personas condenadas por haber transgredido las reglas son las más frecuentemente citadas como víctimas del sacrificio. Al respecto, Seler (2000 [1908]: 213) opina que estas víctimas eran simples sustitutos de los cautivos que los ejércitos del *cazonci* no lograban obtener en cantidades suficientes. No estamos de acuerdo con esta idea; pensamos, al contrario, que esta clase de víctimas dependía de ciertos tipos de sacrificio y de las deidades a las cuales estaban destinadas. Además, como lo vimos en la sección anterior, los datos procedentes de la *Relación de Michoacán* muestran que las campañas militares posibilitaban a los guerreros tarascos a capturar miles de prisioneros. Por otro lado, existía un sistema de cárceles que permitía "acopiar" numerosos cautivos hasta la llegada de la fiesta en que iban a ser sacrificados. Finalmente, vimos que

existía una forma de Guerra Florida que bien hubiera podido permitir, al igual que en el Centro de México, la obtención de prisioneros cuando el botín de las batallas no cumplía con los requisitos del ritual.

Estas víctimas culpables incluían varias clases de personas. En primer lugar aparecen los delincuentes sentenciados durante el juicio que rendía el sacerdote mayor o *petámuti* durante la fiesta *equata cónsquaro* o "fiesta de las flechas". Eran llamados *uázcata* y eran culpables de haber transgredido la ley. Las glosas de la lámina II de la *Relación de Michoacán* indican que entre los acusados se encontraban "hechiceros", "perezosos" y "malas mujeres" (¿adúlteras?). Otras víctimas potenciales eran los individuos libres o los esclavos de un gobernante cuyo comportamiento era considerado por éste como ofensivo. El adulterio es un delito citado en varias ocasiones. En este caso, es el gobernante mismo quien decide del sacrificio.[15] Éste es el caso de las hermanas de Aramen, sacrificadas por el señor de Xarácuaro porque su hermano tuvo relaciones ilícitas con la esposa del cacique (*RM* 2000: 2ª parte, cap. XIV). Podemos también mencionar el pasaje en que Tariácuri engaña a Zurumban haciéndole creer que la carne que le ofrece pertenece a un esclavo que sacrificó por haber tenido contacto sexual con una de sus esposas (*RM* 2000: 392, véanse los comentarios respecto a este episodio).

El perfil de estos sacrificados plantea la relación entre el sacrificio y el castigo penal. Nos podemos preguntar, en particular, en qué medida estas dos prácticas pueden confundirse. Si bien la dimensión de castigo es relevante en los sacrificios que nos interesan aquí, nos parece importante destacar que este acto se distingue de las ejecuciones meramente penales. En la *Relación de Michoacán* se percibe una distinción entre el sacrificio de víctimas culpables y el castigo penal propiamente dicho. El destino de los delincuentes ajusticiados en la fiesta de las flechas es ilustrativo al respecto: al cabo del juicio, se apartaban algunos condenados que serían encarcelados para ser sacrificados durante la fiesta de *cuingo*. Los demás eran ejecutados con una porra con la cual se les rompía la nuca (*RM* 2000: 530) (figura 11).[16] Sus cadáveres eran arrojados en el campo donde eran devorados por los animales carroñeros (*RM* 2000; *RG* 1987: 84, 343). Aunque el texto dice que

[15] Con la unificación del reino bajo el dominio uacúsecha, la justicia se volvió una institución centralizada. La *Relación de Tiripitio* (*RG* 1987: 343) dice al respecto que el gobernador de esta provincia no podía ejercer la justicia por su mano, sino que tenía que llevar al culpable a la capital y hacer un reporte del delito ante el rey. Este último era quien pronunciaba la sentencia.

[16] Éste era probablemente el castigo más común. Sin embargo, varios documentos muestran que algunos delincuentes podían sufrir peores suplicios. Al hechicero "rompíanle la boca con navajas y arrastraban vivo y cubríanle de piedras, y ansi le mataban" (*RM* 2000: 598-599). A los adúlteros les cortaban las orejas antes de ejecutarlos (*RM* 2000: lám. XXXV; véase el comentario de Roskamp 2000: 597). Otros delitos sexuales (violación, homosexualidad, *RM* 2000: lám. XXXV; *RG* 1987: 84, 343) eran castigados por empalamiento. En cambio, los ladrones reincidentes eran arrojados a las rocas desde un acantilado (*RG* 1987: 343). Según la *Relación de Tiripitio* (*RG* 1987: 343), el temor inspi-rado por estos castigos era tal que no existían homicidios. En estas terribles condiciones, el sacrificio debía finalmente aparecer como un fin envidiable.



Figura 11. Ejecución de los condenados en la fiesta de *equata cónsquaro* (*RM* 2000: II).

estos cadáveres eran dedicados al dios del infierno, el carácter despectivo del tratamiento y la ausencia de ceremonias antes y después de la ejecución demuestran que no se trata de un sacrificio. En este sentido, no estamos de acuerdo con Corona Núñez (1957: 55) cuando ve en la ejecución con porra de los condenados una forma "infamante" del sacrificio. De hecho, el que ejerce el castigo no lleva el título de sacrificador. En la lámina II de la *RM*, este personaje es designado como "carcelero" (*RM* 2000: lám. II). Otro pasaje indica que el castigo estaba a cargo de personajes llamados *uaxánoti* (*RM* 2000: 598). El texto dice también que los sacerdotes podían encargarse del castigo (en este caso, no es claro si se trata de un castigo por sacrificio o de un castigo ordinario).

La macana, que solía usarse para matar a los delincuentes, parece haber sido el instrumento por excelencia de una muerte no sacrificial. Es el arma que los guerreros emplean en los combates cuerpo a cuerpo (*RM* 2000: lám. X, XXII, XXXII, XXXII, XXXIV). Es también el arma que utilizan Hiripan y Tangaxoan para asesinar a Curátame (hijo desgraciado de Tariácuri) por orden de su tío (*RM* 2000: 493, lám. XVIII). Es con una porra como Tariácuri manda matar a Tamapucheca, otro de sus hijos, para castigarlo por haber escapado al sacrificio (*RM* 2000: 534, lám. XXV). De esta misma manera son ejecutados los sirvientes del *cazonci* en el momento de los funerales reales. Como lo señala atinadamente Alain Testart (2004: 138-140), estos individuos tampoco pueden ser tenidos como sacrificados ya que, al igual que los condenados, no cumplen con la función de

ofrenda[17] ni con la estructura ternaria (sacrificante-sacrificado-destinatario) del sacrificio tal como lo definen Henri Hubert y Marcel Mauss (1899). Según Testart, integran otra categoría que él denomina "muertos de acompañamiento". En esta categoría de muerte ritual las víctimas no son más que pertenencias personales del rey que éste se lleva con él. No sirven de alimento al rey muerto, sino que, aparentemente, van a seguir cumpliendo con sus funciones terrenales en el más allá.

A diferencia de los casos anteriores, el sacrificio de los culpables se verifica en un contexto de escenificación en que las víctimas eran cuidadosamente preparadas y adornadas con ajuares específicos. Después de su inmolación, sus restos (corazón, sangre, piel) eran tratados con cuidado y devoción; en algunos casos al menos, se consumían ritualmente (*RM* 2000: 392). Aunque el texto no siempre proporciona muchos detalles sobre estos sacrificios, existen afortunadamente algunas descripciones más extensas. Es el caso de las fiestas de *sicuíndiro* y de *cuingo*.

La fiesta de *sicuíndiro* es descrita en el único fragmento que nos queda de la primera parte de la *Relación de Michoacán*. Como lo señaló Seler (2000 [1908]: 213-214), esta fiesta dedicada a Cueráuaperi y a las deidades de la fertilidad se asemeja a *ochpaniztli*, la gran fiesta de los mexicas dedicada a las deidades de la tierra.[18] El nombre de *sicuíndiro* viene de la palabra p'urhépecha "sicuini" que significa "desollar". La fiesta ocurría en Zinapécuaro, donde la diosa tenía su templo principal en la cumbre de un cerro. La secuencia ritual se presenta como sigue (*RM* 2000: 331):

> La noche anterior a la fiesta, los sacerdotes marcaban el pecho de los "dos esclavos o delincuentes" que iban a ser sacrificados.
> El día de la fiesta empezaba con un baile donde intervenían danzantes, dignatarios cuyos atavíos aludían a nubes de cuatro colores, sacerdotes de dioses que acompañaban a Cueráuaperi.
> Sacrificaban entonces a las víctimas extrayéndoles el corazón; llevaban los corazones a un manantial de aguas termales en Araro, donde los arrojaban, mientras que la sangre era vertida en los demás manantiales para propiciar las lluvias que controlaba la diosa Cueráuaperi.
> Un grupo de sacerdotes le cortaba cabello a la gente para mezclarlo con la sangre de los sacrificados y luego quemarlo.
> Al día siguiente, revestían la piel de los sacrificados para realizar una danza; se embriagaban durante cinco días.

[17] Según el *Vocabulario en lengua de Mechoacan* de fray Maturino Gilberti (1983 [1559]), el término *parandi hatzini* significa tanto ofrendar como sacrificar.
[18] No obstante, es preciso señalar que en otro pasaje de la *RM* (2000: 577) se comenta que *sicuíndiro* era también una fiesta dedicada a Curícaueri. El culto a esta deidad fue posiblemente agregado tardíamente por los uacúsechas a una fiesta originalmente relacionada con la diosa Tierra.

> En el mes de *charápuçapí* llevaban ofrendas a los sacrificados (¿a sus reliquias?).

En este mismo capítulo, se dice que también se hacían sacrificios en Tzintzuntzan a la diosa Cueráuaperi durante las fiestas *coríndaro* y *cuingo*. La imagen de la diosa y sus sacerdotes viajaban a la capital, donde dos esclavos eran inmolados en su honor (*RM* 2000: 332). Nótese que en el capítulo XVII de la segunda parte (*RM* 2000: 418), se menciona también el sacrificio de *uázcata* en honor de Cueráuaperi, sin que se especifique en qué fiesta se realizó. Se trata posiblemente también de *sicuíndiro*.[19]

En la fiesta de *cuingo*, la participación de los condenados es más clara aún, ya que, como vimos arriba, parte de los *uázcata* juzgados en *equata cónsquaro* eran apartados para ser sacrificados en esta fiesta. La secuencia sacrificial descrita es la siguiente (*RM* 2000: 530):

> Las víctimas eran bañadas y vestidas con mantas blancas y una camisa roja; se les ponían brazaletes y collares de cobre, además de una guirnalda de trébol con flores en la cabeza.
> Se les daba de comer y se les emborrachaba.
> Tocaban tambores con los sacerdotes del dios del mar llamados *jupiéncha*.
> Luego tenían que pelear con "chocarreros" armados con escudos y porras.
> Entonces eran sacrificados.
> Los cadáveres eran desollados y los sacerdotes vestían sus pieles para bailar.

Seler (2000 [1908]: 217) interpreta esta fiesta como una versión tarasca de *tlacaxipehualiztli*. El combate previo al sacrificio recuerda evidentemente el famoso sacrificio gladiatorio. El desollamiento evoca también a Xipe Tótec, así como la referencia al dios del mar con el cual esta deidad parece haber tenido ciertos vínculos (González 2006: 35-36). Si bien existe una indudable semejanza entre *cuingo* y *tlacaxipehualiztli*, nos parece arriesgado hacer una equivalencia estricta entre las dos fiestas: en el caso p'urhépecha son delincuentes y no cautivos de guerra; además, sus adversarios son bufones y no valerosos guerreros.[20] En *cuingo*

[19] Caso (1943: 24) opina que este pasaje se refiere a la fiesta de *equata cónsquaro*. No encontramos ningún argumento sólido que apoye esta idea. En ningún momento se mencionan sacrificios dedicados a Cueráuaperi en esta fiesta. El hecho de que los sacrificados sean condenados tampoco es un argumento válido, puesto que vimos que podían ser inmolados en otras ocasiones.

[20] Nótese que en otro pasaje de la *RM* se menciona brevemente una fiesta (se trata seguramente también de *cuingo*), en la cual se realizaba un combate ritual (*RM* 2000: 453) que ocurría después de un periodo de ayuno en la casa de los sacerdotes: "id a mi padre Tariácuri, que venga a ver mi fiesta y llama también a mis primos Hiripan y Tangáxoan, que vengan a mirar, que quiero salir de ayuno y verán cómo se prueban este malhechor y un truhán que ha de pelear".



Figura 12. Máscara de cobre o bronce figurando la piel facial de un desollado conservada en la Sala de Occidente del Museo Nacional de Antropología.

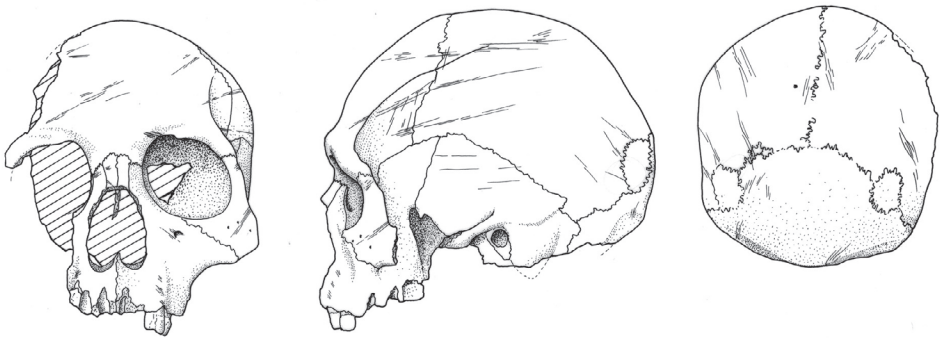


Figura 13. Distribución de las huellas de corte en un cráneo procedente de la Tumba 1 de Timgambato.

las connotaciones acuáticas y terrestres parecen cobrar mayor importancia que en el caso mexica, donde el carácter guerrero tiene mayor relevancia (González 2006: 209-268). La presencia de Cueráuaperi, cuya imagen era traída desde Zinapécuaro para la fiesta, es sugerente a este respecto.

En lo que toca a la práctica del desollamiento, vale la pena mencionar los pocos indicios arqueológicos relacionados con esta práctica en Michoacán. El ejemplo más conocido es la famosa máscara de cobre conservada en la Sala de Occidente del Museo Nacional de Antropología, la cual representa el rostro de un desollado (figura 12).[21] Otro caso arqueológico es el de la tumba de Tingambato. Recordemos que los numerosos huesos encontrados en este contexto del Epiclásico fueron interpretados como resultado del sacrificio y el canibalismo (Piña Chan y Oi 1982). Una revisión reciente de los materiales óseos indica, sin embargo, que el aparente desorden de los huesos en la tumba fue resultado de la reapertura sucesiva de la cámara funeraria. La mayor parte de los huesos examinados carecían de huellas de corte o de otros tipos de modificaciones artificiales. No obstante, uno los cráneos presentaba huellas de corte que indican que este sujeto fue desollado (figura 13).[22] Sin embargo, resulta difícil afirmar si el objetivo de este proceso fue recuperar la piel o simplemente exponer el cráneo (Pereira 2007).

[21] Señalemos también que en la región de Zapotlán, Jalisco, se han encontrado varias figuras huecas de barro que representan personajes masculinos y femeninos revestidos con una piel humana (Schöndube 1994: 312-317, lám. 111, 488). Aunque Zapotlán se encontraba bajo el dominio tarasco a principios del siglo XVI, estas imágenes parecen haber sido producidas por grupos locales que también practicaban el desollamiento (Schöndube 313-314).

[22] Llama la atención la distribución transversal de los cortes, que podría indicar que el levantamiento de la piel empezó desde el lado izquierdo del cráneo. Este procedimiento hubiera permitido levantar la porción facial y el cuero cabelludo sin afectar demasiado su integridad.

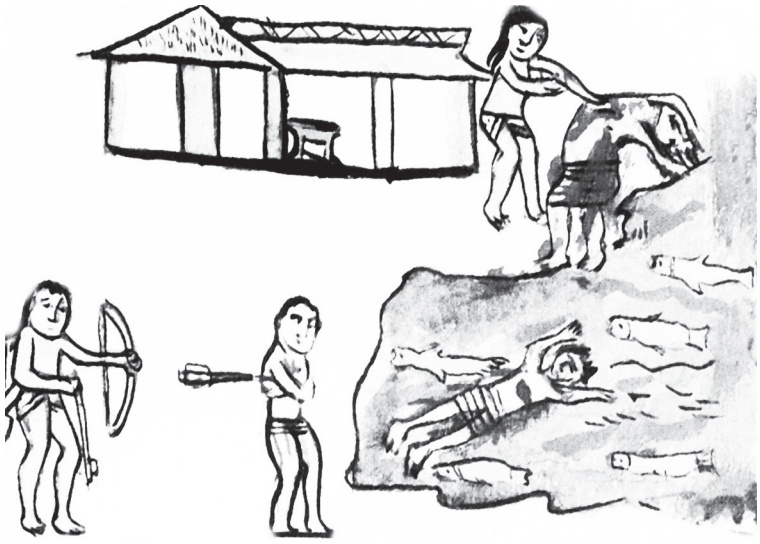


Figura 14. Sacrificio de las hermanas de Aramen en la isla de Xarácuaro (*RM* 2000: vii).

Antes de concluir esta sección, nos parece importante mencionar otros dos episodios de la *Relación de Michoacán* que aluden también a los "culpables" sacrificados.

Ya mencionamos el pasaje referente a las hermanas de Aramen, quienes fueron sacrificadas por el cacique de Xarácuaro como castigo por las conductas adúlteras de su hermano (*RM* 2000: 400). Las mujeres fueron sacrificadas por extracción del corazón en el templo de Purúaten (*RM* 2000: lám. vii) (figura 14). Aunque el texto no lo dice explícitamente, es probable que este templo sea el de Acuize Catápeme, deidad tutelar de Xarácuaro (*RM* 2000: 362), cuyo nombre significa según Seler (2000 [1908]: 228) "culebra encerrada en el agua". Otro indicio interesante es la etimología de Purúaten que deriva de *purúata*: "sobre la espuma" (Márquez Joaquín 2000: 715). En todo caso, es notable el carácter acuático del lugar donde se realizó el sacrificio. De hecho, las mujeres sacrificadas fueron arrojadas al lago, tal vez como ofrenda a Acuize Catápeme.

Otro ejemplo interesante proviene de los comentarios de Tariácuri acerca de una mujer que había llegado a gobernar la ciudad de Zacapu (*RM* 2000: 466). Al denunciar esta situación, considerada como escandalosa y que constituye una trasgresión respecto a las reglas políticas establecidas, Tariácuri opina que deberían sacrificarla, descuartizarla y echarla a un río.

Los ejemplos que hemos citado indican una fuerte conexión entre el sacrificio de víctimas trasgresoras y las entidades acuáticas y terrestres. Dicha relación es tangible a través de la identificación de las deidades involucradas en el ritual (Cueráuaperi, el dios del mar, Acuize Catápeme), pero también del destino post mórtem de las víctimas: el cuerpo entero o parte de éste eran arrojados al agua (corazón y sangre en los manantiales de Araro en *sicuíndiro*).

Conclusiones

En este trabajo hemos tratado de resaltar algunas de las características del sacrificio humano en la sociedad p'urhépecha del Posclásico tardío. La exigua documentación con la que contamos restringe nuestra percepción de la realidad, y es verosímil que esta práctica tuviera matices y variaciones que ahora quedan fuera de nuestro alcance. No sería sorprendente que, en el futuro, la arqueología nos

proporcionara una imagen más compleja de lo que ahora sabemos. Por lo pronto, el estudio detallado de la *Relación de Michoacán* nos permite vislumbrar dos grandes clases de sacrificios que se distinguen por las deidades a las cuales fueron dirigidos, por las características de las víctimas inmoladas y, en cierta medida, por el tratamiento post mórtem de éstas (figura 15). Nos llamó especialmente la atención el carácter opuesto, y en cierta forma invertido, de estas dos grandes categorías.

La primera se relaciona con las deidades celestes, entre las cuales destacan el Sol y la Luna, Curicaueri y Xarátanga. El papel conjunto de estas dos deidades constituye, sin duda, una diferencia notable con el sistema mexica, donde se veía a la Luna como la hermana vencida del Sol y, en cierto modo, una diosa guerrera secundaria. Para los tarascos, la importancia de Xarátanga era muy cercana a la de Curicaueri. Aunque su antiguo culto mostraba fuertes connotaciones agrícolas (*RM*

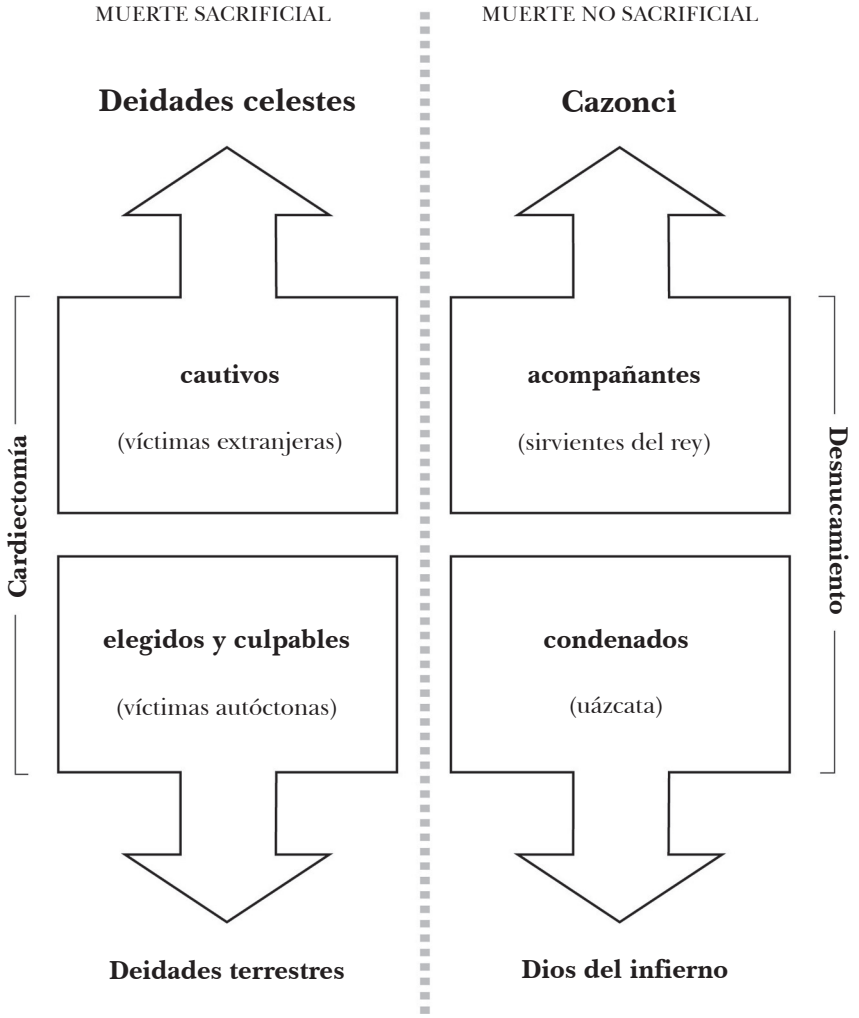


Figura 15. Representación esquemática de las diferentes categorías de muertes sacrificiales y no sacrificiales en el Michoacán Posclásico.

2000: 350), los uacúsechas parecen haber destacado sus aspectos guerreros, haciendo de ella la principal compañera de su dios tutelar en las guerras de conquista.

Los cautivos, víctimas extranjeras obtenidas por medio de la guerra, eran las víctimas por excelencia de los dioses del cielo. Estos eran integrados al grupo tras una serie de rituales que recuerdan claramente el proceso de asimilación del captor con su cautivo, tal como se conoce en el mundo mexica (Graulich 2005: 153-157; Baudez, en este volumen). El resto de la secuencia ritual tiene también mucho parecido con lo que hacían los vecinos enemigos: después del sacrificio y de la ofrenda del corazón a los dioses, las cabezas de los cautivos eran expuestas en un tipo de *tzompantli,* mientras que el resto del cuerpo era descuartizado en la casa de los sacerdotes. La carne era cocida y distribuida entre sacerdotes y personajes importantes, quienes hacían ofrendas con ella y la consumían. Las osamentas eran conservadas en esta misma casa, donde eran objeto de ceremonias conmemorativas. Coincidimos con Caso (1943: 22) cuando propone que algunos de estos huesos pudieron haber sido modificados y empleados como *omichicahuaztli* durante la fiesta de *húnisperáquaro*.

Los destinatarios de la segunda categoría de sacrificios eran las deidades terrestres y acuáticas, siendo la más importante Cueráuaperi. Como ofrendas a la fertilidad, los despojos de los sacrificados podían ser arrojados al agua. Las víctimas involucradas se distinguen de los cautivos de guerra por su carácter autóctono, en cierta forma "local": son hombres y mujeres libres o esclavos que forman parte de la sociedad. Sin embargo, un hecho especial y determinante los ha alejado del grupo. Los "elegidos" son designados por una deidad que toma literalmente posesión de la persona. A raíz de este acontecimiento la persona se convierte en la deidad misma. Esta categoría de sacrificados no parece tener equivalente entre los mexicas u otra cultura mesoamericana. En cuanto a los "culpables", no creemos que remplazaban a los cautivos en tiempos de escasez. Al contrario, los indicios que hemos encontrado sugieren que eran intencionalmente seleccionados para cumplir con las exigencias de los rituales en los cuales estaban involucrados. Aunque el tratamiento que les espera puede ser visto como un castigo, es ante todo un sacrificio. Al contrario, los individuos ajusticiados tras la fiesta de las flechas parecen ser los antónimos del sacrificio: si bien el texto dice que su destino es el dios del infierno (cualquier deceso tiene su destino), su muerte no estaba precedida por los ritos preparatorios tan importantes en el ámbito sacrificial; los verdugos no eran considerados como sacrificadores, y sus restos no eran usados para fines rituales ni tampoco consumidos en el banquete que seguía al sacrificio, sino abandonados a los animales salvajes. Los suplicios a los cuales eran sometidos se asemejan más a un castigo penal. Como vimos también, la suerte de los acompañantes del rey muerto tampoco puede ser definida como sacrificio, sino que corresponde a otra forma de muerte ritual.

Al seleccionar parte de los condenados para ser sacrificados, nos podemos preguntar qué relación existía entre la falta o trasgresión y estos sacrificios. Tal relación otorga a estas inmolaciones una dimensión expiatoria que también ha sido señalada en el caso de los mexicas (Graulich 2005: 30, 200-206, 407). En la Cuenca de México, los condenados también podían acabar en la piedra de sacrificio y los esclavos sacrificados solían ser culpables de algún delito (Graulich 2005: 201, citando a Motolinía y a Durán). No obstante, a diferencia de las víctimas culpables mexicas que no eran especialmente ofrendadas a deidades telúricas, la *Relación de Michoacán* sugiere que éstas ocupan un lugar central en el contexto michoacano. Esta constatación nos conduce a ver, más allá del carácter expiatorio, una expresión del paradigma mesoamericano que asocia la trasgresión, el desorden y la impureza con lo húmedo, la fertilidad y mitad inferior del mundo (López Austin 1995; Galinier 1990).[23] En este sentido, estos sacrificios se oponen netamente a los que eran dirigidos a los dioses del cielo que se vinculan con la mitad superior del mundo y a las virtudes guerreras.

Lo anterior explicaría por qué el ritual del desollamiento que ocurría en *cuingo* carece de la fuerte connotación guerrera de la fiesta mexica de *tlacaxipehualiztli*. En la fiesta tarasca, el combate ritual que antecede al sacrificio se asemeja más a una farsa que a una demostración de la valentía de la víctima. Si el revestimiento de la piel de la víctima por el sacerdote cumple la función de identificación, ésta parece expresar ante todo el cambio de lo "sucio" y "envejecido", a lo "purificado" y "renovado". Aunque estas nociones regenerativas son igualmente vigentes en los rituales de desollamiento mexicas (Graulich 2005: 328-329), en éstos parece haberse dado un sentido netamente guerrero a la fiesta de *tlacaxipehualiztli* (González 2006, en este volumen; Baudez, en este volumen).

En conclusión, si no cabe duda de que "existía una afinidad profunda entre mexicanos y michuaque, sobre todo en lo concerniente a las ideas religiosas" (Seler 2000 [1908]: 232) como en sus prácticas del sacrificio, las equivalencias entre los dos sistemas no debe hacernos perder de vista las diferencias que hemos tratado de destacar. Las primeras nos muestran que, a pesar de su rivalidad polí-

[23] Esta impureza asignada a la mitad inferior del mundo está vigente en varios grupos indígenas actuales. La cosmovisión de los otomíes del sur de la Huasteca, tal como se expresa en su concepción del cuerpo, es particularmente elocuente al respecto. Según Jacques Galinier (1990: 665, 668), la parte inferior del cuerpo "es la región del deseo, de la impureza y del desorden" por estar en contacto "con la tierra, es decir, con la divinidad Hmuhoi, con la impureza y con el pecado". En cambio, la parte superior se relaciona con el espacio celeste, la pureza y el orden. Entre los huicholes, las ideas que rodean la dicotomía entre la cacería ritual del venado y el sacrificio del toro son igualmente ilustrativas. Según Johannes Neurath (en este volumen), la primera reviste una dimensión espiritual, luminosa, solar, e implica una búsqueda lejana, mientras que la segunda involucra animales domésticos que se relacionan con las fuerzas caóticas de la tierra, de las profundidades del mar y la fertilidad desenfrenada. Principios similares podrían haber estructurado el sacrificio humano entre los michoaque.

tica, estas dos sociedades compartían numerosos rasgos ideológicos que, en cierta forma, remiten a un mismo bagaje conceptual mesoamericano posclásico. Las divergencias son, en cambio, las que nos hablan más de las perspectivas propias de cada uno de estos grupos. Siendo el resultado de trayectorias históricas propias o la expresión de una ideología y de una identidad singulares, merecerían tal vez una mayor atención.

Bibliografía

Acosta, Jorge
1939 "Excavaciones arqueológicas realizadas en el estado de Michoacán durante los años 1937 y 1938", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. III, vol. 2, pp. 85-98.

Alcalá, Jerónimo de
2000 *Relacion de las cerimonias y rictos y poblacion y gobernacion de los indios de la provincia de Mechuacan*, Moisés Franco Mendoza (ed.), Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Boehm de Lameiras, Brigitte (ed.)
1994 *El Michoacán antiguo*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Carot, Patricia
2001 *Le site de Loma Alta, Lac de Zacapú, Michoacán*, México, Oxford, Archaeopress (bar international series, 920).

Carrasco, Davíd
1999 *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press.

Caso, Alfonso
1943 "The Calendar of the Tarascans", *American Antiquity*, vol. 9, pp. 11-28.

Corona Núñez, José
1957 *Mitología tarasca*, México, Buenos Aires, fce.

Darras, Véronique y Virginia Fields
2003 "Un cuchillo ceremonial de obsidiana roja", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 63, pp. 74-77.

Faugère-Kalfon, Brigitte
1996 *Entre Zacapu y río Lerma: culturas en una zona fronteriza*, México, cemca (Cuadernos de Estudios Michoacanos, núm. 7).

Galinier, Jacques
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, unam-iia/ini/cemca.

Gilberti, fray Maturino
1983 [1559]*Diccionario de la lengua tarasca* [*Vocabulario en lengua de Mechoacan*], Morelia, Balsal.

González González, Carlos Javier
2006 *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Tótec entre los mexicas*, México, unam, tesis de doctorado.

González Torres, Yolotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, inah/fce.

Graulich, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
1899 *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, París, Felix Alcan (Mélanges d'histoire des religions).

López Austin, Alfredo
1995 "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (eds.), *Historia antigua de México*, México, inah/unam/Miguel Ángel Porrúa, vol. 3, pp. 419-458.

Lumholtz, Carl
1986 [1904] *El México desconocido*, 2 vols., México, ini.

Márquez Joaquín, Pedro
2000 "El significado de las palabras p'urhépecha en la Relación de Michoacán. Glosario de voces p'urhépecha", en Moisés Franco Mendoza (ed.), *La Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 695-726.

Michelet, Dominique
2006 "Les pans perdus d'une religion en recomposition: les Tarasques du Michoacan", *Religions et histoire*, vol. 7, pp. 64-71.

Pereira, Grégory
1996 "Nuevos hallazgos funerarios en Loma Alta, Zacapu, Michoacán", en Eduardo Williams y Phil C. Weigand (eds.), *Las cuencas del Occidente de México*, El Colegio de Michoacán/cemca/orstom, pp. 105-129.
1999 *Potrero de Guadalupe: anthropologie funéraire d'une communauté prétarasque du nord du Michoacán*, México, Oxford, Archaeopress/bar International Series).
2005 "The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 16, pp. 293-312.
2007 "Problemas relativos al estudio tafonómico de los entierros múltiples", en Carlos Serrano Sánchez y Alejandro Terrazas Mata (eds.), *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la antropología de la muerte*, México, unam-iia, pp. 91-122.

Piña Chán, Román y Kuniaki Oi
1982 *Exploraciones arqueológicas en Tingambato, Michoacán*, México, INAH.

Pollard Perlstein, Helen
1991 "The Construction of Ideology in the Emergence of the Prehispanic Tarascan State", *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, pp. 167-179.
1993 *Tariacuri's Legacy: the Prehispanic Tarascan State*, Norman, University of Oklahoma Press.

Porter, Muriel
1956 *Excavations at Chupícuaro, Guanajuato*, Nueva York, American Philosophical Society (Transactions 46, Part 5).

Ramírez Urrea, Susana y Rosario Acosta Nieva
1997 "Inhumación de cráneos humanos: un hallazgo en el Occidente de México", *JSA*, vol. 83, pp. 251-265.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán
1987 René Acuña (ed.), México, UNAM-IIA.

Roskamp, Hans
2000 "El carari indígena y las láminas de la Relación de Michoacán: un acercamiento", en Moisés Franco Mendoza (ed.), *La Relación de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 235-264.

Sahagún, fray Bernardino de
1950-1981 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds. y trad.), Santa Fe, The School of American Research/The University of Utah.

Schöndube, Otto
1994 *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara (Col. Libros de Ciencia, núm. 7).

Seler, Eduard
1991 [1898]"Ancient Mexican Bone Rattles", en *Collected works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, t. III, Culver City, Labyrinthos, pp. 62-73.
2000 [1905]"Los antiguos habitantes de Michuacan", en Moisés Franco Mendoza (ed.), *Relación de Michoacán, Zamora*, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 147-233.

Swadesh, Morris
1969 *Elementos del tarasco antiguo*, México, UNAM-IIH.

Testart, Alain
2004 *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*, París, Errance.

Los mexicas:
La perspectiva de la antropología física y la arqueología

Los contextos sacrificiales de Mexico-Tlatelolco

Salvador Guilliem Arroyo

Introducción

La arqueología de Mexico-Tlatelolco a partir de 1944 ha reportado innumerables contextos con evidencias de rituales donde se practicó el sacrificio humano. Hoy presentamos un panorama de su distribución, tanto dentro como fuera de su espacio sagrado.

La riqueza del pasado de Mexico-Tlatelolco es inconmensurable, ya como protagonista o como escenario del decurso nacional, por lo que es preciso acotar que el espacio del presente trabajo no me permite desplegarla. Al respecto, Pablo Martínez del Río (1944, I: 2) menciona en su primera nota publicada en la serie *Tlatelolco a través de los tiempos:* "Nadie que tenga el menor conocimiento de nuestro pasado habrá olvidado el puesto tan importante que ocupó Tlatelolco en la historia antigua y colonial de México", por lo que invito al lector acucioso a consultar principalmente los textos de Robert H. Barlow (1987), Eduardo Matos Moctezuma (2008a) y otros autores que han dedicado sus esfuerzos a tan noble sitio. Al mismo tiempo, se encontrará la historia de la arqueología de Tlatelolco en los textos de Eduardo Noguera (1966), Matos Moctezuma (2008b) y en el libro *Ofrendas a Ehécatl Quetzalcóatl en Mexico-Tlatelolco* (Guilliem Arroyo 1996, I: 9-27), donde también se expone una semblanza de la historia de Tlatelolco desde sus mitos de fundación hasta la época novohispana.

En 1987 Matos Moctezuma, gracias a los resultados del Proyecto Templo Mayor, propuso llevar a cabo un programa de trabajo en la Zona Arqueológica de Tlatelolco, a fin de comparar las ciudades mexicas a través de contextos análogos espacio-temporalmente, ya sea muebles o inmuebles. Así, a partir del 13 de octubre de ese año, fuimos comisionados para realizar esta tarea e, inmediatamente, nos sorprendió la falta de información documental. Era inconcebible que, después de 24 años de trabajos interdisciplinarios en el sitio, no hubiera los informes correspondientes, fotografías o publicaciones, por lo que decidí buscar a los actores y recuperar la información documental, gráfica o fotográfica y obtuve una magnífica respuesta de Eduardo Contreras González, Jorge Angulo Villaseñor, Sofía Coronado, Guillermina Leguízamo, el personal de la Biblioteca Nacional

de Antropología e Historia, José Ramírez y, principalmente, Francisco González Rul, quien nos legó todo su acervo sobre Tlatelolco.

Los acervos documentales gráficos nos fueron sorprendiendo conforme avanzamos en la sistematización y catalogación primaria, mucho más ante la presencia de entierros humanos asociados a objetos elaborados de diversas materias primas, entre las que sobresalieron aquellas consideradas perecederas, como semillas, madera, textiles, petates, guajes, calabazas pintadas, etc. y, sobre todo, contextos que aparentaban hacinamiento. Así, cada imagen nos requirió el conocimiento cierto del área de monumentos prehispánicos a fin de contextualizar cada conjunto, tarea por demás abrumadora que nos ha ocupado los últimos 20 años. Los planos, reportajes periodísticos, notas en cuadernos de los vigilantes, fotografías y relatos[1] nos han permitido comprender el difícil marco histórico-social en que se desarrollaron las tareas de los arqueólogos del periodo de 1960 a 1968.

Ahora, estos acervos documentales de las exploraciones interdisciplinarias que antecedieron al actual proyecto de investigación nos permiten transmitir en este espacio nuevos datos.

Los contextos sacrificiales

Robert H. Barlow fue quien le planteó a Pablo Martínez del Río llevar a cabo excavaciones arqueológicas mediante pozos estratigráficos frente a la iglesia de Santiago Tlatelolco, a fin de obtener un muestrario cerámico que marcara el desarrollo histórico del sitio mexica. Las exploraciones se iniciaron el 8 de abril de 1944. Se formó un equipo interdisciplinario que trabajó hasta 1956 bajo la coordinación de Antonieta Espejo y que dejó sus invaluables testimonios escritos en la serie de trece volúmenes titulada *Tlatelolco a través de los tiempos,* publicada en las *Memorias de la Academia de la Historia* (Martínez del Río 1944: I, 6), donde, en sus primeros números, los investigadores reportaron la enorme cantidad de entierros humanos que rebasaban los 10 000 individuos, pero, debido a la complejidad del depósito, les fue imposible su registro tridimensional (figura 1). Recordemos que Cuauhtémoc fue entronizado en Tlatelolco en 1515, al mismo tiempo en que Moctezuma II gobernaba en Tenochtitlan, y que para 1519 el arribo de los españoles, dirigidos por Hernán Cortés, dio inicio a la conquista militar de los mexicas. A la muerte de Moctezuma y de Cuitláhuac, Cuauhtémoc asumió el poder de ambas ciudades mexicas y, para resistir el acoso militar, se refugió en Tlatelolco durante más de 76 días, hasta que la mortandad de su población lo obligó a abandonar

[1] Destacan las siete libretas de campo que celosamente resguardó González Rul hasta que las entregó en el año 2002 al acervo del actual Proyecto Tlatelolco, siendo la número 4 la que utilizó Matos Moctezuma.

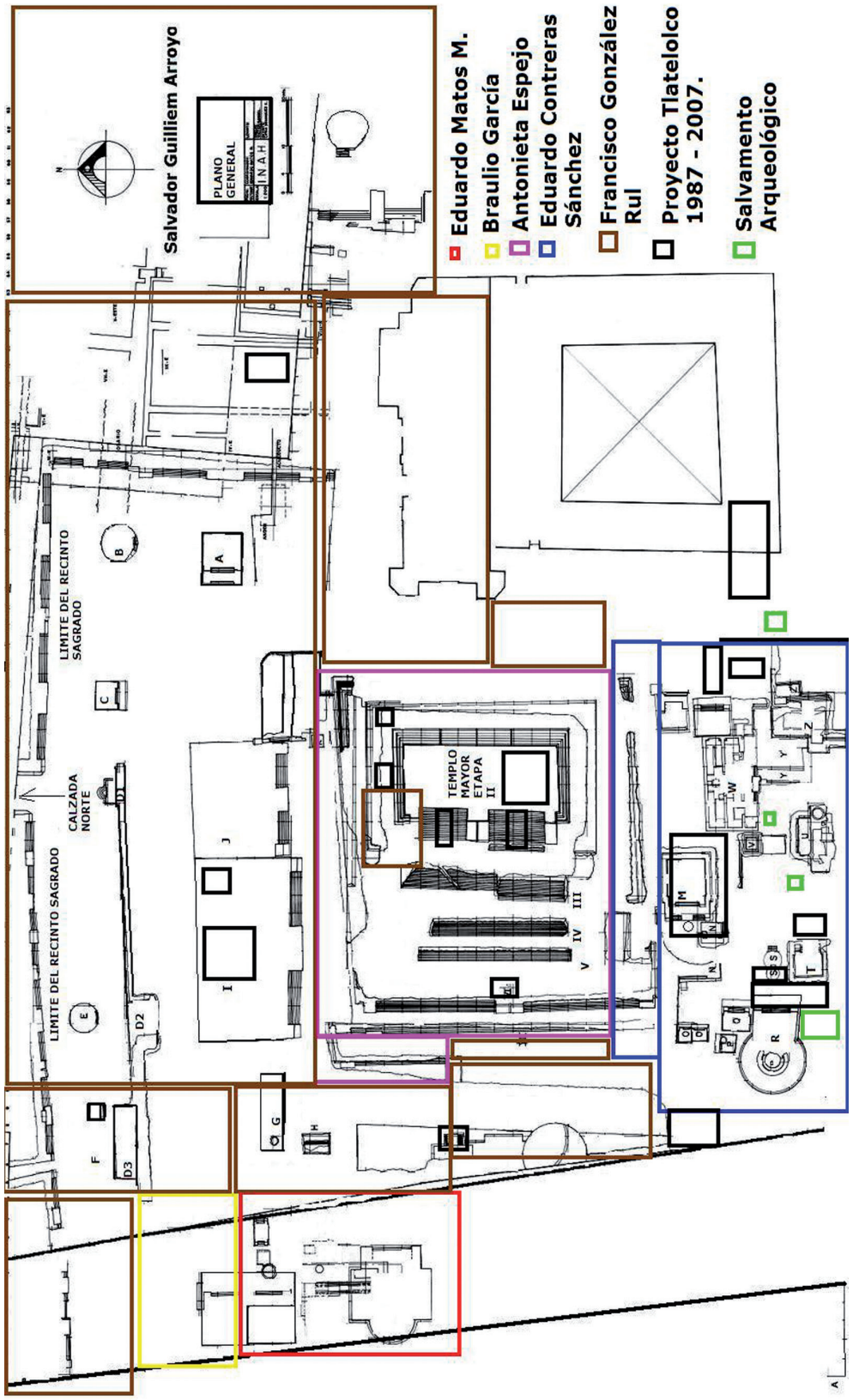


Figura 1. Plano general de la Zona Arqueológica de Tlatelolco, donde se señalan las áreas exploradas por distintos investigadores de 1944 a 2007. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

su ciudad para luego ser capturado por los europeos el 13 de agosto de 1521. Entonces Cortés ordenó arrasar las ciudades mexicas y sus templos, y Tlatelolco fue designada como la capital de la República de Indios bajo el mandato de Cuauhtémoc y sus propias leyes. Así nació el mestizaje novohispano y procedieron a levantar el templo católico dedicado al santo patrono del conquistador que dio nombre al lugar: Santiago Tlatelolco. Seguramente, los entierros descritos por Antonieta Espejo corresponden a los mexicas que murieron durante el sitio antes mencionado (Guilliem Arroyo 1999: 29-46).

Al mismo tiempo, Eusebio Dávalos Hurtado utilizó los cráneos radicados en el Museo Nacional de Arqueología, colección llamada "Náhuatl de Tlatelolco", y realizó su tesis en antropología física, titulada *La deformación craneana entre los tlatelolcas* (Dávalos Hurtado 1945: 3-5, 31-50).

Las exploraciones arqueológicas le permitieron a Antonieta Espejo recuperar nueve ofrendas de las 33 que hasta hoy han sido descubiertas asociadas al Templo Mayor y donde destaca la decapitación humana (Guilliem Arroyo 1998: 101-117). Para 1953 el equipo de investigadores logró recuperar los restos arqueológicos de las siete etapas del Templo Mayor tlatelolca y protegerlos legalmente.

En 1958, el entonces presidente de la República mexicana, Adolfo López Mateos, impulsó la creación de la unidad habitacional Nonoalco-Tlatelolco, con la erección de 130 edificios en un espacio de casi 1 200 000 metros cuadrados, delimitados al norte por la calle de Eulalia Guzmán (hoy Eje 2 Norte Manuel González), al sur por la calzada Nonoalco (hoy llamada avenida Flores Magón, que incluso durante estas obras de urbanización seccionó el Jardín Santiago a fin de conectarla con la prolongación de la avenida Paseo de la Reforma Norte, que limita al oriente, sin importar que en este espacio se ubicara la construcción del afamado tianguis de Tlatelolco [González Rul 1998: 212]), y, finalmente, su límite occidental fue determinado por la avenida de los Insurgentes Norte. Esta unidad habitacional fue dividida en tres secciones: la primera, entre las avenidas Insurgentes y Guerrero; la segunda entre esta última y la prolongación de la avenida Niño Perdido, hoy llamada Eje Central; por último, de este límite hasta Reforma Norte, para formar la tercera sección (figura 2).

Fue hasta marzo de 1960 cuando el Instituto Nacional de Antropología e Historia designó al arqueólogo Francisco González Rul para rescatar los materiales arqueológicos sepultados en el área de dicho proyecto urbano, donde yacían los restos del recinto ceremonial de Mexico-Tlatelolco y parte de 13 de sus barrios circundantes. Este investigador se vio obligado a realizar 88 pozos estratigráficos a fin de localizar el "tesoro de Moctezuma" (González Rul 1999), situación que le permitió conocer la estratigrafía del área citada, además de registrar los descubrimientos arqueológicos que resultaron de las obras de urbanización. Así, reporta que en el cruce de la calzada Nonoalco, con la construcción de la avenida

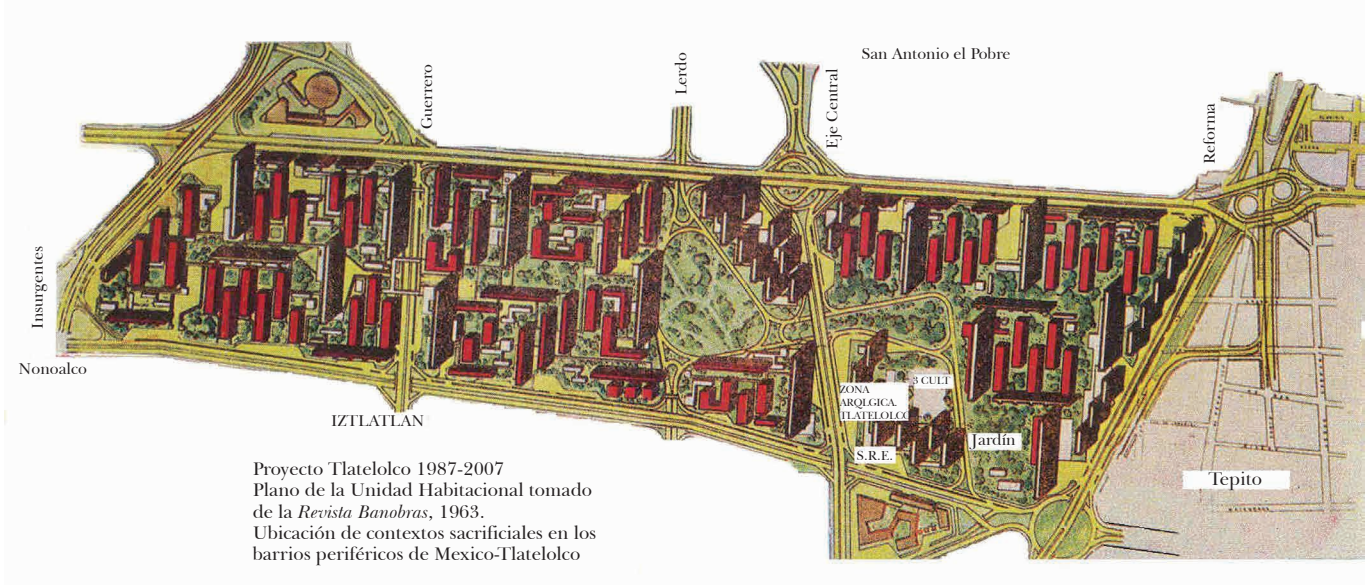


Figura 2. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados dentro de los barrios tributarios de Mexico-Tlatelolco. Ilustración tomada de *Banobras*, 1963.

Guerrero, se localizó un enorme altar circular con más de 200 entierros humanos acompañados de ofrendas, correspondientes al núcleo del Barrio de Iztatlán. Desgraciadamente, por la falta de apoyo de especialistas, los urbanistas vaciaron con draga el terreno con la inevitable pérdida de tales acervos arqueológicos (González Rul, comunicación personal 1994).

El Instituto Nacional de Antropología e Historia designó en 1961 a Eduardo Matos Moctezuma y a Braulio García para colaborar con González Rul en la ardua tarea de recuperar los hallazgos arqueológicos de Mexico-Tlatelolco, sobre todo en el terreno que ocupa la prolongación de la avenida del Niño Perdido, donde el primero excavó un templo cuyo cuerpo principal tenía planta circular y aún conservaba restos de su capilla superior, misma que tenía pintura mural en sus muros interiores. Matos Moctezuma reporta dentro de este contexto un cetro de madera pintado de color rojo con una talla excepcional. Más al oriente, localizó un adoratorio de doble acceso, tanto al oriente como al poniente, constituido por escalinatas limitadas por alfardas y cuerpo rectangular que desplantaban de una plataforma general, bajo cuyo piso del sector oeste descubrió y excavó sistemáticamente el llamado Entierro 14 (Matos Moctezuma 1961; 2008b: 44-45). Lustros más tarde, Carmen María Pijoan Aguadé (1997) corroboró, gracias a las evidencias arqueológicas registradas por Matos Moctezuma, que los más de 150 individuos de este entierro fueron sacrificados y enterrados en un gran ceremonial, que acorde con la revisión historiográfica, muy probablemente correspondieran a 1458 d.C., cuando Moquíhuix comandó los ejércitos tlatelolcas y conquistó Cotaxtla para gloria de los mexicas (Barlow 1987). La ubicación cronológica de este contexto se hizo a partir de la revisión de los niveles de desplante de los testigos físicos de cada

etapa constructiva del Templo Mayor (Guilliem Arroyo 1996, II: 43), ya que al igual que para el estudio del Complejo Ceremonial excavado frente a la plataforma del Templo de Ehécatl, esta tarea fue fundamental. Pudimos proponer una cronología de Mexico-Tlatelolco en correspondencia con la sucesión de gobernantes (Guilliem Arroyo 1996, II: 75).

Gobernante	*Fecha*	*Etapa constructiva del Templo Mayor*
Teutléhuac	1350?-1376	Etapa I
Cuacuauhpitzáhuac	1376-1417	Etapa II
Tlacatéotl	1418-1427	Etapa III
Cuauhtlatoa	1428-1467	Etapa IV
		Etapa V
Moquíhuix	1467-1473	Etapa VI
Tlahuelloctzin	1473-1488	Etapa VIA
Cihuapopocatzin	1488-1506	Etapa VII
Yolloquanitzin	1506-1515	Etapa VII
Cuauhtémoc	1515-1525	Etapa VIIA

Respecto al Entierro 14, Matos Moctezuma comenta que el hacinamiento de individuos era impresionante y se sucedían uno a otro en el terreno, tanto vertical como horizontalmente (Matos Moctezuma, comunicación personal 1987). Sin embargo, tal como lo demuestra su registro de campo, en este trabajo enfocó sus esfuerzos hasta lograr una clara delimitación del espacio del depósito de los individuos: algunos tenían ramas trenzadas circundando su cuello, restos de pintura negra en los dientes y otras evidencias, como la posición de cada sujeto dentro de la gran matriz bajo el acceso oeste del Altar 2, hasta lograr la composición final del gran complejo ceremonial. Por cierto, dicho altar, tanto en su ubicación como en configuración es idéntico al Edificio A de la actual Zona Arqueológica del Templo Mayor de Tenochtitlan (Guilliem Arroyo 2006). El análisis de Carmen Pijoan Aguadé del Entierro 14, gracias al registro contextual de Matos Moctezuma y las fotografías de González Rul, pudo encontrar un gran enlace con el decurso de los mexicas.

Al tiempo que Matos Moctezuma realizaba estos trabajos, Braulio García exploró los terrenos inmediatos al norte del Templo Redondo y descubrió una enorme plataforma denominada Templo II Norte, cuyo primer cuerpo aún conservaba en su esquina superior sureste el famoso plato *cuauhxicalli*, sin ningún

objeto asociado y a poca profundidad de un piso moderno. En el fondo del plato "paraboloide" se observa una decoración sellada que representa a un águila y un jaguar entrelazados muy estilizados (González Rul 1963a: 121), símbolo de la guerra sagrada mexica, el *atl-tlachinolli*, que fuese recreado por Chávez Morado y convertido en el emblema de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

Por su parte, González Rul avanzó rápidamente hacia el oriente por todo el terreno norte del Templo Mayor, al retirar las vías de los ferrocarriles que por ahí transitaban a la estación de Buenavista o a los talleres de Nonoalco. A poca profundidad, fue descubriendo los edificios prehispánicos que conformaban el límite del recinto ceremonial que iniciaban su trazo a 15 metros al occidente del actual Eje Central hacia el oriente, repitiéndose armónicamente hasta formar un ángulo recto en la esquina noreste, a la altura de la fachada norte de la misma iglesia de Santiago, haciendo notoria la diferencia entre la orientación de los inmuebles prehispánicos y la de los coloniales, además de descubrir altares de planta rectangular y circular, conjuntamente con el Gran Basamento y su edificio anexo al oriente. Desgraciadamente, la velocidad de los constructores de la moderna unidad habitacional fue mayor. El edificio Chihuahua surgió casi de inmediato tras la iglesia de Santiago y marcó el límite obligado del trabajo arqueológico. Tras el sistema de estructuras que conforma el límite oriental del Recinto Sagrado, donde actualmente aparece la plancha de la *Plaza de las Tres Culturas*, González Rul descubrió y registró un complejo habitacional de más de siete habitaciones, una de ellas de dos pisos, con muros recubiertos de lodo pulido y pintado. Las habitaciones tenían pasillos de comunicación que desembocaban en un acceso al oriente, donde actualmente se localiza un gran altar circular llamado "la Zona Chica" y que González Rul llamó "Portal de Mercaderes", debido a que se ubicaba frente al espacio del tianguis más famoso de Mesoamérica.

Justo en la esquina noreste se localizó un altar circular con peldaños de acceso al sur, remetidos para no afectar el desarrollo de su planta arquitectónica (Altar B de la figura 1). Ahora bien, justo en la esquina sureste del Patio Norte, González Rul descubrió un templo de planta rectangular cuyas fachadas desplantan de una plataforma general, con la principal orientada al oeste, conformada por una escalinata flanqueada por alfardas con remate superior a manera de dado, elemento típico de la arquitectura mexica, que en el caso del sur, presenta un petrograbado que representa una mano humana abierta. Al liberar la fachada posterior del edificio, González Rul excavó 170 cráneos humanos decapitados y perforados en los parietales, dispuestos en hileras con sus rostros orientados al sur, evidencia irrefutable de que el inmueble funcionó como altar *tzompantli* (González Rul 1963b: 13). Los restos humanos fueron estudiados por Carmen Pijoan Aguadé, Josefina Mansilla Lory y Alejandro Pastrana, quienes explicitan perfectamente las evidencias del ritual de decapitación (Pijoan, *et al.* 1988).

La dinámica de los descubrimientos y la falta de arqueólogos los obligó a denominar muchos complejos ceremoniales bajo un mismo número, como el caso del Entierro 14, con pocos datos contextuales ya que era prioritario lograr rescatar el máximo posible de información y los descubrimientos eran constantes. La delimitación de los templos, altares, plataformas, unidades ceremoniales, así como el descubrimiento y exploración de cientos de entierros humanos con ofrendas provocó que los urbanistas lograran la destitución de Francisco González Rul para mayo de 1964, ya que al liberar todos estos contextos, el proyecto de construcción de un enorme espejo de agua que circundaría la iglesia y el convento de Santiago, conjuntamente con el edificio de la Etapa II del Templo Mayor, no sería posible. Para ese momento, Eusebio Dávalos encabezaba el Instituto Nacional de Antropología e Historia y designó a Alberto Ruz Lhuillier para coordinar los trabajos en el sitio. Éste invitó a Eduardo Contreras Sánchez, Jorge Angulo Villaseñor, Norberto González, Otto Schöndube, Víctor Segovia, Jesús Mora y otros que espero disculpen la omisión, conformando el equipo de trabajo que se dedicó a liberar, consolidar y restaurar los inmuebles prehispánicos que actualmente conforman la Zona Arqueológica Tlatelolco. En enero de 1965, Ruz Lhuillier dejó la coordinación a Eduardo Contreras González, quien continuó el trabajo con muchos de los nombrados, además de incorporar a alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En este último periodo, prácticamente todos los esfuerzos se canalizaron al Patio Sur, donde la presencia de inmuebles prehispánicos es mayor que en el norte, y donde, además, los espacios entre los edificios aparecieron ocupados por cientos de entierros que exhibían un tipo de depósito sistemático: los sujetos fueron colocados en matrices individuales o colectivas acompañados de sus respectivas ofrendas. Los arqueólogos no se imaginaron que el 2 de octubre de 1968 el ejército tomaría la Plaza de las Tres Culturas, los desalojaría del sitio e interrumpiría brutalmente los trabajos de investigación de ocho años. A manera de colofón de esta segunda época de exploraciones arqueológicas sistemáticas, en 1972, Luis Echeverría ordenó desalojar el convento de Santiago Tlatelolco, que desde 1945 el entonces presidente de la República había entregado al INAH, y para 1961 había sido designado por Adolfo López Mateos como sede del Museo del Anáhuac, donde se exhibiría toda la colección arqueológica prehispánica y colonial recuperada sistemáticamente por los investigadores citados.

Ahora bien, González Rul dejó distintas anotaciones en sus libretas que ha sido necesario procesar en una base de datos para lograr la contextualización espacial de los diversos conjuntos de restos arqueológicos. Así, nos enfocaremos a aquellos donde se hace referencia a sacrificios humanos para los fines de la presentación que ahora nos ocupa. En las libretas de campo hizo las siguientes anotaciones: bolsas de entierros, fecha de excavación de éstos, entierros y materiales

diversos. En la primera, relaciona 260 bolsas con los entierros 149, 154, 156, 157, 14D, cráneos y entierros modernos con un total de 50 presencias de restos humanos, 12 pertenecientes a cráneos del *tzompantli* Noreste, 2 del *tzompantli* "nuevo", 3 del *tzompantli* "del paso a desnivel", 2 cráneos sin contexto, 1 entierro frente a la escalinata del Templo I y 10 entierros descubiertos dentro de la iglesia, de los cuales se cuenta con fotografías que exhiben los féretros bajo el piso de duela destruido por los arquitectos de la década de 1960 y que González Rul llamó "modernos".

En la relación de entierros, González Rul marca hasta el Entierro 157 y anota datos contextuales de 145. En la relación de fechas de exploración de los entierros cita hasta el 203 y, finalmente, entre las descripciones de los materiales diversos, se menciona hasta el Entierro 202 y registra datos contextuales de 93.

La libreta de campo núm. 4 fue la que utilizó Matos Moctezuma, y en ella aparecen los datos contextuales de los entierros 11 al 60, donde, como ya mencionamos, destacó el denominado Entierro 14, lugar en que excavó más de 150 individuos sacrificados que fueron depositados cuidadosamente bajo la plataforma de un altar de doble acceso que fue destruido por los urbanistas. En total, Matos Moctezuma se refiere a 82 contextos con presencia de restos humanos, muchos con evidencias irrefutables de rituales de sacrificio humano.

Como vemos, hay grandes discrepancias entre los datos referidos por González Rul. Esto se debe a que su trabajo lo llevó a cabo siguiendo el desarrollo de las obras urbanas, desde la avenida de los Insurgentes, por el occidente, y hacia el oriente. Conforme se localizaban los entierros y ofrendas les fue asignando un número consecutivo para su registro. Asimismo, dependiendo de la complejidad de su exploración, fueron localizando más individuos y ofrendas que quedaron registrados bajo un solo número, que ya había sido determinado, por lo que se obligaba a incorporar letras a los nuevos descubrimientos, como en el caso del Entierro 14, donde la identificación de cada individuo se logró mediante la clave binaria de un solo número acompañado de letras consecutivas hasta diferenciar y registrar cientos de sujetos y objetos.

El estudio del acervo recuperado se ha complementado con el apoyo de ilustraciones, planos, fotografías y los dibujos y descripciones de los arqueólogos citados, que nos han llevado a marcar la distribución de los contextos no sólo dentro de los espacios conocidos de la actual Zona Arqueológica, sino también en relación con las diversas etapas constructivas del Templo Mayor y del recinto ceremonial que, en ocasiones, se intercalan en los depósitos verticales. Para hacer el estudio integral del centro ceremonial tlatelolca y sus barrios periféricos, hemos elaborado los planos de distribución de los contextos de acuerdo con el acervo documental recuperado y con los trabajos de exploración que hemos realizado con la finalidad de observar las evidencias que reflejen el decurso

tlatelolca en contraste directo con Tenochtitlan, en busca de su unidad étnica y cultural.

Los datos con que contamos, tanto del acervo documental recuperado como de los trabajos que hemos realizado, pertenecen a contextos parciales dentro del recinto ceremonial, donde existen complejos ceremoniales y rituales que fueron ofrendados a un dios tutelar específico y a otras deidades del panteón mexica, ya para invocarlos o aplacarlos, o bien para consagrar o clausurar sus espacios sagrados, en donde se alternaron las intenciones humanas para brindarle a la parafernalia las formas de los atributos divinos requeridos utilizando un sinfín de materias primas. Así, la gran variedad y cantidad de sacrificios humanos en Mexico-Tlatelolco y sus barrios circundantes ha sido una de las características que lo diferencian de Mexico-Tenochtitlan, donde los contextos se han caracterizado por el predominio de ofrendas con muy poca presencia de entierros humanos (Guilliem Arroyo 2006).

Continuemos en los terrenos circundantes al recinto ceremonial de Mexico-Tlatelolco y que otrora formaban los barrios tributarios del Estado mexica. Tenemos reportados para Nonoalco dos decapitados con ofrendas cerámicas que los ubican en el periodo tolteca, justo en un centro productor de sal que perduró en ese sitio desde la época teotihuacana hasta la llegada de los mexicas, quienes seguramente desplazaron a los constructores del templo que marcaba el inicio de la calzada que comunicó este barrio con el núcleo ceremonial, y que hoy es conocido por la iglesia católica dedicada a San Miguel (Guilliem Arroyo 1998). Al suroeste del recinto ceremonial, en el actual cruce de las avenidas Flores Magón (antes calzada Nonoalco) y Guerrero, González Rul registró en sus notas del Barrio de Iztatlán, 13 contextos particulares con presencia de decapitación, mutilación y cremación de restos humanos.

Del sureste del recinto ceremonial, donde ahora se ubica el jardín Santiago y que muy probablemente haya sido la sede del tianguis tlatelolca, se tienen datos de seis contextos, uno de ellos con evidencias de decapitación y otro con ofrenda. Más al oriente, González Rul registró en sus notas dos contextos, ya dentro del barrio de Tepito, uno de ellos con restos humanos decapitados y mutilados, mientras que en el otro sitio reporta una ofrenda de objetos cerámicos. Considero que se trata del barrio actual de Tepito, al oriente del recinto ceremonial, puesto que González Rul, en el plano que publicó en la *Revista Banobras,* ubica el barrio prehispánico de Tepicton justo al noroeste del mismo recinto. Ahora bien, al noreste del Tecpan y al noroeste de Tepito, en el cruce de las calles de Constanza y Reforma Norte, reporta otro hallazgo de un decapitado sin mayores datos.

Al norte del recinto ceremonial, donde se ubicaba la fábrica llamada La Consolidada, González Rul en sus notas de mayo a septiembre de 1962 se refiere a todos los predios de esa área como San Antonio el Pobre, por la presencia de una pe-

queña capilla colonial. Al explorar el predio registró 17 contextos con entierros prehispánicos, algunos de ellos en ollas —quizá infantes— y otros 15 con evidencias de decapitación, mutilación y cremación, con ofrendas en todos los casos, lo que corresponde a un gran complejo ceremonial, como el caso del Templo de Ehécatl o el Entierro 14, ya que, como he mencionado, muchos de los entierros múltiples se registraron con un solo número.

En los dibujos y fotografías de los contextos registrados, directamente asociados a los restos de los edificios que constituyeron el recinto ceremonial, tenemos la presencia irrefutable de rituales de sacrificio humano, como degollamiento, decapitación, "descabelle" (Guilliem Arroyo 1999)[2] y mutilación, donde resaltan aquellos en que se perciben procedimientos post mórtem en diversas partes corporales: la colocación de cráneos decapitados en altares *tzompantli;* este mismo tipo de cráneos usados como ofrendas a otros individuos sacrificados y dispuestos en espacios distintos al primigenio, adquiriendo un valor semántico distinto, alternando con objetos manufacturados de diversas materias primas o con aquellos productos naturales que no fueron transformados, como olotes, semillas, calabazas, nopales, animales, etc.; partes humanas como la cabeza, pies, piernas, columnas vertebrales, torsos, manos, mandíbulas dispuestas a manera de ofrendas a otros individuos, o bien a espacios de la arquitectura del núcleo ceremonial o de la periferia urbana. Cabe mencionar que hemos mantenido con la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH una relación de constante apoyo y que, recientemente, nos fue otorgada una copia de todos los informes de sus trabajos arqueológicos en el área total de Mexico-Tlatelolco, para llevar a cabo la elaboración del mapa arqueológico y, por ende, intentar comprender el desarrollo urbano y cronológico de la mitad norteña de la isla.

Una vez que se depuró la información de 48 citas de cráneos de *tzompantli* de González Rul, y contrastadas con las fotografías, podemos afirmar que se localizaron cuatro altares *tzompantli,* de los cuales sólo ubicamos físicamente tres. Además, cita otros cuatro sitios con presencia de cráneos reutilizados de estos altares. Hasta el momento, los cráneos de *tzompantli* no son reportados fuera del recinto ceremonial. En la figura 3, los altares *tzompantli* aparecen enmarcados, y los sitios donde se ubican cráneos reutilizados se marcaron con círculos.

Respecto a entierros infantiles con evidencias de rituales sacrificiales, tenemos referencias de su exploración en San Antonio el Pobre, al norte del recinto ceremonial, donde también la arqueóloga Eneida Baños Ramos (1988) excavó algunos que fueron depositados en ollas. En la figura 4 anexamos los descubiertos dentro del recinto ceremonial de 1987 a la fecha y en los que se han detectado

[2] Hemos denominado "descabelle" a aquellos casos en los que se han localizado navajas de obsidiana incrustadas entre las vértebras cervicales, con una clara intrusión por la parte posterior del cuello.

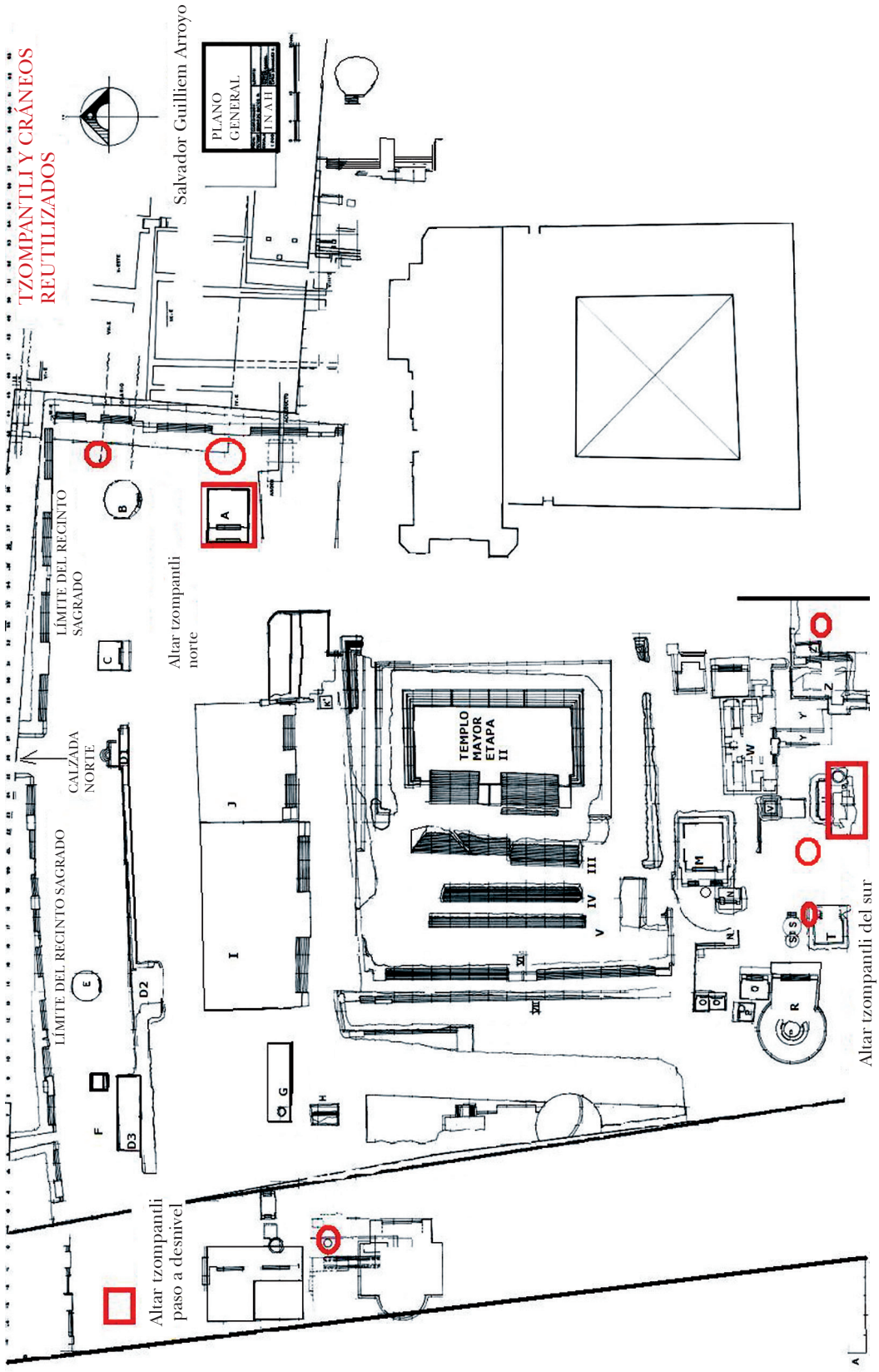


Figura 3. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados dentro del recinto ceremonial de Tlatelolco, donde se localizaron altares-*tzompantli* y cráneos de este tipo de altar colocados en contextos distintos al primario. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

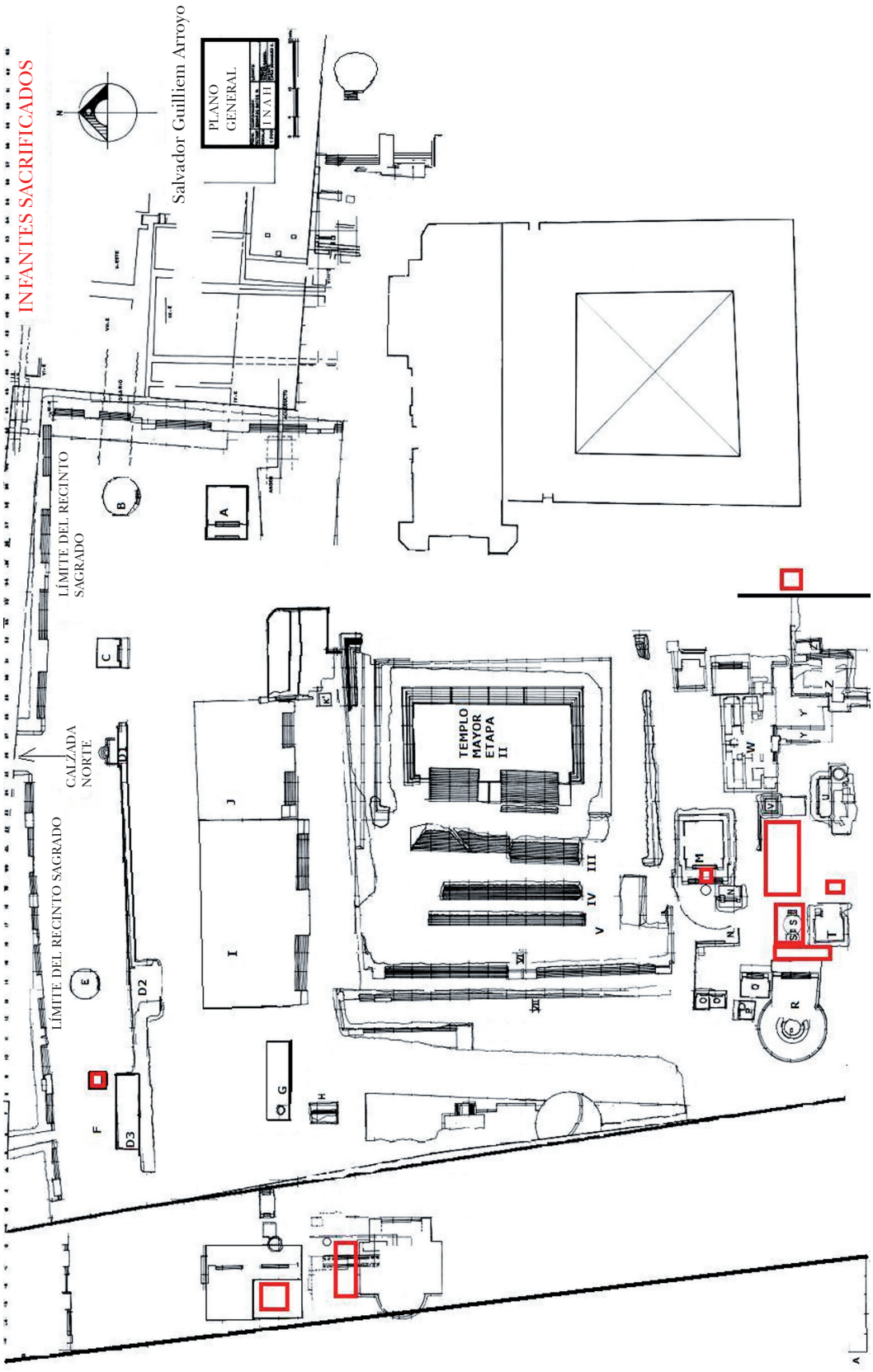


Figura 4. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados donde se localizaron infantes sacrificados. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

sacrificios muy diversos, como decapitación, mutilación, cremación, degollamiento y "descabelle". Como ya lo mencionamos, los entierros infantiles del sector oeste fueron descubiertos por Matos Moctezuma, el del norte por González Rul, los del patio norte por Contreras Sánchez, y el resto por quien esto escribe.

Los restos del Templo Mayor de Mexico-Tlatelolco nos permiten observar una sucesión de siete etapas constructivas con dos ampliaciones de fachada, una agregada a su sexta etapa y otra a la última, donde hemos determinado la presencia de sacrificios humanos para consagrar sobreposiciones arquitectónicas, ubicando 33 ofrendas que por sí solas conforman un complejo distinto a los relacionados anteriormente, y que por su estructura de deposición muestra que sólo comparte la presencia de cráneos humanos decapitados (Guilliem Arroyo 2003: 65-87). González Rul registra un entierro doble asociado a la Etapa IV del Templo Mayor, pero desgraciadamente carece de información que nos permita dilucidar las causas primigenias de su depósito. Ahora bien, respecto a los cráneos de adultos decapitados, su distribución es más amplia, y se localizan en San Antonio el Pobre, Constanza, Tepito, Nonoalco, Iztatlán y en el jardín Santiago. En la figura 5 aparecen señalados los sitios del recinto ceremonial donde se han descubierto cráneos de decapitados.

Los contextos donde se han recuperado evidencias de mutilación del cuerpo humano con uso a manera de ofrenda de las partes seccionadas se ubican en Tepito, San Antonio el Pobre e Iztatlán. En la figura 6 se marcan los sitios dentro del recinto ceremonial donde se han descubierto restos humanos mutilados.

Contextos con restos humanos cremados han sido localizados en el área que ocupaba el cuartel militar porfiriano, mismo que estaba unido al sur del claustro de Santiago y se extendía hasta los límites del jardín, y que actualmente ocupa el área oriental del Complejo Cultural UNAM Tlatelolco (antes Secretaría de Relaciones Exteriores). También se localizaron depósitos cinerarios en Iztatlán y San Antonio el Pobre; en la figura 7 aparecen señalados los recuperados en el recinto ceremonial.

Las ofrendas donde se registraron mandíbulas humanas merecen especial atención, ya que las evidencias nos señalan que fueron reutilizadas como eje fundamental de rituales y ceremonias, y que al finalizar las colocaron cuidadosamente asociadas a restos humanos mutilados, ya sea de cráneos o fragmentos de ellos, así como de huesos largos, al igual que los cráneos de *tzompantli*, además de objetos de diversas materias primas. Los registros nos indican que se han localizado dentro del espacio ceremonial en su esquina noroeste, señalado en la figura 8. Por cierto, afortunadamente, Carmen María Pijoan Aguadé ha enfocado sus esfuerzos a estos restos, y esperemos que pronto podamos incluir sus resultados a nuestro acervo. Otro contexto donde aparecen las mandíbulas humanas reutilizadas es un pequeño altar de no más de 10 cm de altura, de planta cuadrada, que fue descu-

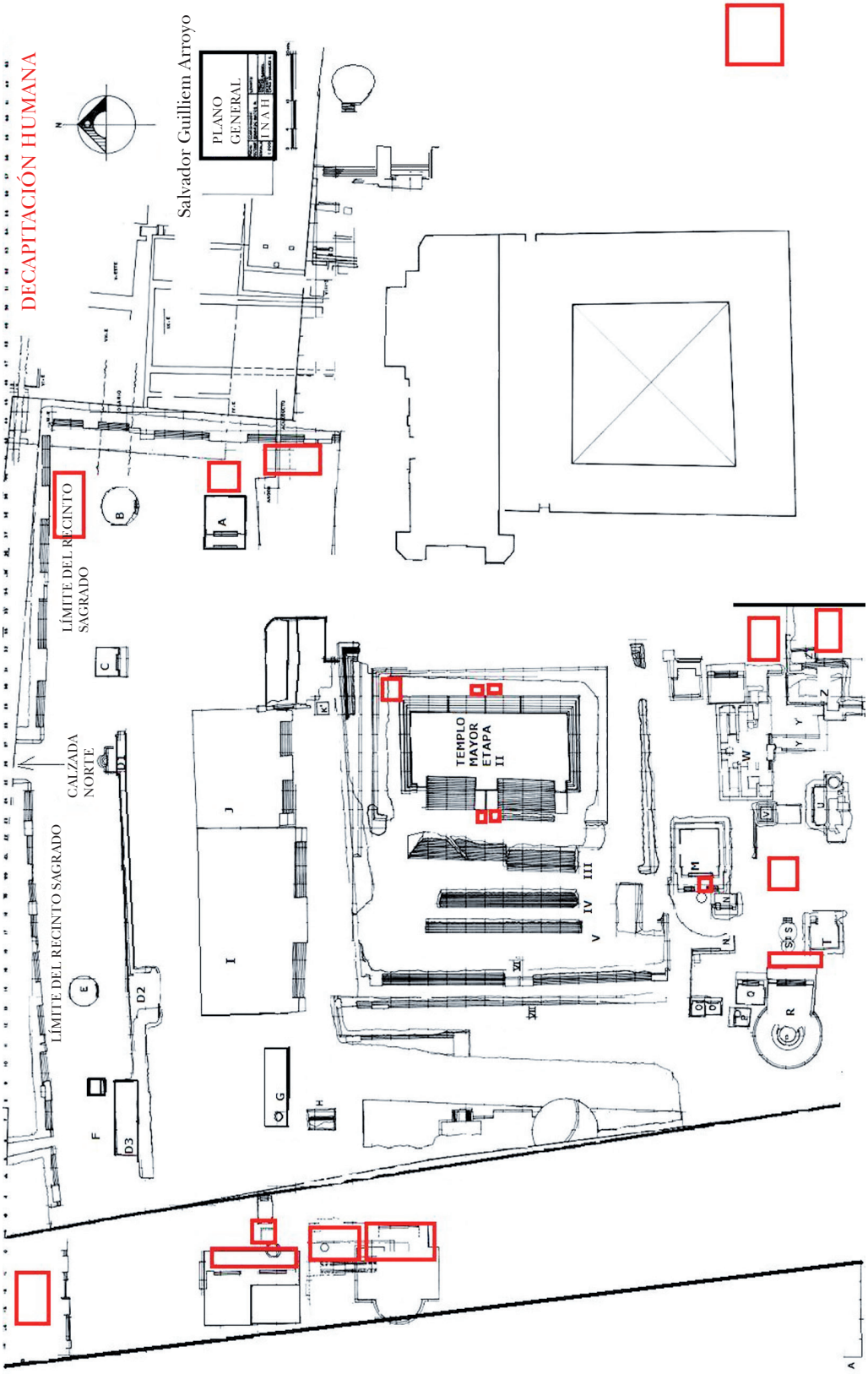


Figura 5. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados donde se localizaron cráneos humanos decapitados. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

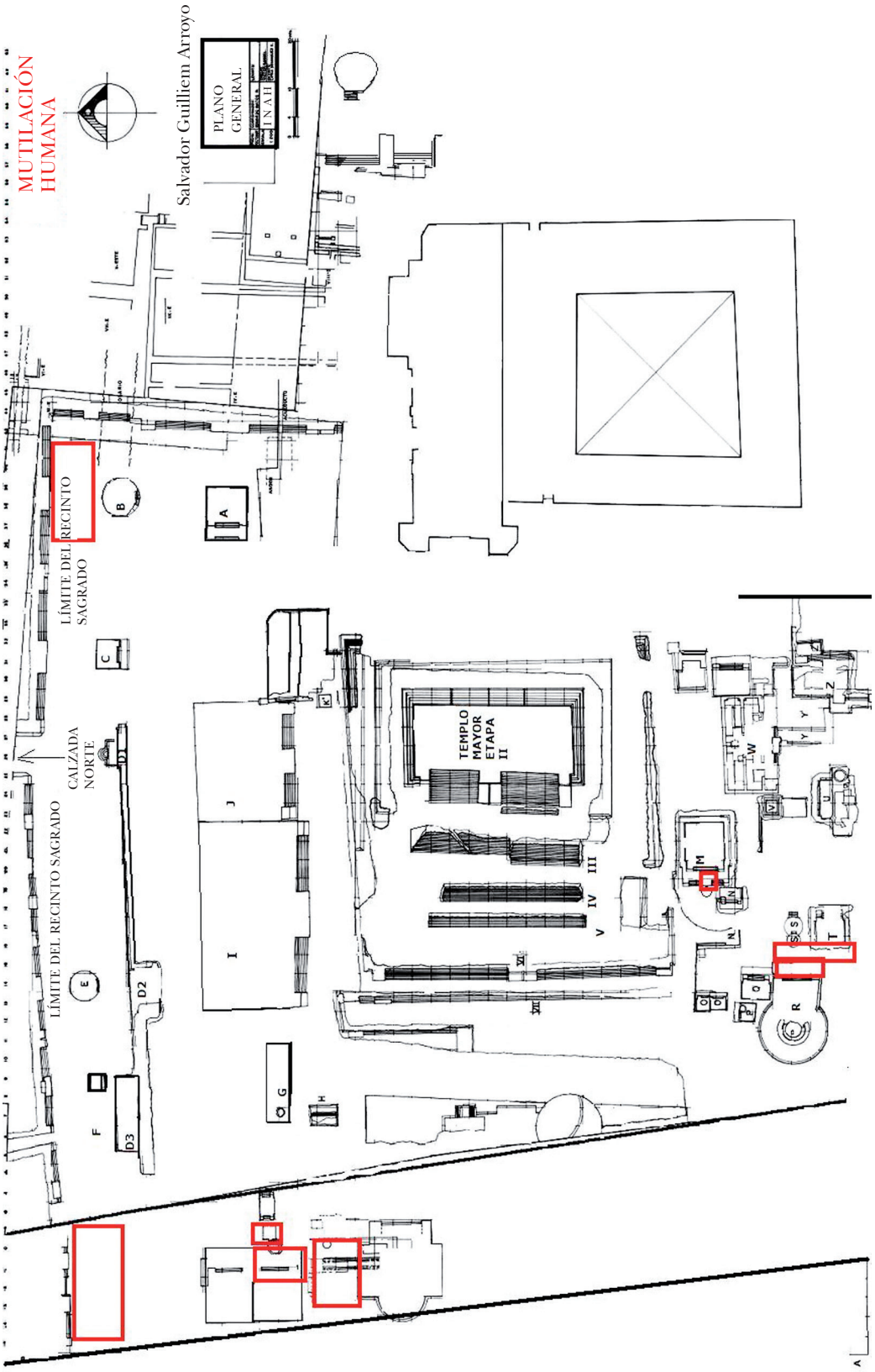


Figura 6. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados donde se localizaron restos humanos mutilados. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

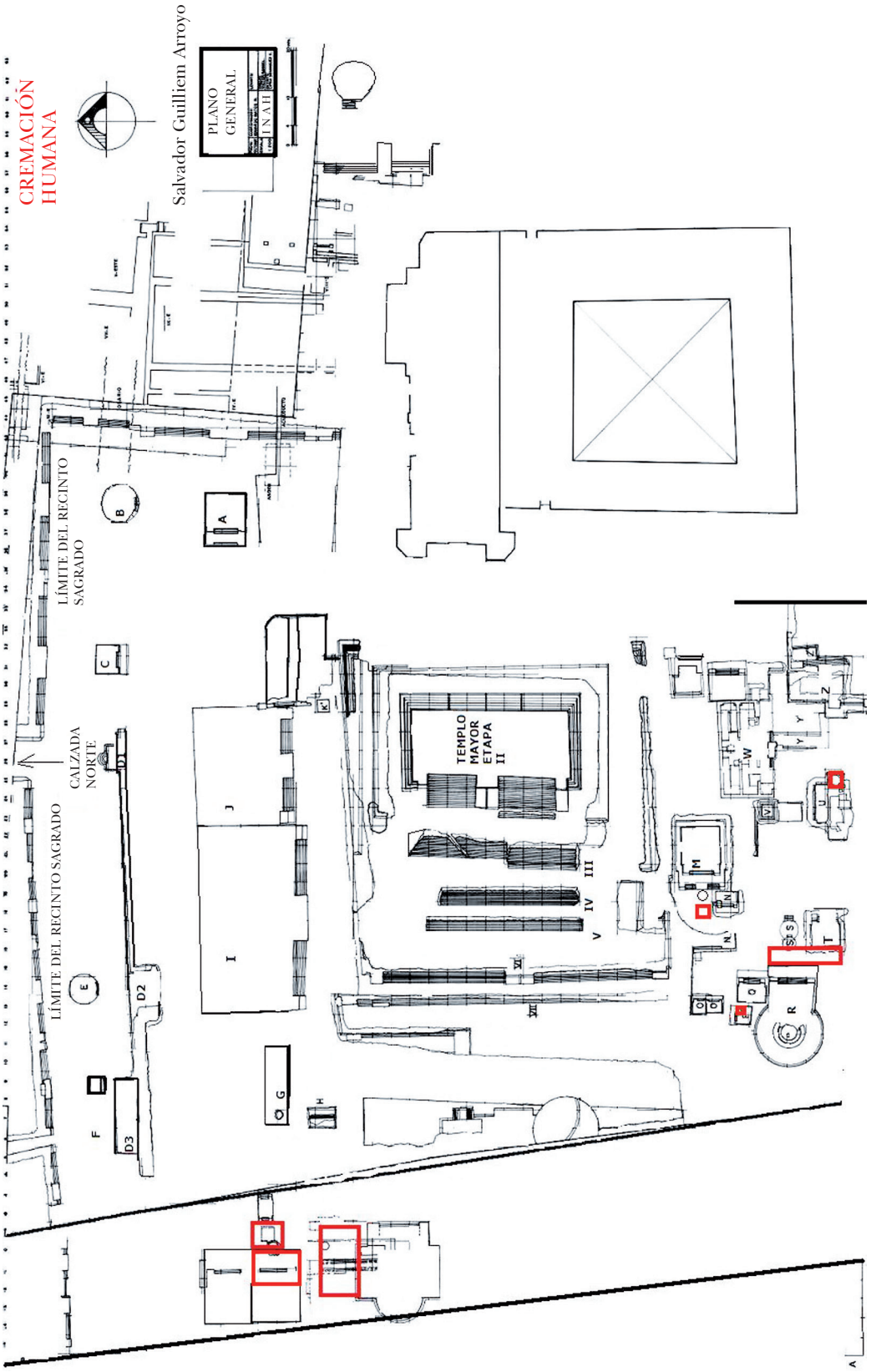


Figura 7. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados donde se localizaron restos humanos cremados. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

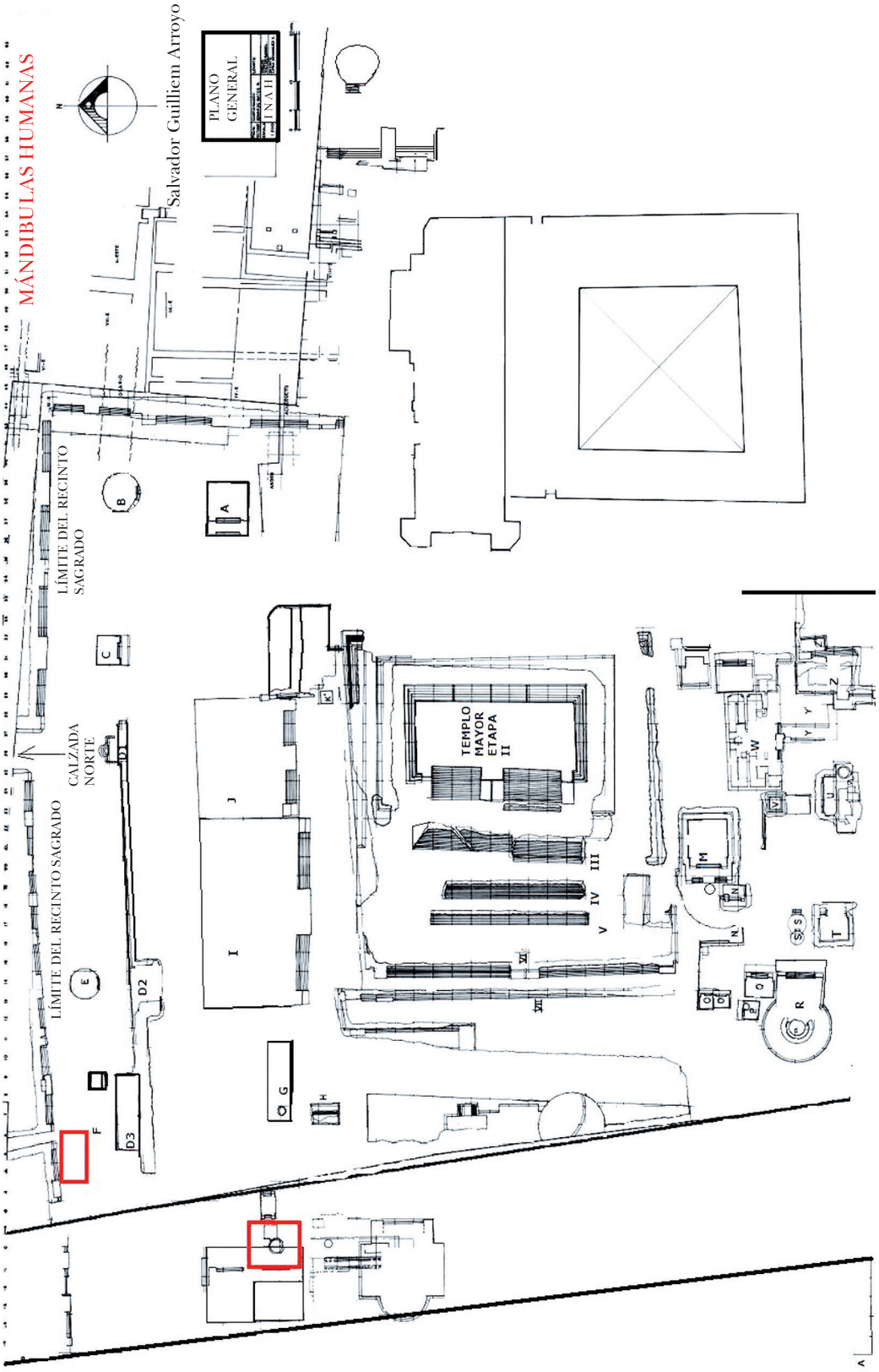


Figura 8. Plano de ubicación de los contextos arqueológicos explorados donde se localizaron mandíbulas humanas. Dibujo de Salvador Guilliem Arroyo.

bierto por González Rul tras los restos del Templo Mayor tlatelolca, justo al centro del eje este-oeste. Este pequeño altar está asociado a jambas de cantera que fueron pintadas al negativo con representaciones de cráneos humanos y huesos cruzados, y marcaban el acceso a una habitación que no fue posible explorar, ya que yace bajo la portada norte de la iglesia de Santiago. Las mandíbulas humanas, una en cada esquina, fueron incorporadas al altar al momento de su construcción, adhiriéndolas mediante el enlucido, siendo este altar otra similitud con

Figura 9. Ofrenda dedicada al Templo Mayor en la consagración de la Etapa III. Presencia de decapitación humana. Fotografía de Francisco González Rul.



Figura 10. Ofrenda dedicada al altar del Templo de Ehécatl en su Etapa III. Aparecen cuatro cráneos de decapitados. Fotografía de Eduardo Contreras González.



Figura 11. Ofrenda de un torso humano depositado en una matriz circular. Fotografía de Eduardo Contreras González.



Figura 12. Ofrenda de infante sacrificado y depositado dentro de una olla, templo dedicado a Ehécatl. Fotografía de Eduardo Contreras González.





Figura 13. Adultos sacrificados y colocados en una matriz bajo el desplante del Altar Noroeste que fue desmontado. El entierro múltiple fue explorado por Eduardo Matos Moctezuma. Fotografía de Francisco González Rul.



Figura 14. Cráneos procedentes del Altar *tzompantli* sur, registrado por Eduardo Contreras Sánchez. Fotografía de Eduardo Contreras González.



Figura 15. Restos humanos mutilados y cremados colocados en una matriz circular en una ofrenda al templo dedicado a Ehécatl. Fotografía de Eduardo Contreras González.

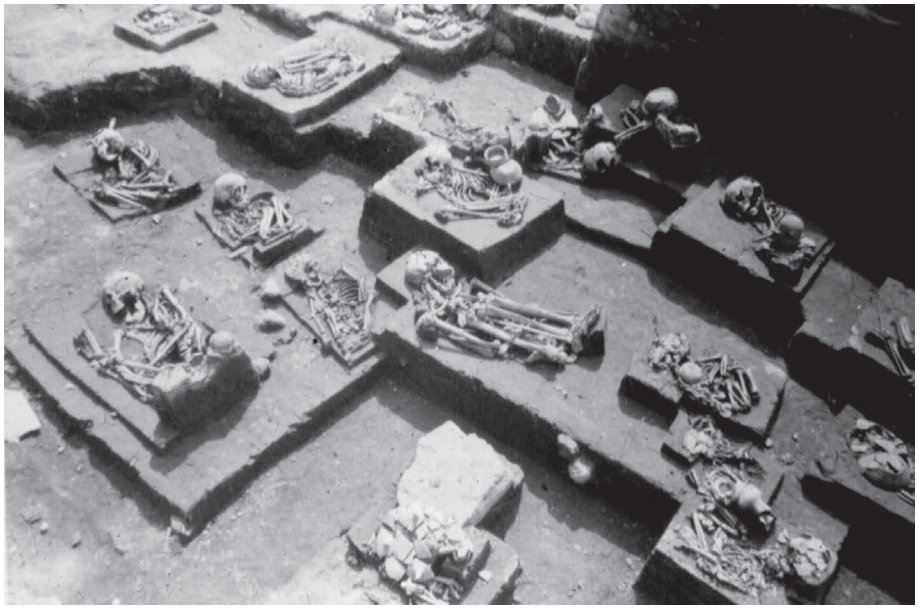


Figura 16. Entierros humanos distribuidos en la esquina sureste del patio sur de la Zona Arqueológica de Tlatelolco, colocados con ofrendas. Fotografía de Jorge Angulo Villaseñor.



Figura 17. Partes corporales mutiladas y depositadas como ofrenda a otro individuo sacrificado, ambos ofrendados al Templo de Ehécatl. Fotografía de Salvador Guilliem Arroyo.

los restos arqueológicos recuperados en las exploraciones del Templo Mayor de Tenochtitlan (Guilliem Arroyo 2006).

Conclusiones

Como hemos expuesto, nuestro estudio de los restos arqueológicos de Mexico-Tlatelolco, la ciudad gemela de Tenochtitlan, nos ha obligado a buscar la "recontextualización" de los descubrimientos arqueológicos, tanto inmuebles como muebles, cada edificio o fragmento de estructura, los entierros, ofrendas, esculturas, etc., que aparecen asociados estrechamente y de los que solamente tenemos información documental. Para ello, el conocimiento cierto de las fases constructivas, tanto del Templo Mayor como del recinto ceremonial, son fundamentales, pues las evidencias manifiestan que las ampliaciones de uno respecto al otro no corresponden a momentos de construcción simultáneos.

De esta manera, al regresar a los 10 000 entierros que menciona Antonieta Espejo y reflexionar sobre sus causas, proponemos que corresponden a los miles de muertos resultado de la resistencia mexica ante el embate del asedio de los europeos y sus miles de aliados en 1521, y que fueron descubiertos en el área del atrio poniente de la Iglesia de Santiago, pues fueron exhumados bajo un piso de piedra bola, sin relación anatómica, sobre los restos de las diversas sobreposiciones arquitectónicas del Templo Mayor. Su único dato relevante fue que los cráneos mostraban dentadura típica de la población indígena.

Otras evidencias dignas de tomar en cuenta al analizar los depósitos que ahora nos ocupan son las mencionadas por González Rul, quien afirma que al norte de la misma iglesia, bajo la Estructura VII Norte, al excavar un depósito de cientos de entierros producto de una peste del siglo XVII que obligó a su hacinamiento encima de otros conjuntos de entierros y ofrendas prehispánicos, resaltan los cráneos del Altar *tzompantli* (González Rul, comunicación personal 1994; véase Plano de Antecedentes en Guilliem Arroyo 1999: 265). González Rul menciona en sus apuntes de campo cómo ambos contextos interactuaban sin que existiera separación en la estratigrafía; solamente por la acumulación de los restos coloniales cubiertos con cal, pudo inferir sus diferencias cronológicas.

Por otro lado, los entierros humanos dentro de la iglesia fueron abundantes. Algunos registrados en la década de 1960 por González Rul aparecían bajo la duela interior de la iglesia y reposaban en féretros de madera que fueron depositados por encima de otros conjuntos prehispánicos. Buen ejemplo son los reportados por Pablo Martínez del Río (1944: 8-9), quien menciona una cista con restos de huevos de ave en su interior y que, indubitablemente, corresponden a las habitaciones del límite oriental del recinto ceremonial.

Una evidencia arqueológica que apoya el uso del terreno del otrora recinto ceremonial prehispánico de Mexico-Tlatelolco como panteón novohispano, fue el conjunto descubierto en 1992 y explorado hasta 1993 con el apoyo de Ivonne Shönleber. Al excavar en el límite suroccidental de la actual zona arqueológica, se descubrió un conjunto de 27 entierros que aún esperan su estudio por parte de los especialistas en antropología física, donde los cuerpos ocuparon sólo un área de 2.50 metros cuadrados por 60 centímetros de profundidad, lo que refleja el brutal hacinamiento en que obligadamente fueron depositados producto de la peste de 1545, tal como lo aseveró fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de Nueva España* (1985).

Resumiendo, Tlatelolco se conformó en los albores del siglo XVI como la capital de la República de Indios. Su núcleo urbano fue presidido por la iglesia de Santiago con un pequeño convento anexo al sur. Un poco más al sur se construyó la Caja de Agua y, más al sur, se erigieron las instalaciones del Imperial Colegio de la Santa Cruz para la educación de la juventud de la nobleza indígena. Tras el templo y su claustro, se dejó una plaza cuadrangular que albergó el mercado, y en su límite oriental se erigió el Tecpan como sede de los poderes políticos. La iglesia tenía un atrio que, como hemos visto, fue usado como panteón durante fenómenos extraordinarios, como las pestes. Debido a la costumbre prehispánica de construir sus templos sobrepuestos, los contextos novohispanos interactuaron con los anteriores.

Respecto a los ejemplos que presentamos de los entierros localizados en el Patio Sur, la revisión de los acervos nos permitió conocer que los arqueólogos que nos antecedieron retiraban los pisos aledaños a los inmuebles para intentar rescatar el máximo posible de restos prehispánicos, ante la embestida de los urbanistas que habían planeado la construcción de un enorme espejo de agua que circundara el Templo Mayor, descubierto entre 1944 y 1948 por el equipo comandado por Pablo Martínez del Río, el templo de la iglesia y el convento franciscano.

Como se presenta en las fotografías anexas, al retirar los rellenos bajo los patios de la prisión y el cuartel militar, se descubrieron cientos de entierros dispuestos ordenadamente que ocupan casi todos los claros entre las estructuras y quedan por debajo del testigo del piso de desplante de la esquina suroeste de la Etapa VIA del Templo Mayor tlatelolca, formando una "capa" de entierros. Por la cronología propuesta para las estructuras del Templo Mayor, a la muerte de Moquíhuix, Axayácatl mandó construir nuevamente el Templo Mayor tlatelolca para inaugurarlo con el sacrificio de los prisioneros capturados en la conquista de los matlatzincas (Barlow 1987; Guilliem Arroyo 1996). La Etapa VI del Templo Mayor exhibe una sola escalinata; la fachada sobrepuesta, llamada Etapa VIA, expone desde su desplante la división central con sendas alfardas rematadas con el típico dado superior, muy probablemente remarcando la imposición tenochca

sobre los vencidos en la célebre guerra de 1473. Gracias al registro documental de los entierros bajo el piso mencionado, apreciamos los individuos depositados cuidadosamente en su matriz, acompañados con ofrendas de cerámica, madera, piedra y otros objetos, entre los que sobresalen los de materias primas perecederas, como semillas, olotes, etc., a manera de ajuar, manifestación clara de las costumbres funerarias imbricadas en cada depósito, sin importar sus causales, reflejando el deseo de la población de cumplir los cánones divinos al traspasar los umbrales de la muerte.

Respecto a los conjuntos explorados con un control sistemático, con referencias gráficas —bien de dibujo o fotografía—, notas, medidas y croquis o plano de ubicación respecto a los inmuebles, podemos afirmar que en la mayoría de los casos su asociación directa con los altares, los templos y las plataformas marca su depósito intencional, diferenciándose de los entierros del patio sur, cuya distribución obedeció a un depósito extraordinario que invadió espacios que ya habían sido sellados con los pisos de las edificaciones sucesivas del recinto ceremonial. Conforman complejos ceremoniales dedicados a una deidad regente específica casos como el Entierro 14, excavado por Matos Moctezuma al pie del altar de doble acceso, al noreste del Templo Redondo, ubicado al poniente del Templo Mayor; el gran complejo ceremonial excavado en la Cala I del Templo dedicado a Ehécatl-Quetzalcóatl; el Entierro 72, donde predominan las mandíbulas; las ofrendas del Templo Mayor; la Ofrenda 4 Entierro 1 del Templo Calendárico; los altares *tzompantli* norte, sur y del paso a desnivel. El ritual más común, tanto para espacios religiosos como para las áreas urbanas, fue la decapitación humana, lo que nos permite concluir que los rituales de sacrificio humano, manifiestos bajo una multitud de evidencias arqueológicas, expresan la fortaleza del tejido social entramado por los dioses que poblaron todos los resquicios de la cosmovisión mexica.

El lector constatará en este acercamiento a los contextos sacrificiales de Mexico-Tlatelolco su distribución y cómo éstos conservaron valiosas evidencias de las descripciones realizadas por los cronistas novohispanos sobre el sacrificio humano dedicado a las deidades de los mexicas, marcando una notable diferencia con los restos recuperados en el Templo Mayor de Tenochtitlan.

Bibliografía

Angulo Villaseñor, Jorge

1964 *Archivo Angulo. Fotografías de los entierros del Patio sur de la Zona Arqueológica*, donado al acervo del Proyecto Tlatelolco 1987-2007, México, inah.

Anónimo

1963 *Conjunto Urbano Presidente López Mateos (Nonoalco Tlatelolco)*, México, Stylo.

Banobras
1963 *Conjunto Urbano Nonoalco Tlatelolco,* México, Banobras.

Baños Ramos, Eneida
1988 *Referencias de entierros en Tlatelolco,* México, inah-Dirección de Salvamento Arqueológico.

Barlow, Robert Hayward
1987 *Tlatelolco rival de Tenochtitlan,* México, inah/udla (Obras de Robert H. Barlow, vol. 1).

Contreras González, Eduardo
1964-1968 *Archivo Contreras. Fotografías de los entierros del Patio sur de la Zona Arqueológica*, donado al acervo del Proyecto Tlatelolco 1987-2007, México, inah.

Coronado, Sofía
1961 *Archivo Coronado. Fotografías de la Zona Arqueológica*, donado al acervo del Proyecto Tlatelolco 1987-2007, México, inah.

Dávalos Hurtado, Eusebio
1951 "La deformación craneana entre los tlatelolcas", *Tlatelolco a través de los tiempos,* México, Academia de la Historia, v. III, pp. 31-50.

Duverger, Christian
1983 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, fce.

Espejo, Antonieta (ed.)
1944-1948 "Tlatelolco a través de los tiempos", *Memorias de la Academia de la Historia,* 13 vols.
s.f. *Archivo Espejo. Fotografías,* donadas al acervo del Proyecto Tlatelolco 1987-2007 por la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México, inah.

González Rul, Francisco
1963a "Un 'cuauhxicalli' en Tlatelolco", *Anales del inah,* t. xv (1962), pp. 119-126.
1963b "Un tzompantli en Tlatelolco", *Boletín inah*, núm. 13, pp. 3-5.
1961-1964 *Archivo González Rul. Acervo documental: Notas de campo, Libretas de campo, informes técnicos y fotografías*, donados al Acervo del Proyecto Tlatelolco 1987-2007, México, inah.
1999 *En busca de un tesoro perdido*, México, inah.

Guilliem Arroyo, Salvador
1996 *Ofrendas a Ehécatl en México-Tlatelolco,* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura.
1998 *Rescate arqueológico en Nonoalco 1998*, informe técnico, México, inah-Consejo de Arqueología.
1999 *Ofrendas a Ehécatl Quetzalcóatl en Mexico-Tlatelolco*, México, inah.
1987-2007 *Informes de trabajo de campo del Proyecto Tlatelolco 1987 a 2007*, México, inah-Consejo de Arqueología.
2003 "Ofrendas del Templo Mayor de Mexico Tlatelolco", *Arqueología*, núm. 30, pp. 65-87.

2006 "Tlatelolco, espejo de Tenochtitlan", en Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué (eds.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, pp. 333-354.
2007 "La pintura mural de la Caja de Agua del Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco", *Anales del Museo de América*, núm. 15, pp. 39-54.
2008a "Exploraciones arqueológicas en Tlatelolco 1987-2007", *Arqueología Mexicana*, núm. 89, pp. 46-52.
2008b "Caja de Agua del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco", *Arqueología Mexicana*, núm. 89, pp. 62-65.

Martínez del Río, Pablo
1944 "Nota introductoria", en "Tlatelolco a través de los tiempos", *Memorias de la Academia de la Historia*, vol. 1, pp. 8-9.

Matos Moctezuma, Eduardo
1961 *Libreta de Campo núm. 4 del Proyecto Tlatelolco 1961*, copia en el Acervo documental Francisco González Rul, Proyecto Tlatelolco 1987-2007, México, INAH.
1987 *Programa de trabajo en Tlatelolco (Extensión del Proyecto Templo Mayor)*, México, INAH-Consejo de Arqueología.
2008a "Breve historia de Tlatelolco", *Arqueología Mexicana*, núm. 89, pp. 28-37.
2008b "La arqueología de Tlatelolco. De la colonia a los sesenta del siglo XX", *Arqueología Mexicana*, núm. 89, pp. 38-45.

Noguera, Eduardo
1966 "Historia de las exploraciones en Tlatelolco", *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH.

Pijoan Aguadé, Carmen María
1997 *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos, el caso del entierro número 14 de Tlatelolco, D.F.*, México, UNAM, tesis de doctorado.

_____, Alejandro Pastrana y Consuelo Maquívar
1988 "El tzompantli de Tlatelolco. Una evidencia de sacrificio humano", *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 4, pp. 562-583.

Sahagún, fray Bernardino de
1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.

Serrano, Carlos y Sergio López
1972 "Algunos datos sobre la funeraria entre los tlatelolcas prehispánicos", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, vol. XXXV, pp. 47-60.

Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales

Carmen María Pijoan Aguadé
y Josefina Mansilla Lory

El análisis de las transformaciones tafonómicas que afectan los huesos, tanto de animales como de humanos, ha cobrado importancia en los últimos años. Son de interés particular los bioestratinómicos (Müller 1951; *cfr.* Micozzi 1991), puesto que abarcan las transformaciones de los restos orgánicos entre la muerte y su entierro, considerando como entierro el momento en que los restos entran en el subsuelo, sin importar el mecanismo involucrado (Pijoan Aguadé 1997; Pijoan Aguadé y Lizarraga Cruchaga 2004). Lo significativo de estos procesos radica en que involucran aquellos ocasionados por el hombre, es decir, los culturales. Entre éstos se cuentan algunas actividades de subsistencia, como la caza y preparación de alimentos, la guerra y la violencia, así como varias de tipo ritual, entre las que mencionaremos las prácticas mortuorias, sacrificiales y postsacrificiales. Cada una de ellas ocasiona alteraciones en el hueso de manera particular y deja marcas específicas sobre él. A partir de los patrones de las diferentes alteraciones visibles, inferimos algunas de las actividades que se practicaban en diferentes sociedades, así como las técnicas para llevarlas a cabo.

En el presente trabajo presentamos los estudios realizados hasta el día de hoy, con restos esqueléticos humanos procedentes de las excavaciones realizadas en el Recinto Sagrado de Mexico-Tlatelolco, durante las temporadas de 1960 a 1964, bajo la dirección del arqueólogo Francisco González Rul.

Entierro 14

El Entierro 14 fue localizado cerca de los límites, al norte del recinto sagrado, delante del Templo II Norte, frente y bajo el Adoratorio II. Con base en evidencia fotográfica, Salvador Guilliem Arroyo (comunicación personal) considera que este entierro se ubica temporalmente en el periodo entre 1418 y 1427 d.C., bajo el reinado de Tlacatéotl, y cuando la ciudad se encontraba bajo la hegemonía de los tepanecas de Azcapotzalco.

En cuanto a su descripción, a partir de fotografías, podemos indicar que se trata de un entierro colectivo simultáneo, en cuya capa más profunda se coloca-



Figura 1. Entierro 14 de Tlatelolco.

ron los cuerpos, al parecer sin piernas, de por lo menos siete u ocho individuos que no presentaban una orientación uniforme. Por encima de ellos se colocaron los demás restos, conformados por segmentos corporales, como cabezas, brazos, piernas, partes de columna vertebral, etc., que guardaban una relación anatómica parcial, o por segmentos óseos aislados, al parecer depositados sin orden aparente. Mezclados entre ellos se encontraron estructuras circulares de cestería, quizás enramadas, de diferentes tamaños (figura 1). También se determinó la presencia de numerosos objetos de madera, tallados tabularmente, así como otros más delgados, con los cantos pulidos, que terminan en punta y que podrían ser instrumentos para punzar. Asimismo, se encontraron algunos otros con forma de serpiente. Varios de estos objetos estaban pintados de azul.

Posteriormente, se cubrieron los restos humanos con una capa delgada de relleno sobre el cual se depositó una serie de objetos, localizados junto al corte vertical del desplante del Templo 4. Algunos de éstos fueron identificados como un cajete negro al humo, una olla miniatura, fragmentos de mango de sahumador, una cuenta globular de piedra verde, un vaso y los restos de un brasero trípode de ceremonial estucado y policromado postcocción. Este último posiblemente fue "matado" para su deposición. Entre sus fragmentos sobresale uno con un "abanico" pintado de azul, que quizá representa parte del tocado de papel plegado de alguna deidad, y una serie de círculos, aparentemente "ojos" (figura 2).

Los más de 10 000 huesos que conforman el entierro fueron observados y analizados para determinar, en primer lugar, el número mínimo de individuos que lo integran y asignarles sexo y edad. Sin embargo, no hay correspondencia numérica entre los diversos segmentos óseos encontrados. Así, encontramos fragmentos de 146 cráneos de la parte cerebral, 149 fémures derechos y 153 izquierdos; 144 tibias derechas y 133 izquierdas. Debido a lo anterior, el número mínimo de individuos presente se calculó con base en fémures e iliacos izquierdos encontrados, es decir, 153 de cada uno. Por lo tanto, esta cantidad constituye el número mínimo de individuos en la muestra. En lo que corresponde a edad y sexo, señalamos que se determinaron tres infantes, uno (0.7%) de entre 3 y 6 años (2a. infancia) y dos (1.2%) de entre 7 y 12 años (3a. infancia); 16 (10.5%) adolescentes, 47 (30.7%) subadultos (18-20 años), 67 (43.8%) adultos jóvenes (21 a 35 años) y 20 (13.1%) adultos medios (36 a 50 años). En cuanto al sexo, la mayoría, es

decir, 109 (71.3%), fueron asignados al sexo masculino, mientras que 38 (24.8%) al femenino, y tres, a los que no fue posible establecerles el sexo, además de los infantiles (Pijoan Aguadé 1997).

De manera paralela se registraron gráficamente todas las huellas tafonómicas encontradas. El resultado fue que casi todos los huesos muestran alteraciones post mórtem; hay marcas de corte sobre hueso (Pijoan Aguadé y Pastrana Cruz 1989), marcas de raspado, corte de hueso, así como impactos por presión y por percusión (figura 3). Las marcas de incisión son cortas, lineales y superficiales, y se observaron principalmente sobre las líneas de inserción de músculos y tendones, lo que indica que el objetivo fue el desprendimiento de masas musculares, es decir, que los cuerpos fueron descarnados. También se observan otros cortes, más largos y profundos, alrededor de las articulaciones. Estas huellas indican que fueron hechas al separar diferentes partes corporales.



Figura 2. Ofrenda del Entierro 14 de Tlatelolco.

Asimismo, se observaron impactos sobre las superficies articulares. Éstos, por lo general, aplastan sólo la superficie cortical del hueso, sin llegar a romperlo, dejando a veces la huella del instrumento usado. Estos golpes se deben tanto al efecto de percusiones como de presiones (figura 4). En ocasiones tienen en el fondo restos de un producto de color negro, semejante a un betún. Esta sustancia debe de haber servido como emoliente, además de que, de haber estado caliente, pudo ocasionar la ruptura y descomposición de la cápsula articular, facilitando así el desmembrado (Pijoan Aguadé 1997; Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 2004a).

Entre los materiales esqueléticos de este depósito, se localizó un gran número de esternones, de los cuales hay 81 manubrios, nueve cuerpos completos, 54 porciones proximales y 39 distales. De los cuerpos, 57 están segmentados transversalmente por medio de un corte de hueso. Las características de estos elementos óseos indican la técnica utilizada para realizar el sacrificio por extracción del corazón. Los cortes son lineales, más o menos oblicuos respecto al eje del esternón y fueron hechos con un instrumento de filo agudo (figura 5). Debido a que el hueso se aplastó del lado en que entró el instrumento cortante y se observan rebabas por el lado en que salió, señalamos que hay 43 (75.4%) en que los cortes fueron realizados de adelante hacia atrás (por delante) y 14 (24.6%) que posiblemente lo fueron de atrás para adelante (por la parte interna del tórax). Esto nos indica que la incisión para sacar el corazón seguramente se hacía a través de un espacio intercostal,



Figura 3. Marcas de corte sobre huesos largos. Entierro 14 de Tlatelolco.

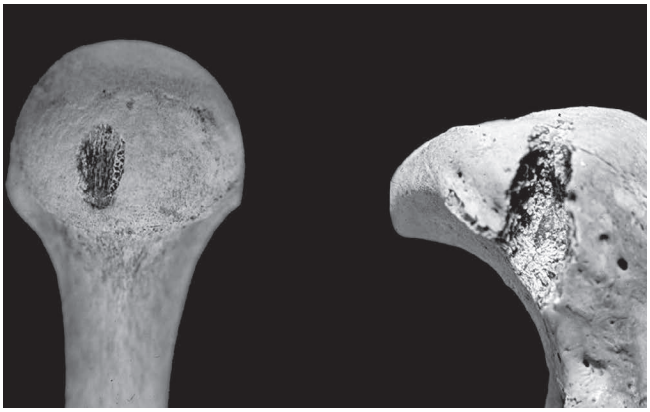


Figura 4. Impactos por presión en huesos largos. Entierro 14 de Tlatelolco.

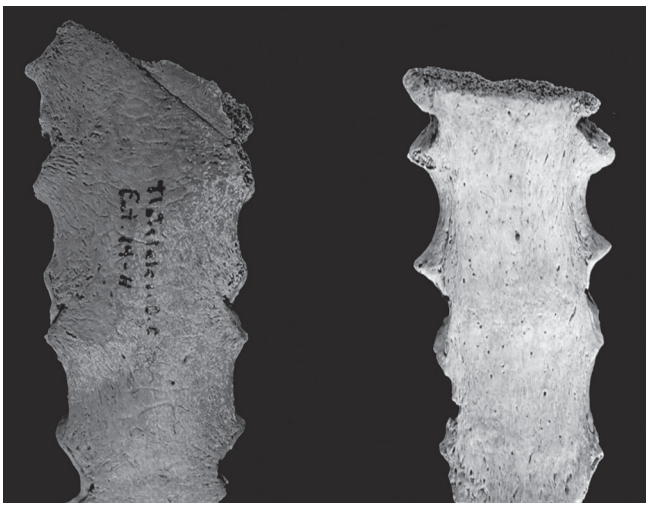


Figura 5. Esternones con corte de hueso. Entierro 14 de Tlatelolco.

al encontrar y seccionar el esternón por su cara externa, separándolo en dos. En aquellos casos en que los cortes son al contrario, posiblemente introducían el cuchillo entre dos costillas y, para abrir el espacio, partían el esternón de adentro hacia fuera (Pijoan Aguadé 1997; Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 2004b).

En 48 (84.2%) de los esternones, el corte está inclinado de arriba abajo y de derecha a izquierda, y en nueve (15.8%), al contrario, lo que, con seguridad, se debe a que la incisión se inició casi siempre por el lado derecho del hueso y terminó en su extremo izquierdo. La mayoría de los cortes se encuentran a nivel del cuarto espacio intercostal (40.4%), seguidos por los del tercer espacio (26.3%), aunque en diez (17.5%) no fue posible determinar la posición de entrada por el grado de destrucción de los cuerpos esternales. Bajo luz fluorescente ultravioleta, los cuerpos esternales presentan huellas de infiltraciones sanguíneas en el hueso, lo que significa que el corte debe haberse realizado ya sea ante mórtem, como lo sugiere Camille Simonin (1973), o peri mórtem (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 2004 b).

Una particularidad anatómica de esta muestra ósea son cinco pares de vértebras fusionadas en bloque, uno de ellos corresponde a la región dorsal y los otros cuatro a la lumbar (Pijoan Aguadé 1997).

Como otra característica especial de los individuos de este entierro, señalaremos que en varios cráneos y mandíbulas los dientes se encuentran pigmentados de negro (Pijoan Aguadé 1997). Para conocer la composición del pigmento se analizaron muestras del material utilizado para oscurecerlas por diversos métodos físicos. A partir de los resultados vemos que la zona oscura es una costra grumosa, formada por partículas microscópicas, que se encuentra adherida a la superficie del diente. Se trata de un compuesto no cristalino de carbono que contiene pequeñas partículas de óxidos de silicio y hierro, que puede ser asfalto o chapopote (Pijoan Aguadé *et al*. 2004; Argaez *et al*. 2007).

Conforme a lo expuesto, proponemos que se trata de una inhumación colectiva simultánea de los huesos, tanto aislados como de segmentos corporales en posición anatómica, de un gran número de individuos. Estas características se atribuyen a dos tipos muy diferentes de prácticas culturales:

a) Puede ser el resultado de una reinhumación de entierros primarios, algunos de los cuales no habían terminado su proceso de esqueletización, por lo que ciertas porciones de los cuerpos aún conservaban su posición anatómica. O bien, es posible que se tratara de un depósito de huesos aislados o de partes corporales. En este caso, los huesos no presentarían ninguna alteración por actividad humana, debido a que el proceso de esqueletizado es de índole natural.
b) Puede deberse a la práctica de rituales durante los cuales el cadáver era desarticulado para diferentes fines y, posteriormente, enterrado en sitios diversos. En este caso, las actividades realizadas en los cadáveres dejarían su huella sobre los huesos.

La mayor parte de los huesos que integran este entierro muestran alteraciones culturales, como marcas de corte y raspado sobre el hueso, cortes de hueso e impactos por percusión o por presión, por lo tanto consideramos que se encontró en un contexto ceremonial y es el producto final de un conjunto de costumbres rituales complejas. Así, los cuerpos de los sacrificados fueron desmembrados por medio de cortes en la parte periarticular para abrir la articulación. También se golpearon las epífisis y cuerpos vertebrales y se introdujeron instrumentos en la cápsula articular para realizar esta labor. Se determinó la utilización de diversos instrumentos que estaban impregnados de una resina o asfalto caliente, posiblemente para que sirviera de lubricante y descompusiera el cartílago articular y así facilitar su desprendimiento. Además, algunos fueron descarnados parcialmente, puesto que se desprendieron los músculos de aquellas partes del cuerpo que contienen mayor cantidad de carne, lo que nos indica, quizá, la práctica del canibalismo (Pijoan Aguadé 1997). Sin embargo, este caso no muestra las características que Christy G. Turner II (1993) y el mismo autor y Jacqueline A. Turner (1993) proponen que deben mostrar los casos de canibalismo, es decir, la presencia de fracturas intencionales, marcas de corte, exposición térmica, estrías por percusión, ausencia de segmentos y bordes pulidos. A pesar de no tener estas particularidades el Entierro 14, pensamos que haber descarnado aquellas partes del cuerpo con mayor cantidad de carne, indica la posibilidad de su consumo ritual. Tampoco aquí hubo el aprovechamiento total del cuerpo, como en los casos de canibalismo entre los anazasis o el caso analizado de los materiales procedentes de Tetelpan, D.F., fechados para el Preclásico superior (500-300 a.C.) (Pijoan Aguadé y Pastrana Cruz 1989).

El uso de instrumentos para golpear las epífisis o la introducción de ellos en la cápsula articular es una técnica antigua, puesta de manifiesto en los materiales procedentes de San Lorenzo Tenochtitlan, Veracruz, con una antigüedad de 1250-900 a.C., excavados por Francisco Beverido (1970). Esta costumbre se conservó a través del tiempo en aquellos materiales esqueléticos que muestran la práctica del desmembrado, como los de Tlapacoya-Zohapilco, Estado de México, Tetelpan, D.F., y Electra, San Luis Potosí, entre otros (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 2004a).

Los resultados obtenidos del análisis de los esternones cortados de este mismo entierro apoyan la posibilidad de la extracción del corazón por una toracotomía bilateral transversa, técnica utilizada aún hoy en cirugía cardiaca por las siguientes razones: si consideramos el lugar que ocupa el corazón en la caja torácica, vemos que si la penetración se realizaba por debajo de las costillas, como han propuesto diversos autores, se estaría afectando el estómago, el hígado y el diafragma, que emergerían a través de la incisión por la posición hiperextendida del sacrificado. Así, este procedimiento complicaría enormemente el acceso al músculo cardiaco. En cambio, a través de un corte transversal a la altura del tercer o cuarto espacio intercostal se accedería directamente a este órgano y, además, una sección de la vena cava y la aorta ocasionaría un conveniente brote de un gran chorro de sangre y una vía fácil para llegar al corazón. Este corte también afectaría los pulmones, lo que causaría una hipoxia cerebral, con lo cual se produce la pérdida del conocimiento del individuo, facilitando de esta manera la intervención, al inmovilizar a la víctima. Se ha visto, en diversas representaciones, que el corte va de lado a lado del pecho, y por la posición hiperextendida del sacrificado, la horadación quedaría abierta por sí sola sin esfuerzo, dejando un gran hueco para la maniobra (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 2004b).

Asimismo, según las crónicas y las imágenes en los códices, vemos que la occisión ritual por extracción del corazón se realizaba con un cuchillo de pedernal de borde retocado llamado *técpatl*. Estos instrumentos son lo suficientemente duros y cortantes para partir un hueso delgado y esponjoso, como el cuerpo del esternón, de un solo tajo, sin romperse.

Lo anterior indica la posibilidad de que el sacrificio humano por este procedimiento se haya efectuado a través de una toracotomía bilateral transversa, realizada a nivel del tercer o cuarto espacio intercostal, con el sacerdote enfrente y a la izquierda del sacrificado. La técnica que proponemos muestra también correspondencia con otras fuentes, principalmente códices, donde se observa la gran abertura en el tórax y el surgimiento de una gran cantidad de sangre.

Sin embargo, también está la posibilidad de que los esternones hubieran sido afectados durante el tratamiento posterior del cuerpo. No obstante, de ser éste el caso, estos huesos deben haber sido cortados muy poco tiempo después

de muerto el individuo, ya que muestran infiltraciones sanguíneas en los sitios de corte.

Otro aspecto importante por considerar es que algunas vértebras en bloque son una malformación de tipo hereditario, debido a que durante su formación no aparece la fisura esclerótica en las unidades en desarrollo, por lo que se produce un bloque continuo de tejido (Ozonoff 1988; Resnick 1988; Barnes 1994). La presencia de este tipo de anomalía nos permite suponer que algunos de los individuos que constituyen el entierro podrían estar emparentados biológicamente (Pijoan Aguadé 1997).

Como se hizo notar, gran parte de los cráneos y las mandíbulas tienen los dientes pigmentados de negro como una práctica cultural de estos individuos (figura 6). Esta decoración fue realizada en vida, puesto que en la mayoría de las piezas dentarias la sustancia se encuentra desvanecida por desgaste. El análisis físico determinó que el material usado para tal fin fue asfalto o chapopote, y se tiene la referencia de que dicha costumbre parece característica de la gente de la Costa del Golfo (Pijoan Aguadé 1997; Pijoan Aguadé *et al*. 2004).

Las particularidades anteriores sugieren que ciertos sujetos que conforman este entierro fueran cautivos de guerra o rehenes por tributo. Asimismo, se plantea la hipótesis de su procedencia de la Costa del Golfo, quizá de un mismo sitio, ya que es probable que estuvieran emparentados biológicamente entre sí.



Figura 6. Dientes pigmentados de color negro. Entierro 14 de Tlatelolco.

Tzompantli

Como es bien sabido, el término *tzompantli* se refiere tanto a un tipo de construcción donde se colocaban las cabezas de algunos sacrificados y sus decoraciones alusivas, como a los cráneos mismos. Las estructuras se han encontrado en diversos sitios de Mesoamérica; sin embargo, los cráneos en sí mismos son escasos.

En 1962, el arqueólogo Francisco González Rul (1998) localizó un total de 170 cráneos con sus mandíbulas al noreste de la gran pirámide de Tlatelolco, en la parte posterior de la plataforma considerada como *tzompantli*. Éstos se encontraron alineados en grupos, algunos de cinco elementos (Matos Moctezuma 1972,

1978). Los depósitos hallados no fueron simultáneos, ya que se encontraron a diferentes profundidades. El autor mencionado considera que la etapa más temprana de su deposición ocurrió alrededor del año 1400, mientras que la más tardía, entre 1440-1450 después de Cristo.

De estos 170 cráneos y mandíbulas se estudiaron los primeros 100; inicialmente se les asignó sexo y edad y, posteriormente, se observaron, registraron de manera gráfica y analizaron las alteraciones encontradas. Así, podemos indicar que 42 (43.35%) fueron determinados como de sexo femenino y 55 (56.7%) del masculino. En cuanto a la edad, se calculó que se encuentran entre las etapas de 18 a 40 años, es decir, de subadultos a adultos medios, predominando los jóvenes y medios (Pijoan Aguadé *et al*. 1989). Todos ellos, excepto uno, presentan grandes perforaciones casi circulares efectuadas en la región de las sienes y marcas de cortes sobre la porción cerebral y facial de los cráneos, así como sobre el cuerpo y la rama ascendente de la mandíbula, tanto por la parte externa como la interna. En cuanto a las perforaciones, vemos que 86 las tienen en ambos lados, mientras que 13 sólo presentan una (tres en el lado izquierdo y diez en el derecho); es posible que estas últimas hayan sido de los cráneos que cerraban las hileras de las estructuras donde se exhibían. Las perforaciones tienen diámetros mayores a 5 cm y fueron realizadas post mórtem por medio de múltiples percusiones, con un cincel o punzón de punta aguda y dura, cuyas marcas se observan en algunos bordes de las horadaciones. Estos impactos sobre la parte lateral del cráneo produjeron una incisión inicial que fue ampliándose al fracturar progresivamente el borde gracias al palanqueo (Pijoan Aguadé *et al*. 1989) (figura 7).



Figura 7. Cráneos del *tzompantli* de Tlatelolco.

La frecuencia y ubicación de cortes sobre el cráneo y las mandíbulas indican que fueron producidos al levantar el cuero cabelludo, el tegumento del cráneo cerebral y los músculos que se insertan en él. Aquellas en la porción facial tuvieron la misma finalidad de afectar el tegumento y los músculos. Las mandíbulas, a su vez, también muestran las incisiones que desprendieron los músculos del cuello, los masticatorios y de los labios, y los que permitieron la extracción de la lengua. No hay marca alguna sobre y por debajo de los cóndilos ni del arco cigomático, lo que indica que los ligamentos de la articulación temporomandibular no fueron cortados, a fin de que la mandíbula se conservara en su lugar, es decir, no se separó del resto de la cabeza.

Algunos de estos cráneos conservaron ciertas vértebras cervicales, principalmente la primera (atlas), que presentan huellas de corte por arriba de las carillas articulares con el axis.

Por las características de la mayoría de las marcas de incisión, éstas fueron realizadas con navajas prismáticas de obsidiana, aunque también hay otras huellas más burdas y profundas, como las ubicadas en el borde posterior de las mandíbulas, donde se usó un instrumento de filo semidentado de un artefacto bifacial con borde retocado.

En cuanto a este conjunto, por el tipo de huellas dejadas en el área de las aperturas, sabemos que se usaron navajas de obsidiana para eliminar las partes blandas, ademas de cinceles o punzones de punta aguda y dura, como sería un núcleo prismático agotado de obsidiana, para elaborar las perforaciones laterales. Varios de los cráneos tenían algunas vértebras cervicales, las cuales únicamente presentan ligeros cortes sobre las carillas articulares.

Cabe señalar que algunos cráneos, utilizados para la elaboración de máscaras-cráneo, en particular los procedentes del Templo Mayor de Tenochtitlan, especialmente aquellos en que se les colocaron "ojos" de concha y hematita, presentan esta misma horadación para ser expuestos en el *tzompantli* (Pijoan Aguadé *et al*., 2001). Asimismo, para crear estos artefactos de índole ritual fue necesario cortar el cráneo por detrás de la sutura coronal, por medio de aserrado parcial, que se terminó con una ruptura por doblado.

En cambio, en los de esta muestra, además de las marcas de corte dejadas al retirar el cuero cabelludo, el tegumento y los músculos de la cabeza, vemos zonas con huellas de raspado ocasionadas al limpiar el hueso y quitar el periosteo.

Entre los cráneos de la muestra del *tzompantli* de Tlatelolco existe uno que fue cortado por atrás de la sutura coronal, para constituir una máscara-cráneo (figura 8). Corresponde a un individuo masculino, probablemente adulto joven. A diferencia de los del Templo Mayor, a éste no se le colocaron ojos de concha y hematita. Sin embargo, se le hicieron unos pequeños agujeros, con un perforador manual, a cada lado sobre los parietales, así como otros por debajo de la escota-

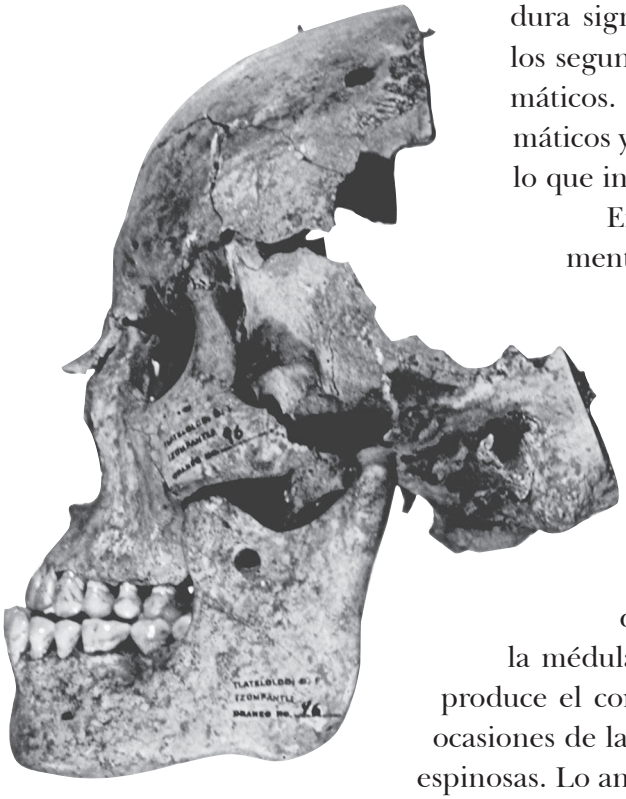


Figura 8. Máscara cráneo localizada en el *tzompantli* de Tlatelolco.

dura sigmoidea. Los primeras eran para colgarla, mientras que los segundos servían para amarrar la mandíbula a los arcos cigomáticos. Estos puntos, al igual que las zonas sobre los arcos cigomáticos y alrededor del cuello de los cóndilos, muestran desgaste, lo que indica el uso repetido de las máscaras en algún ritual.

En Mesoamérica fue muy común colocar cráneos, generalmente con mandíbula y tres o cuatro vértebras cervicales, como ofrendas tanto en edificios como acompañando entierros, los cuales se han denominado como de "decapitados". Este término debe usarse con cuidado, puesto que nos hace pensar en la ejecución de una persona por medio de la remoción de la cabeza de un solo tajo, con una espada o hacha de metal. En el México prehispánico no había ningún instrumento capaz de infligir un corte semejante. Debemos recordar que la columna vertebral forma un tubo que protege la médula espinal. En el caso de una verdadera decapitación, se produce el corte de la cabeza, y las vértebras quedan cercenadas, en ocasiones de la parte del cuerpo e invariablemente en la de las apófisis espinosas. Lo anterior no se ha encontrado en los cráneos prehispánicos; aquí, en general, cuando observamos algún tipo de alteración, se limita a ligeros cortes sobre las carillas articulares, a impactos por percusión o por presión sobre las superficies de los cuerpos vertebrales, o a un corte sobre la lámina. Lo anterior corrobora que fue una práctica en la que el sujeto ya estaba muerto, razón por la que consideramos es parte de un tratamiento postsacrificial y debe considerarse como una desarticulación.

Entierro 270

En el sitio arqueológico de Tlatelolco se localizaron diversos entierros exclusivamente de un segmento corporal, en especial, de mandíbulas. Uno de estos conjuntos es el que se marcó con el número 270. Por desgracia, desconocemos su ubicación y su contexto arqueológico. Este depósito está constituido por alrededor de 104 mandíbulas, algunos fragmentos craneales y dos vértebras cervicales. Las mandíbulas, en su mayoría, están rotas e incompletas; algunas sólo son fragmentos, por lo que el total es aproximado. Un primer paso fue determinar edad y sexo, y enseguida estudiar las alteraciones que muestran. De esta manera, se asignaron cinco (4.8%) a sujetos infantiles y 99 (95.2%) a adultos. Estas últimas corresponden a 45 (45.5%) estimados como de sexo masculino, 44 (44.4%) del feme-

nino y cinco (5.1%) a las que no fue posible atribuir el sexo por estar demasiado fragmentadas (Pijoan Aguadé *et al.*, en prensa).

Estas mandíbulas muestran cortes en los lugares donde se insertan diversos músculos, aunque las incidencias más elevadas se presentan sobre el borde posterior y la superficie externa de la rama ascendente, lo que indica que la intención fue cortar los músculos masticatorios (figura 9). También se presentan impactos por percusión sobre ellas. Varios de ellos ocasionaron la fractura de las mandíbulas. Estos golpes se observan principalmente en la región del gonion y en diversas partes del cuerpo mandibular.



Figura 9. Mandíbula con marcas de corte. Entierro 270 de Tlatelolco.

Llama la atención una nueva alteración en esta muestra. La mayoría de estas mandíbulas tiene áreas pulidas, localizadas en los sitios más sobresalientes, así como en las áreas que facilitan sostenerlas (manipularlas). Las incidencias del pulido son, en general, elevadas, siendo mayores las que corresponden al borde inferior y posterior de la rama ascendente, las líneas oblicuas internas y externas y la rama ascendente por su cara interna. Algunas de ellas presentan brillo alrededor de los cóndilos.

Se trata de un depósito de mandíbulas, en su mayoría rotas e incompletas, pero todas con huellas de corte, mismas que fueron dejadas al afectar los músculos que se insertan en ellas, así como al eliminar la lengua. Un gran número también presenta impactos, principalmente sobre el cóndilo y el gonion. Sugerimos que esta operación fue realizada para ayudar al desprendimiento de las inserciones musculares de esta parte, así como facilitar y realizar la desarticulación temporomandibular.

En este entierro señalamos un tipo nuevo de alteración, que consiste en áreas de pulido sobre ciertas áreas de la superficie de las mandíbulas. Con anterioridad, las referencias que mencionan huesos con pulimentos, se atribuían sólo al uso del elemento óseo como instrumento, en cuyo caso se ve un área desgastada; o cuando se fabricaba algún adorno o artefacto ritual, donde el bruñido es intencional. Sin embargo, en las mandíbulas de este ejemplo no ocurre lo mismo, lo que indica que se deben a otro tipo de acción. Al analizar los sitios en que se presenta el pulido, vemos que, en general, se localizan en los lugares más salientes del hueso, así como en aquellos en que se colocan los dedos para sostenerlas. Por otra parte, vemos que su presencia es muy elevada, en particular en lo que corresponde a la línea oblicua externa, el borde posterior de la rama ascendente,

el borde inferior y la rama ascendente por su cara interna. Por lo tanto, consideramos que estas áreas afectadas pueden ser resultado de su manipulación táctil constante, ya sea por roce con textiles al ser usadas como parte del atuendo, como pectorales, o por su uso como brazaletes con algún significado ritual. Asimismo, sugerimos que posteriormente, una vez deterioradas, fueron enterradas todas juntas en el recinto sagrado (Pijoan Aguadé *et al*. en prensa).

Por las características anteriores proponemos que las mandíbulas de este depósito, en sí mismas, tenían algún significado o poder ritual y, posiblemente, eran utilizadas por ciertos personajes o en ceremonias sagradas, para tiempo después ser colocadas de forma simultánea en este sitio ceremonial.

Discusión y conclusiones

En conjunto, a partir de los resultados obtenidos en diversos estudios sobre modificaciones tafonómicas observadas en varias muestras esqueléticas, hemos visto patrones bien definidos conformados por alteraciones distintivas para cada proceso. Por lo tanto, proponemos su clasificación en tratamientos que consideramos como simples y mixtos o compuestos. En las muestras analizadas hasta el momento, los tratamientos simples incluyen el desarticulado, el desollado, el fracturado intencional, la exposición térmica y la limpieza de huesos.

Cuando algunos de estos procedimientos simples se presentan juntos o con otras alteraciones, los consideramos como tratamientos mixtos o complejos. En estos casos vemos que el propósito de este proceso tiene una función social, tal como el canibalismo, los rituales postsacrificiales, la exposición de partes corporales o la fabricación de artefactos (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory 2007).

Por las particularidades que ostentan los huesos humanos de estos tres depósitos localizados en el recinto sagrado de Tlatelolco, proponemos que en todos los casos se trata de tratamientos mixtos o complejos. El Entierro 14 es la inhumación simultánea de los restos de al menos 153 individuos, los cuales fueron desarticulados, desmembrados y, en ocasiones, descarnados parcialmente en un ritual postsacrificial que tuvo lugar en este sitio. Además, como parte de este fenómeno, posiblemente se incluyó el consumo de carne en algunos de ellos.

En lo que respecta a los cráneos del *tzompantli*, proponemos que se deben incluir en la categoría de segmentos corporales expuestos en estructuras y templos. En este caso, a los cuerpos de los sacrificados se les removió con cuidado la cabeza, a la cual se le eliminó el cuero cabelludo, el tegumento y todos los músculos y tendones, con excepción de aquellos que sostienen la mandíbula. Después les hicieron las perforaciones en la parte de las sienes, para exponerlos ensartados en una vara. No obstante, señalamos que esta exposición no duró mucho

tiempo, ya que, a pesar de que gran parte muestra señales de meteorización, fueron removidos de la empalizada antes de que los ligamentos que sostienen la mandíbula y las vértebras cervicales se hubiesen descompuesto, ya que las conservaron.

Hemos visto que con algunos cráneos de sacrificados se elaboraron máscaras-cráneo, en las que se usaron cráneos de sujetos masculinos. Cabe resaltar, como caso extraordinario, que dos de ellas, localizadas al pie de la fachada sur del templo doble de Tenochtitlan, son de infantes (Pijoan Aguadé *et al*. 2001).

Finalmente, establecemos el posible uso de mandíbulas como elementos rituales o de estatus. Éstas proceden de cuerpos de sacrificados o de guerreros muertos en batalla. Sin embargo, esto último es quizá cuestionable ya que casi la mitad son femeninas. Posiblemente, después de un tiempo de uso, cuando se rompían o deterioraban, se iban reuniendo y se enterraban durante alguna festividad en el recinto sagrado.

También es importante reflexionar acerca de la incidencia de individuos por sexo y edad. De esta manera, en el entierro de desmembramiento hay casi tres veces más sujetos masculinos que femeninos. Además, son más numerosos los adultos jóvenes de ambos sexos, seguidos por subadultos. En cambio, en el *tzompantli* y las mandíbulas del Entierro 270 hay una proporción casi igual de hombre y mujeres. Sin embargo, en cuanto a las edades, vemos que en el primer caso predominan los adultos jóvenes y medios, mientras que en el segundo sólo pudimos establecer que son adultos. Lo anterior sugiere que el sacrificio de personas de sexo femenino era tan frecuente como el de hombres. El hecho de que el entierro de desarticulados no siga este patrón hace pensar que se trata de un grupo especial, posiblemente cautivos de guerra. Suponemos que estas diferencias por sexo tal vez se deben a la selección diferencial para diversos rituales en que el sexo del individuo era primordial.

Por último, con base en el examen de estos entierros humanos depositados en el recinto sagrado de Tlatelolco, planteamos las siguientes consideraciones para futuros estudios.

Los ejemplos estudiados a través de las huellas encontradas en los huesos permiten analizar el tratamiento que se les daba a los cuerpos después de la muerte por sacrificio, así como su destino final dentro de un contexto cultural considerado como ceremonial.

• Muerte por extracción del corazón con un procedimiento semejante al representado en los códices.

• Desarticulación y desmembramiento del cadáver mediante una separación de segmentos corporales y tejidos por cortes y rotura de articulaciones, principalmente de las extremidades y las columnas vertebrales.

• Separación cuidadosa de las cabezas de los muertos. Éstas podían ser usadas de manera posterior en diferentes ceremonias para su ofrenda, exhibición o elaboración de máscaras.

• En ocasiones, descarnado de algunas masas musculares mayores, como el muslo y los brazos, para su consumo ritual.

• Depósito, sin orden aparente, de segmentos en posible estado de descomposición variable, de más de 150 sujetos, hombres y mujeres jóvenes, algunos provenientes de la zona del Golfo y que pudieran tener relación consanguínea, además de estar relacionados con objetos arqueológicos con simbología ritual.

• El uso de la cabeza para su exposición, lo que nos indica que es un elemento fundamental dentro de la cosmovisión mesoamericana. El cuidado de su trato, su presencia continua a través del tiempo y el espacio en centros ceremoniales, así como su exhibición y decoración, nos habla de su significado.

• El uso y depósito ritual de mandíbulas muestra también su importancia, ya sea como parte de la cabeza o como elemento aislado.

Cabe mencionar que en Tlatelolco no se han encontrado entierros de manos y pies ni conjuntos de infantes enfermos, aunque este tipo de evidencia existe en otras zonas arqueológicas ceremoniales contemporáneas. Sin embargo, en algunos entierros de Tlatelolco, en proceso de estudio, de individuos con alteraciones culturales similares, hemos constatado rastros de lesiones paleopatológicas en ellos, lo que alude también a la posible selección de este tipo de individuos para los sacrificios humanos en este sitio.

El uso, tratamiento y honores que se dio a estos cuerpos, el rito diferencial por edad y sexo, por segmento corporal, enfermedad aparente, importancia socioeconómica o politico-religiosa, es decir, por elección para personificar a un dios, ser una ofrenda como cautivo de guerra u otros, indica diversas ceremonias en las que las características biosociales de estos individuos eran distintivas según la festividad, objetivo o dios de que se tratara.

De esta manera, pensamos que estas personas adquirían, al morir según este procedimiento ritual y lograr que sus restos permanecieran en el corazón del recinto sagrado, el estatus de seres sagrados y, por lo tanto, eran honrados.

La forma de muerte, uso, proceso y desintegración de los cuerpos de estas personas, el trato diferencial por edad y sexo, por segmento corporal, por enfermedad aparente, por importancia socioeconómica o político-religiosa, nos indica una elección para ser ofrendados a los dioses. Se puede tratar de sujetos elegidos para personificar a una deidad, obtenidos como forma de tributo, como cautivos de guerra o esclavos, en múltiples y diversas ceremonias donde las características biosociales de las víctimas eran escogidas según la festividad o el dios de que se tratara. Así, los huesos de las víctimas, sin importar su procedencia ni categoría social, cobraban valor sagrado y, por lo tanto, eran ritualizados, ofrendados y enterrados en el recinto ceremonial más importante para los tlatelolcas.

Este estudio permite afirmar que el tratamiento que se les dio a los sacrificados es de carácter complejo o mixto y, por lo tanto, tiene una función social determinada. En consecuencia, estos cuerpos individuales se convierten de esta manera en cuerpos sociales con significado divino e inmortal.

Bibliografía

Argáez, Carlos, Erasmo Batta, Josefina Mansilla Lory, Carmen Pijoan Aguadé y Pedro Bosch
2007 "Black Pigments of Tlapacoya and Tlatelolco Bones", ponencia-cartel presentada en *The Archaeological and Arts Issues in Materials Science Symposium, XVI International Materials Research Congress*, Cancún, 28 de octubre-1 de noviembre de 2007.

Barnes, Ethne
1994 *Development Defects of the Axial Skeleton in Paleopathology*, Niwot, University Press of Colorado.

Beverido, Francisco
1970 *San Lorenzo Tenochtitlan y la civilización olmeca*, Xalapa, Universidad Veracruzana-Facultad de Pedagogía, Filosofía y Letras, tesis de maestria.

González Rul, Francisco
1998 "Un *tzompantli* en Tlatelolco", en María Teresa Jaén, Sergio López, Lourdes Márquez y Patricia Hernández (eds.), *Tiempo, población y sociedad. Homenaje al maestro Arturo Romano Pacheco*, México, inah, pp. 531-542.

Matos Moctezuma, Eduardo
1972 "El *tzompantli* en Mesoamérica", en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda, sma, pp. 109-116.
1978 *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, sep-inah.

Micozzi, Marc S.
1991 *Postmortem Change in Human and Animal Remains. A Systematic Approach*, Springfield, Charles C. Thomas.

Ozonoff, Maer B.
1988 "Spinal Anomalies and Curvatures", en Donald Resnick y Gen Niwayama (eds.), *Diagnosis of Bone and Joint Disorders*, Filadelfia, W. B. Saunders, pp. 3217-3539.

Pijoan Aguadé, Carmen María
1997 *Evidencias de sacrificio y canibalismo en restos óseos. El caso del entierro número 14 de Tlatelolco, D.F.*, México, unam-ffl, tesis doctoral.
———, Josefina Bautista Martínez y David Volcanes
2001 "Análisis tafonómico de cuatro máscaras-cráneo del Recinto Sagrado de México-Tenochtitlan", en María Villanueva y Enrique Serrano (eds.), *Estudios de antropología biológica*, vol. 10, pp. 503-518.

_____ y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.)
2004 *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección científica, 462).

_____ y Josefina Mansilla Lory
2004a "El significado de la presencia de impactos en diversas muestras esqueléticas", en Carmen María Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección científica), pp. 35-49.

_____ y Josefina Mansilla Lory
2004b "Esternones cortados ¿evidencia de sacrificio humano por extracción del corazón?", en Carmen María Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH (Colección científica), pp. 69-85.

_____ y Josefina Mansilla Lory
2007 "Procesos postsacrificiales: alteraciones tafonómicas", en Carlos Serrano y Alejandro Terrazas (eds.), *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la antropología de la muerte*, México, UNAM, pp. 123-142.

_____, Josefina Mansilla Lory, Ilán Leboreiro Reyna y Pedro Bosch Giral
2004 "Color negro en dientes de Tlatelolco, D.F.: su caracterización", *Arqueología*, vol. 34, pp. 89-100.

_____ y participantes del seminario de tafonomía
en prensa "Alteraciones tafonómicas culturales en el Entierro 270 de Tlatelolco. Nuevos hallazgos", en *Perspectiva tafonómica*, núm. 2, México, INAH.

_____ y Alejandro Pastrana Cruz
1989 "Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, Tetelpan, D.F.", en Martha Carmona (coord.), *El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas*, México, CNCA-INAH-MNA, pp. 287-306.

_____, Alejandro Pastrana Cruz y Consuelo Maquívar Maquívar
1989 "El *tzompantli* de Tlatelolco. Una evidencia de sacrificio humano", en Carlos Serrano y María Elena Salas (eds.), *Estudios de antropología biológica*, vol. 4, pp. 562-583.

Resnick, Donald
1988 "Additional Congenital or Heritable Anomalies and Syndromes", en Donald Resnick y Gen Niwayama (eds.), *Diagnosis of Bone and Joint Disorders*, Filadelfia, W.B. Saunders, pp. 3540-3600.

Simonin, Camille
1973 *Medicina legal judicial*, Barcelona, Jims.

Turner II, Christy G.
1993 "Cannibalism in Chaco Canyon: The Charnel Pit Excavated in 1926 at Small House Ruin by Frank H.H. Roberts, Jr.", *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 91, núm. 4, pp. 421-439.

_____, Jaqueline A. Turner.
1993 "Cannibalism in the American Southwest", ponencia presentada en el *13th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, México, 29 de julio-3 de agosto (mecanuscrito).

Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico

*Ximena Chávez Balderas**

El sacrificio humano en el Templo Mayor de Tenochtitlan es un tema polémico desde que fue registrado por los cronistas del siglo XVI. Las repetidas menciones y las cruentas narraciones que recogen las fuentes históricas asocian a los mexicas con esta práctica ritual. No obstante, se sabe que el sacrificio humano se practicaba desde el Formativo en todas las áreas culturales del vasto territorio conocido como Mesoamérica. La iconografía y el hallazgo de restos óseos con modificación cultural así lo corroboran, y advierten de una complejidad simbólica y tecnológica asociada a este fenómeno.

El holocausto entre los pueblos mesoamericanos no debe considerarse como un acto mortífero y de aniquilación, pues sintetizaba los significados de la vida y la muerte. Esto se refleja en los mitos, donde los actos primordiales de creación se acompañaban de la inmolación. Eduardo Matos Moctezuma (1986: 47) analiza diversas narraciones en las que algunas deidades mueren sacrificadas para garantizar el surgimiento de la vida. El autor concluye que, basado en este precepto, el hombre estableció el compromiso de corresponder a los dioses repitiendo el sacrificio del mito inicial. La muerte se consideraba primordial para asegurar la continuidad, y con el sacrificio se pensaba que la vida encontraba un camino que se había gestado en los tiempos de la muerte y la penumbra. Con la muerte violenta "las lluvias, la fertilidad de la tierra, la salud del pueblo, la potencia bélica, eran 'compradas' a los dioses con la sangre de los sacrificados" (López Austin 1996: 372).

Conforme a este criterio, el ofrecimiento de la vida y la sangre humana debe entenderse como un acto de comunicación con el mundo divino, que se daba mediante la consagración de un "objeto" cuyo destino sería su destrucción total o parcial: la víctima era don y vehículo a la vez. La desintegración equivaldría a la

* Los resultados expuestos en este trabajo fueron obtenidos gracias a la valiosa colaboración de Diana Bustos, Lourdes Muñoz, Joaquín Reyes Téllez, Simón González Reyna, Felipe Bate, Edwin Crespo y Grégory Pereira. Reconozco la generosidad de Michel Zabé, Jesús López y Julio Emilio Romero, quienes proporcionaron las imágenes que acompañan el texto. Agradezco a José Javier Ramos y a Roberto Rojo por la revisión y comentarios de este trabajo. La presente investigación forma parte del Proyecto Famsi 05054 "Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan".

muerte, mientras que la inmolación parcial a la obtención de la sangre preciosa (Nájera C. 1987: 40). Edgar Morin (1974: 122) califica el sacrificio como "la explotación mágica, sistemática y universal de la fuerza fecundadora de la muerte"; cuanto mayor sea la exigencia vital, mayor habrá de ser el holocausto.

Las formas de sacrificio practicadas por los mexicas han sido estudiadas con detalle en las obras de Yolotl González Torres (1985), Davíd Carrasco (1999) y Michel Graulich (2005). Coincidiendo con las pesquisas de estos autores, las excavaciones sistemáticas del Proyecto Templo Mayor documentan de manera incontrovertible la práctica del sacrificio humano, aunque muy lejos de las exorbitantes cifras que manejan las fuentes históricas. Los hallazgos arqueológicos demuestran la diversidad y complejidad de los tratamientos mortuorios ulteriores a la inmolación (López Luján 1993: 192-205, 261-270, 2005: 94, 198-199; Román Berrelleza 1990; Román Berrelleza y Chávez Balderas 2006; Chávez Balderas 2007). El presente estudio versa sobre la modificación cultural perpetrada en los cadáveres de los individuos sacrificados, cuyas cabezas fueron utilizadas con fines rituales. En gran medida el análisis se centra en la decapitación y las secuencias de preparación de los restos mortales.

La decapitación: enfoque de estudio y definiciones

Al igual que el sacrificio, la decapitación fue una práctica recurrente en la vida ritual mesoamericana desde épocas muy tempranas. Así fue documentada por Christopher L. Moser en 1973, cuyo análisis se enfoca en la iconografía y reportes de campo muy generales. La amplia distribución de esta práctica ha sido corroborada a partir del estudio directo de las alteraciones culturales en los restos óseos, análisis que permite comprender la naturaleza de los rituales vinculados al sacrificio (Lagunas y Serrano 1972; Pijoan Aguadé *et al*. 1989; Pijoan Aguadé 1997; Hernández Pons y Navarrete 1997; Botella *et al.* 2000; Kanjou 2001; Chávez Balderas y Pereira 2007).

El enfoque del presente estudio es la *tafonomía*, perspectiva transdisciplinaria que ha mostrado gran notoriedad en la interpretación de los restos humanos (Pijoan Aguadé y Lizarraga 2004: 13). Como bien se sabe, este término lo acuñó Ivan Efremov en l940 para referirse a una rama de la paleontología que pronto se popularizó en la paleoecología y en el estudio del proceso de fosilización. La tafonomía cobraría gran importancia al analizar contextos arqueológicos, hacia la década de 1980, cuando Diane Gifford (1982) definió que esta rama estudiaría los procesos suscitados después de la muerte de un organismo. Carmen Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga (2004: 13) precisan que esto debe considerar "hasta la destrucción total o la desaparición de huella reconocible".

En la tafonomía se han definido tres fases: la *necrológica*, la *bioestratinómica* y la *diagenética*. La primera se refiere al modo como muere un ser vivo; la segunda estudia los procesos que acontecen desde el fallecimiento hasta la sepultura de los restos, y la tercera analiza las transformaciones ocurridas después del enterramiento (Micozzi 1991: 3-5; Haglund y Sorg 1997: 13; Gastaldo *et al*. 2006). Los procesos *bioestratinómicos* se dividen en naturales o culturales. De los primeros forman parte la descomposición, la desarticulación, la esqueletización, la momificación, la mineralización y el intemperismo, procesos que pueden ocurrir sin intervención humana. Forman parte de los culturales el descarne, la desarticulación, el corte, el hervido, la percusión, la cremación, el desollamiento, las fracturas, las modificaciones de la superficie y toda clase de técnicas decorativas (Micozzi 1991; Botella *et al.* 2000; Pijoan Aguadé y Lizarraga 2004).

Los llamados procesos *diagenéticos* son aquellos que suceden desde el entierro de un cuerpo hasta su destrucción. Se trata de los deterioros de la fase orgánica, de la fase mineral y el ataque microbiológico (Nicholson 1996). Estas transformaciones en colecciones de restos óseos prehispánicos fueron descritas con detalle por Leticia Brito (1999). Al respecto, es importante distinguir y definir la naturaleza de los cambios que se observan en los restos óseos, pues su correcta identificación permitirá realizar una adecuada reconstrucción del ritual.[1]

Para comprender la esencia de las ceremonias en las que se transforman los restos mortales de un individuo, es necesario reconocer si estamos ante un tratamiento *funerario* o uno *mortuorio*; en cada uno de estos casos la intencionalidad del ritual es diferente. Los rituales funerarios son aquellos que se practican con tres fines fundamentales: disponer del cadáver, socializar la pérdida del ser querido y, en términos simbólicos, ayudar al difunto a alcanzar su destino cósmico (Thomas 1983, 1989). En cambio, en un tratamiento mortuorio los restos humanos se modificaban para formar parte de las ofrendas o para manufacturar artefactos, incluso herramientas. Los individuos podrían ser equiparados a "objetos", más que a "sujetos" (Coe 1965: 462; Nagao 1985: 1-2). La división entre las categorías funerario y mortuorio debe emplearse de manera heurística para caracterizar la naturaleza del ritual; no obstante, se debe considerar que en la complejidad del pensamiento prehispánico, ambas categorías podrían traslaparse (Becker 1988: 118-125).

Después de haber descrito la naturaleza del análisis, es necesario precisar algunos conceptos. En primer lugar, debe entenderse el término *decapitación* como la separación de la cabeza de un cuerpo vivo o muerto (pero que conserve tejidos blandos), ya sea mediante desarticulación o corte. Esto dependerá del instrumento empleado, lo cual condicionará si se trata de la forma de muerte o del tratamiento del cadáver (Chávez Balderas y Pereira 2007).

[1] Este trabajo se centra en el estudio de los procesos *bioestratinómicos culturales*.

Es importante conocer el momento en que se haya realizado la decapitación; es decir, si se trata de un evento conectado con la causa de muerte. Esto se infiere a partir del tipo de huellas encontradas y el tipo de herramienta utilizada. El empleo de un instrumento de metal (sable, guillotina o espada) permitiría cortar de un tajo, produciendo un golpe que no necesariamente se ubicaría en un punto articular. En cambio, la tecnología lítica en el mundo precolombino (cuchillos, hachas, lascas o navajillas) implica que la desarticulación se llevaba a cabo al menos en tres pasos: el corte del disco intervertebral, de las carillas articulares, así como de los ligamentos y músculos de la parte posterior de la columna (Chávez Balderas y Pereira 2007). Dependiendo de lo anterior, podemos conocer de forma general en qué momento sucedió la decapitación.

La muerte de un individuo podía ser un acto ajeno a la decapitación si ésta tenía lugar mediante la extracción de corazón, exposición al fuego, flechamiento, etc. Así, la separación de la cabeza del cuerpo sería a todas luces un tratamiento post mórtem, efectuado en un cuerpo inerte. Esto mismo sucedió con el *ixiptla* o recipiente de Tezcatlipoca, hombre que representaba al dios durante un año, tiempo en el que era honrado y reverenciado. Se le sacrificaba por extracción del corazón, arrojando su cuerpo por las escaleras del templo, para finalmente llevarse a un lugar llamado *Yxtiuacan* (Durán 1995: II, 54). Sobre este personaje fray Bernardino de Sahagún (1997: 81, 107-109) relata que durante ese año gozaba de muchas prosperidades, pero el precio que debía pagar era que su cabeza fuera exhibida en el altar de cráneos, el *tzompantli*.

La otra cara de la moneda sería que la muerte de un individuo fuera provocada al intentar llevar a cabo la decapitación, pero con una causa primaria diferente a la desarticulación de la cabeza. Tal sería el corte de estructuras blandas vitales, como los paquetes vasculares o la tráquea. La naturaleza de los instrumentos empleados no permitiría que la desarticulación provocara el deceso, sino la asfixia o el desangramiento. En este punto es pertinente establecer la diferencia entre *decapitar* y *degollar*, puesto que algunos estudiosos la utilizan de manera indistinta. La primera implica la separación de la cabeza por desarticulación, mientras que la segunda solamente el corte de los paquetes vasculares, que tenía el objetivo de conseguir sangre preciosa. Para esto no era necesario separar la cabeza, ya que un corte lateral en el cuello, por debajo del ángulo de la mandíbula, sería suficiente.[2]

Es frecuente que algunos pasajes de las fuentes históricas relaten casos de individuos degollados, sin que se mencione la desarticulación de la cabeza. Tal es el caso de la fiesta que se celebraba durante la veintena de *ochpaniztli*. Durante

[2] En este punto confluyen las principales venas y arterias (Rohen, Yokochi y Lütjen-Drecoll 2003: 166-169; Logan, Reynolds y Hutchings 2004: 106-108). Esto debió ser ampliamente conocido por un sacerdote experimentado.

ésta, una mujer de entre 40 y 45 años era elegida para representar a la diosa Toci. Después de permanecer encerrada en una jaula por veinte días, era entregada a siete parteras, quienes debían alegrarla porque su tristeza era considerada un mal agüero. Se le sacrificaba de la siguiente manera:

> El mismo día de la fiesta antes que amaneciese mataban a esta india de la manera que diré habiéndose recogido toda la gente en el templo bien de madrugada tanto que cerrados horas antes que amaneciese sacaban a esta india santificada en diosa y tomándola un sacerdote a cuestas boca arriba y teniéndola asida por los brazos echada ella boca arriba en las espaldas del indio llegaba el sacrificador y echaba la mano de los cabellos y degollábanla de suerte que el que la tenía se bañaba todo en sangre (Durán 1995, II: 151).

La mujer era desollada y su piel vestida por un personaje seleccionado ex profeso para ese fin. No se hace explícito el destino de su cabeza. Un caso similar lo protagoniza la mujer que representaba a la diosa Chicomecóatl, quien también era degollada para obtener su sangre. Ésta era colectada en un lebrillo y con ella se bañaban las semillas y las mazorcas. La doncella era desollada y su piel debía portarla un sacerdote (Durán 1995, II: 146). Tampoco se dice que fuera decapitada.

De acuerdo con las características de la colección de estudio, se considera la existencia de indicadores *directos* e *indirectos* de la decapitación. Los primeros corresponden a la presencia de vértebras cervicales, generalmente con huellas de corte.[3] Otro indicador directo de gran valía es la presencia del hueso hioides, ya que se trata de una articulación lábil, es decir, que se desintegra rápidamente como consecuencia de la descomposición (Pereira, comunicación personal, noviembre de 2006).[4] Sin embargo, la ausencia de estos elementos no refuta la práctica de la decapitación. Es factible que a un individuo decapitado le fueran suprimidas ex profeso las vértebras cervicales, por ejemplo, para manufacturar una máscara-cráneo. También podría acontecer que un cráneo decapitado perdiese las vértebras cervicales como consecuencia de su manipulación y descomposición, como sucedía con aquellos que procedían del *tzompantli*. En estos casos los indicadores indirectos de la decapitación serían el tratamiento mortuorio que se dispensó al cráneo y la información contextual. Esto implica que debe contarse con un registro de campo detallado.

[3] En ocasiones el estado de conservación no permite observar marcas en el hueso.
[4] Es común que este hueso no pueda identificarse correctamente en campo, como fue constatado en esta colección.

La decapitación en términos anatómicos

Para entender las diferentes técnicas de decapitación empleadas en el Templo Mayor de Tenochtitlan es preciso señalar las características de la columna vertebral, pues éstas condicionan la maniobra. Por sus cualidades biomecánicas, la región cervical debe estudiarse en dos segmentos: el primero compuesto por atlas y axis (C1 y C2) y el segundo, de la tercera a la séptima vértebras (C3-C7).

La articulación entre el cráneo y las dos primeras vértebras cervicales es sumamente compleja, ya que hace posible el movimiento de la cabeza.[5] El atlas es un anillo con carillas articulares superiores con las que conforma la articulación occipitoatloidea. En cambio, las carillas inferiores que articulan con el axis son planas y sus superficies están unidas mediante ligamentos, lo cual otorga una gran resistencia. La cara posterior del arco anterior tiene una superficie articular para el diente del axis, que forma la articulación atlantoodontoidea. Esta articulación es de tipo trocoide, es decir, permite el movimiento de rotación de la cabeza (Fernández-Villacañas y Moreno Casales 2002: 92-95). La articulación entre el atlas y el axis es muy compleja, ya que presenta varios ligamentos y una membrana,[6] motivo por el cual la decapitación en este punto se vuelve un procedimiento mucho más laborioso, que debe realizarse con movimientos en dirección posterior-anterior.[7] Si el cadáver se encontraba boca arriba, la mandíbula impediría el corte de estas estructuras.

La desarticulación del resto de las vértebras cervicales (C3-C7) resulta más sencilla, pues presentan un disco intervertebral[8] susceptible de ser seccionado con gran facilidad con una maniobra en sentido anteroposterior o lateral. Además, están unidas a la vértebra contigua por medio de carillas articulares,[9] cuya separación es más simple de realizar si el individuo se encuentra boca arriba o de

[5] La columna vertebral cervical es la que tiene mayor movilidad: flexión, extensión, inclinación y rotación (Fernández-Villacañas y Moreno Casales 2002: 93).

[6] Los ligamentos asociados a la columna cervical son segmentarios (unen dos vértebras: intertransversos e interespinosos) y suprasegmentarios (que recorren toda la columna: longitudinal común anterior, longitudinal común posterior, ligamento amarillo y supraespinoso). Las dos primeras vértebras cervicales son más complejas, pues en ellas se encuentran la membrana tectoria, los ligamentos occipitoatloideos, los atlantoaxoideos, los occipitoodontoideos y el ligamento cruciforme, que tiene dos porciones (transversal y longitudinal). Este último mantiene el diente del axis en su posición, y de quedar libre a consecuencia de un traumatismo, podría causar tetraplejia o la muerte (Fernández-Villacañas y Moreno Casales 2002: 93-96).

[7] La desarticulación de las primeras vértebras cervicales con el individuo boca abajo ha sido reportada en la Pirámide de la Luna (Pereira, comunicación personal, octubre de 2006).

[8] Se trata de anillos de exterior fibroso que encapsulan un núcleo pulposo (Fernández-Villacañas y Moreno Casales 2002: 93-96). La articulación de los cuerpos vertebrales es cartilaginosa, de tipo sínfisis (Sarmiento Ramos y Sierra Robles 2002: 75).

[9] Se trata de articulaciones sinoviales de tipo artrodia, es decir, plana (Sarmiento Ramos y Sierra Robles 2002: 75).

costado.[10] Por sus características anatómicas, la decapitación entre la tercera y séptima vértebras cervicales debe llevarse a cabo al menos en tres pasos si son utilizados instrumentos de piedra (figura 1).

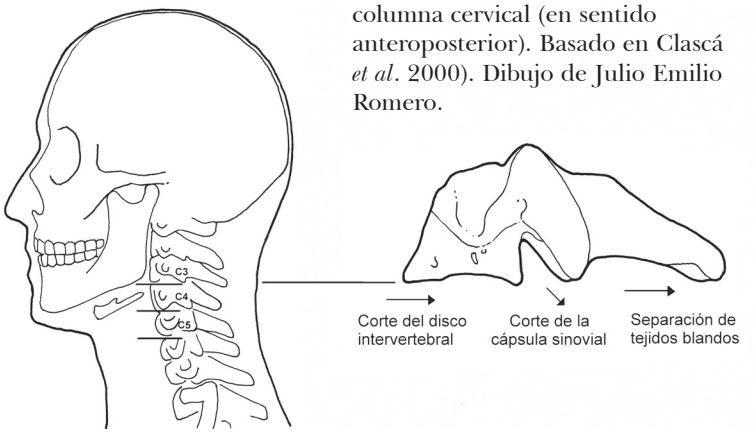


Figura 1. Desarticulación de la columna cervical (en sentido anteroposterior). Basado en Clascá *et al*. 2000). Dibujo de Julio Emilio Romero.

La decapitación en el Templo Mayor: la colección de estudio

Los cráneos recuperados en las excavaciones del Proyecto Templo Mayor corresponden a distintos tratamientos mortuorios y se fechan entre 1469 y 1502.[11] La muestra de estudio incluye 72 cráneos[12] procedentes de 19 ofrendas,[13] así como cinco más, depositados en el relleno constructivo. Otros restos humanos han sido encontrados en el edificio, pero corresponden a prácticas diferentes. Se trata de 42 infantes sacrificados a Tláloc (López Luján 1993: 192-205; Román Berrelleza 1990), un niño inmolado en honor de Huitzilopochtli (Chávez Balderas *et al.* 2005a, 2005b; López Luján *et al.* en este volumen) y un entierro infantil secundario en la Ofrenda 13.[14] Además, fueron recuperados restos óseos humanos en contextos secundarios que formaban parte del relleno constructivo. Se trata de diecinueve individuos,[15] algunos con alteraciones térmicas por exposición indirecta al fuego, fracturas e intemperismo. Esta muestra fue analizada por Diana Bustos (2005).

[10] Esto pudo documentarse en el anfiteatro de la Facultad de Medicina en 2001, cuando observamos los trabajos para obtener colecciones anatómicas de referencia. Agradecemos el apoyo de Joaquín Reyes-Téllez y Simón González Reyna.

[11] Las ofrendas en que fueron depositados corresponden a la etapas IVb, V y VI.

[12] Durante las excavaciones de Hugo Moedano y Elma Estrada Balmori en 1948 se recuperaron dos máscaras-cráneo de infantes (Estrada Balmori 1990). En 1966 Eduardo Contreras y Jorge Angulo recuperaron cinco cabezas trofeo y dos máscaras-cráneo (Contreras 1990). Por su parte, Ángel García Cook y Raúl Arana localizaron en 1978 cinco cabezas trofeo y una máscara-cráneo. Estos elementos han sido analizados previamente (Peña 1978; Pijoan Aguadé *et al.* 2001). Si se cuentan estos decapitados el NMI asciende a 87.

[13] La colección de estudio se distribuye en las siguientes ofrendas: cuatro localizadas en el eje central del edificio (ofrendas 11, 13, 17 y 20); siete en la mitad dedicada a Huitzilopochtli (ofrendas 6, 15, 60, 62, 64, 82, 98) y siete en la consagrada a Tláloc (ofrendas 22, 23, 24, 58, 88, 95 y 107). Los cráneos recuperados antes de la conformación del Proyecto Templo Mayor proceden de cuatro ofrendas: CA, B1, B2 y Ofrenda 1, todas ellas en la mitad dedicada al dios de la guerra (López Luján 1993).

[14] Durante las excavaciones de García Cook y Arana (1978) se recuperaron los restos de un infante en la llamada Cista 2. Desafortunadamente, este contexto fue alterado durante la construcción del colector de aguas negras en 1900, por lo que se desconoce la naturaleza del depósito.

[15] Cinco cráneos procedentes del relleno constructivo fueron analizados en esta obra, ya que presentan huellas de modificación cultural.

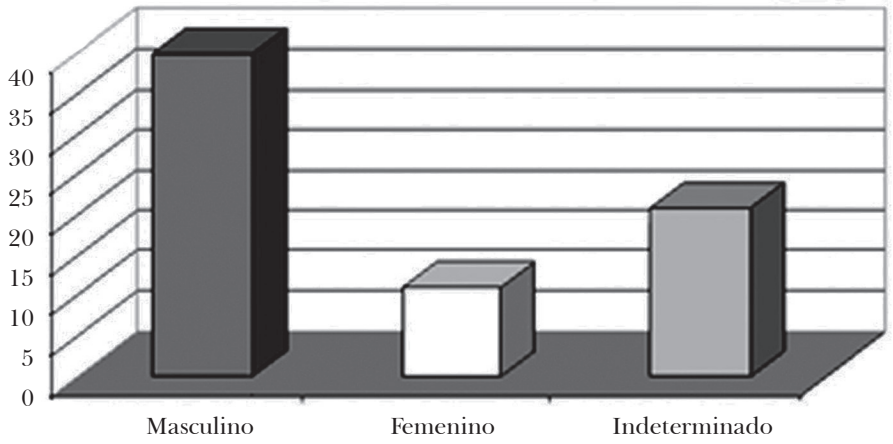


Figura 2. Determinación del sexo en los individuos decapitados procedentes de 19 ofrendas, basado en un número mínimo de 72 individuos.

Los 72 individuos analizados corresponden a cráneos-trofeo, máscaras-cráneo y cráneos de *tzompantli*. Es muy posible que todos hayan sido sacrificados, lo cual se infiere por la modificación de sus cuerpos en estado cadavérico, pero sobre todo por los patrones de selección relativos al número de individuos depositados por ofrenda, edad y sexo. Además, las fuentes históricas y las características simbólicas del edificio apoyan esta hipótesis.

Análisis osteobiográfico

Si bien el presente estudio se enfoca en las cuestiones tafonómicas, es preciso exponer datos osteobiográficos generales para comprender las principales características de los individuos.[16] En este apartado se abordará el sexo de los individuos, la edad y las condiciones de salud-enfermedad. Adicionalmente, se encuentra en proceso el estudio de genética de poblaciones que Diana Bustos lleva a cabo en el laboratorio de Lourdes Muñoz del Departamento de Biología Molecular del Cinvestav-IPN.

En la muestra predominan individuos masculinos, aunque es preciso mencionar la presencia de restos femeninos. Desafortunadamente, no pudo determinarse el sexo de una parte de los individuos estudiados, pues no lo permitió el estado de conservación de los restos ni la edad, ya que algunos son infantes y subadultos (figura 2).[17] En un futuro no se descarta emplear otras técnicas, como la función discriminante o el análisis de DNA.

[16] Actualmente se encuentra en preparación el estudio osteobiográfico que hace énfasis en las condiciones de salud-enfermedad de los individuos que conforman la colección.
[17] La investigación se realizó observando los criterios propuestos por William Bass (1971) y Douglas Ubelaker (1978).

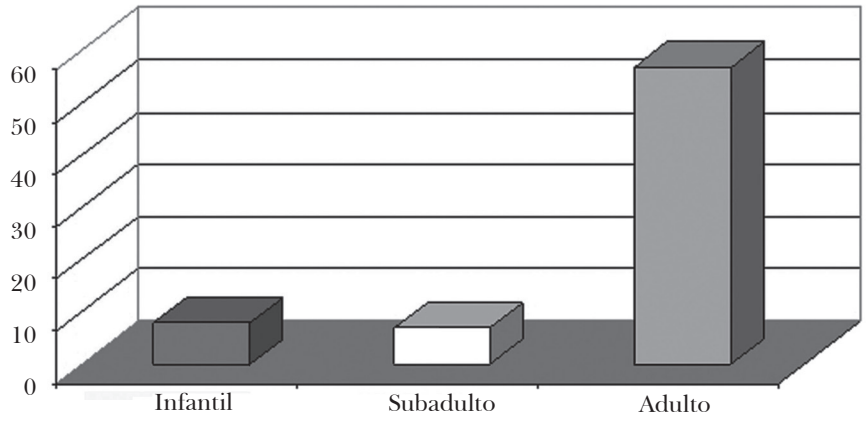


Figura 3. Determinación de la edad en los individuos decapitados procedentes de 19 ofrendas. Basado en un número mínimo de 72 individuos.

La edad de los individuos muestra que la decapitación fue el tratamiento mortuorio predominante para los adultos (figura 3).[18] La mayoría se encontraba entre 20 y 30 años al fallecer y únicamente se registraron cinco individuos mayores de 30 años. En cuanto a los infantes, casi todos tenían entre seis y ocho años de edad cuando fueron inmolados; destaca la presencia de un niño de aproximadamente cuatro años. Cabe mencionar que ningún menor fue depositado como cráneotrofeo o cráneo de *tzompantli*.

En general, la muestra estudiada presenta buenas condiciones de salud, aunque se perciben algunos problemas en la cavidad bucal, como caries de primer y segundo grados, y sarro. Se registraron algunos casos de hiperostosis porótica y criba orbitalia, así como ejemplos de fracturas nasales que debieron ocurrir mucho tiempo antes de que murieran. Destaca un proceso infeccioso severo en el maxilar de un individuo masculino y una fractura peri mórtem en el frontal de otro individuo, muy probablemente la causa de su muerte (figura 4). El análisis de esta población se encuentra en curso y han sido seleccionados los casos más representativos para realizar una tomografía helicoidal, bajo el auspicio de José Luis Criales de CT Scanner de México.

De manera preliminar se puede adelantar que no hay un patrón de salud-enfermedad definido en la selección de los individuos, a diferencia de lo que se ha detectado en los niños sacrificados en honor a Tláloc (Román Berrelleza 1990; Román Berrelleza y Chávez Balderas 2006), lo cual guarda cierta lógica si consideramos que una de las principales formas para hacerse de cautivos era la guerra. Además, existe la posibilidad de que entre los sacrificados se encontraran *nextlahualtin* ("los pagos"), *xipeme* (sacrificados en honor a Xipe Tótec) e *ixiptla* (re-

[18] Para determinar su edad fueron observadas suturas craneanas, desarrollo y desgaste dentario (Bass 1971; Ubelaker 1978).



Figura 4. Fractura con hundimiento. Individuo de sexo masculino procedente del relleno constructivo. Fotografía de Ximena Chávez Balderas.

presentación de los dioses), categorías ya estudiadas por Alfredo López Austin (1996, I: 433-434).

Otro de los rasgos observados en la colección es la presencia de algunos casos de deformación craneana tabular erecta y de mutilación dental, tratamientos poco frecuentes en Tenochtitlan, aunque generalmente asociados a la elite.

Análisis tafonómico

La decapitación perpetrada en el Templo Mayor corresponde a la desarticulación de la columna cervical, maniobra que requería de varios cortes o golpes cortocontundentes. Como se mencionó, su realización estaba condicionada por la anatomía y las características de los instrumentos empleados. Sin embargo, al analizar las huellas encontradas en el material óseo, se pueden determinar las distintas técnicas utilizadas. En todos los casos la decapitación fue practicada cuando los cuerpos aún conservaban tejidos blandos y la desarticulación fue lenta, lo que supone que los individuos habían fallecido tiempo antes.

Indudablemente, existía una clase sacerdotal poseedora de un conocimiento anatómico especializado. Al analizar los restos, la diferencia en la cantidad de huellas de corte permite presumir que algunos ministros eran más diestros que otros. Esto quizá se debiera a la presión del tiempo, al cuidado observado o a la pericia. Independientemente de la técnica empleada, en todos los casos la decapitación se efectuaba con el individuo boca arriba, con un corte entre la tercera, cuarta o quinta vértebras cervicales. A continuación se detallan las técnicas empleadas en este procedimiento.

La primera corresponde a la desarticulación de la columna cervical por medio de un instrumento de borde muy fino, con el cual se hacían cortes suaves y repetitivos. Si se considera el ancho de las huellas, es posible suponer que se emplearon tanto herramientas de obsidiana como de pedernal, aspecto que será precisado en un futuro a partir del análisis de microscopía electrónica de barrido. El sacerdote habría colocado el cadáver boca arriba, cortado la piel y seccionado los músculos del cuello. Es muy probable que la tráquea hubiese sido separada antes de realizar los cortes, lo cual habría asfixiado al individuo. La razón de este procedimiento era localizar el disco intervertebral, de consistencia mucho más suave que el hueso, para seccionarlo. Las huellas en los cuerpos vertebrales pueden considerarse accidentales, originadas cuando se intentaba ubicar la articula-

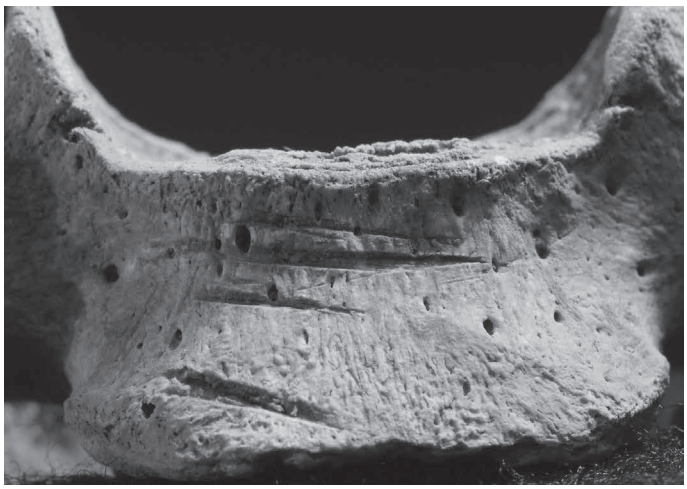


Figura 5. Cortes repetitivos en el cuerpo vertebral realizados con un instrumento cortante de borde fino. Individuo adulto, de sexo masculino, procedente del relleno constructivo. Fotografía de Jesús López.



Figura 6. Golpes cortocontundentes en el cuerpo de la vértebra. Individuo adulto, de sexo masculino, procedente de la Ofrenda 82. Fotografía de Jesús López.

ción cartilaginosa con la visibilidad obstruida por la sangre y los tejidos blandos. El siguiente paso sería seccionar las cápsulas sinoviales de las carillas articulares y las apófisis espinosas.[19] La separación de la cabeza concluía al cortar las estructuras blandas de la parte posterior del cuello (figura 5).

La segunda técnica corresponde a la desarticulación mediante golpes cortocontundentes, probablemente propinados con una suerte de hacha. Como en la técnica descrita anteriormente, el sacerdote asestaría el golpe en dirección anteroposterior, con el individuo recostado boca arriba.[20] Es muy posible que hubiese retirado tejidos blandos, incluida la tráquea, para tratar de distinguir entre el disco y el hueso. De acuerdo con la evidencia, el encargado del ritual habría asestado entre uno y cuatro golpes para seccionar el cartílago. Habría completado la maniobra separando las carillas articulares y las apófisis espinosas, utilizando un instrumento de menor dimensión, tal y como lo confirman las huellas de corte. Finalmente, la cabeza debía separarse del cuerpo cortando el resto de los tejidos blandos de la parte posterior (figura 6).

Una tercera técnica fue documentada gracias a las huellas encontradas en dos cráneos procedentes de la Ofrenda 60, como si se pudiera adivinar la mano de un mismo sacerdote. La desarticulación fue lateral y el corte penetró direc-

[19] Gracias al auspicio de Joaquín Reyes Téllez y Simón González de la Facultad de Medicina de la UNAM, fue posible registrar este procedimiento en la obtención de las colecciones de referencia durante 2001.

[20] Dos casos procedentes de la Ofrenda 98 documentan que este procedimiento se realizó con el individuo boca arriba, pero el golpe fue asestado lateralmente.



Figura 7. Cortes finos realizados lateralmente para cortar la cápsula sinovial. Individuo adulto, de sexo masculino, procedente de la Ofrenda 60. Fotografía de Jesús López.

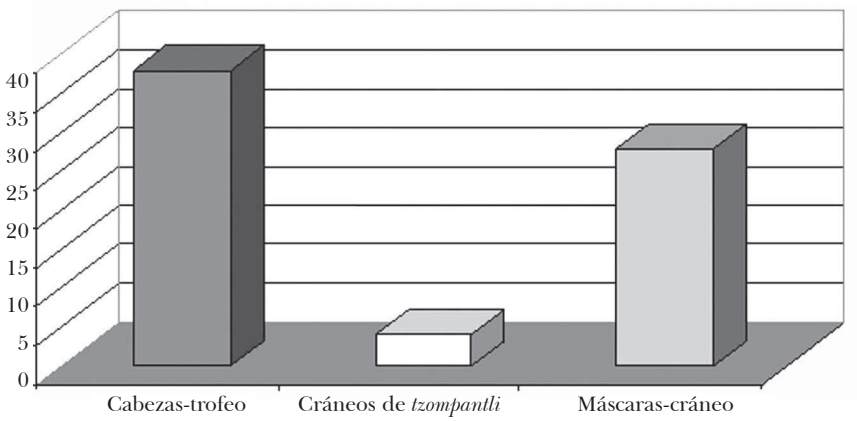


Figura 8. Distribución de la colección procedente de las ofrendas, por tipo de objeto.

tamente la cápsula sinovial que conforman las carillas articulares. Al tratar de realizar esta maniobra, quedaron grabados numerosos cortes accidentales. Al concretar su separación, se procedió a cercenar el disco intervertebral y las apófisis espinosas. Esta técnica es quizá más complicada por el tamaño de la articulación y la escasa visibilidad que provoca la presencia de tejidos blandos (figura 7).

Sin que importe una u otra técnica, la decapitación era el primer paso de un tratamiento mortuorio que culminaría al producir una cabeza-trofeo, un cráneo para el *tzompantli* o una máscara-cráneo (figura 8).

Mediante el análisis tafonómico y el registro de huellas de corte, basadas en la metodología propuesta por Pijoan Aguadé (1997), fue posible definir la secuencia general en la preparación de los cráneos. Las modificaciones culturales encontradas en los restos óseos fueron registradas en cédulas gráficas. Esto permitió establecer patrones y reconstruir procesos, pues debe recordarse que las huellas se producen de manera accidental en el hueso, cuando éste se usa como superficie de apoyo (Botella *et al.* 2000: 29).

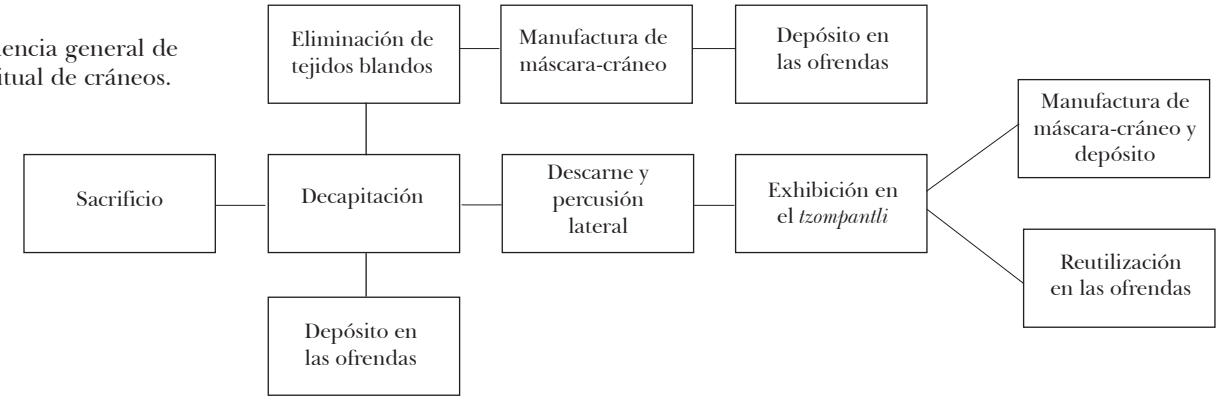


Figura 9. Secuencia general de preparación ritual de cráneos.

De acuerdo con la información de las fuentes históricas y la presencia de patrones en la selección de individuos, es factible que todos los individuos de esta muestra fueran sacrificados. Es posible que se les haya extraído el corazón, degollado o matado de una forma imposible de corroborar por la ausencia del esqueleto poscraneal. El individuo habría sido decapitado mediante cualesquiera de las técnicas mencionadas. Una primera posibilidad es que la cabeza desarticulada, pero aún con tejidos blandos, formara parte de una ofrenda de consagración del edificio, en cuyo caso la llamaremos *cabeza-trofeo*.[21] Adicionalmente, una gran cantidad de cráneos fue descarnada para obtener un aspecto esqueletizado, lo cual serviría para producir *máscaras-cráneo* o para llevarlos al *tzompantli*. Estos últimos fueron reutilizados después de su exhibición, como se detallará más adelante. A continuación se resume la secuencia de preparación de los cráneos (figura 9).

Determinar la secuencia permite establecer que los individuos que formaban parte de una misma ofrenda, en la que se registraron las tres variantes de preparación de cráneos, murieron en fechas distintas y no durante el mismo rito, como pudiera pensarse.[22] Esto último se infiere por las marcas dejadas sobre el hueso, pero sobre todo, por los tiempos de exhibición, la descomposición de los tejidos blandos y la reutilización. A continuación se exponen las tres variantes de cráneos en las ofrendas.

Cabezas-trofeo

El depósito de cabezas para consagrar las edificaciones ha sido documentado desde épocas muy tempranas en Mesoamérica (Moser 1973; Nájera C. 1987). Como eran

[21] Con excepción de un cráneo de la ofrenda 24, el cual fue descarnado, conserva dos vértebras cervicales y fue localizado en la proximidad de una máscara-cráneo. Este depósito se encuentra emplazado en la mitad norte dedicada a Tláloc.

[22] Es factible que esto implique la coexistencia de diferentes poblaciones en una misma ofrenda, como se trata de corroborar en el análisis de genética de poblaciones realizado por Diana Bustos.



Figura 10. Ofrenda de una cabeza-trofeo, durante la consagración de un templo (*Códice Borgía* 1993: 4).

sepultadas poco tiempo después de la decapitación, conservaban tejidos blandos (figura 10), como lo demuestra la presencia de vértebras cervicales en conexión anatómica y la ausencia de huellas de descarne. Las vértebras recuperadas de los contextos arqueológicos del Templo Mayor mantenían una conexión anatómica estricta o suelta, aunque en algunos casos estaban muy desplazadas, pues la descomposición ocurrió en espacios vacíos, donde la degradación de otros materiales orgánicos ocasionó grandes movimientos.

No fue posible observar huellas de corte en todos los individuos, pues el estado de conservación no lo permitió. En aquellos que sí las conservaron, la decapitación se efectuó desarticulando entre C3-C4, C4-C5 o C5-C6, es decir, por debajo de la mandíbula.[23] Por sus características y situación anatómica, es sencillo practicarla en este rango de vértebras. Contrasta la presencia de dos vértebras torácicas en un individuo de la Ofrenda 98 (Olmo 1999: 218). Estos elementos quizá fueron colocados ya esqueletizados, pero esto no se pudo corroborar, pues están en mal estado de conservación y no hay un registro de las conexiones anatómicas.

Después de colocar el contenido de las ofrendas, los sacerdotes habrían depositado los cráneos-trofeo. El depósito era sellado, con lo que se daría por concluido el ritual.

Cráneos de tzompantli

La famosa empalizada que tanto llamó la atención de conquistadores y frailes, exhibía gran número de cráneos descarnados (figura 11). Aunque suele pensarse que los individuos que conformaban el *tzompantli* eran hombres capturados en la guerra (Gon-

[23] Únicamente se registraron un par de casos en el que la decapitación se llevó a cabo entre C6 y C7.

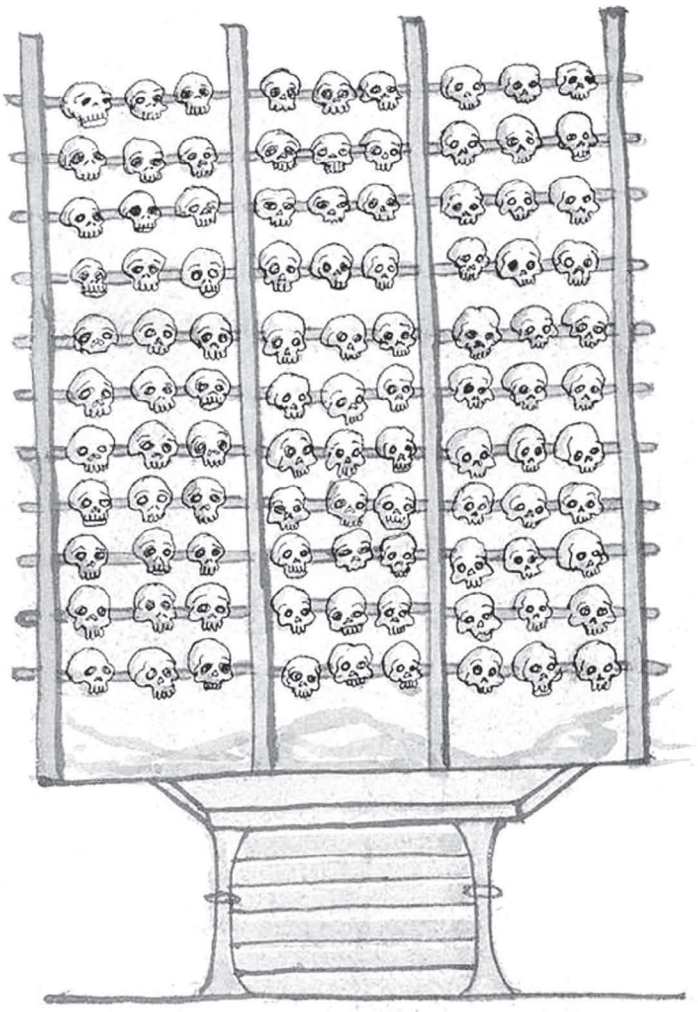


Figura 11. *Tzompantli* de Tenochtitlan (Durán 1995, II: lám. 5).

zález Torres 1985: 257), la muestra incluye individuos del sexo femenino. La presencia de mujeres en el *tzompantli* fue documentada recientemente en Zultepec, Tlaxcala, en el que fueron exhibidos los cráneos de una indígena y tres españolas (Botella y Alemán 2004: 178). De acuerdo con Christian Duverger (1993: 167-171), la empalizada de cráneos se encontraba, visualmente hablando, al alcance de la población; de ahí su carácter intimidatorio. Este autor nota algo muy interesante: la palabra *tzompantli* significa "lugar donde están alineados los cabellos". Recordemos que la coronilla era un lugar vulnerable, por lo que las madres debían cuidar que nadie cruzara por encima de la cabeza de sus hijos y dañase así su *tonalli*. El cabello era considerado como la capa protectora de la cabeza y un elemento cargado de *tonalli* (López Austin 1996, I: 232). Esto se relaciona estrechamente con el cautivo de guerra que era asido de los cabellos como señal de que se le había apresado, de una manera simbólica y literal, comenzando así

el principio del fin. La salida del *tonalli* tenía consecuencias fatales, ya que, como afirma López Austin (1996, I: 358-360) a partir del vocabulario de Molina, la traducción de la palabra agonizar, *atlaza*, es "arrojar la mollera". Por ahí podía salirse la entidad anímica si era cortado el cabello.

La presencia de cuatro cráneos de *tzompantli* en las ofrendas del Templo Mayor[24] comprueba que se reutilizaban y que incluso eran exhibidos individuos del sexo femenino.[25] Además, tres cráneos de *tzompantli* encontrados en el relleno constructivo asociado al edificio fueron de gran provecho para determinar la secuencia general de preparación de estos elementos, la cual se describe a continuación.

A pesar de que no se conservaron las vértebras cervicales, las cuales se desarticularon durante su exhibición,[26] se infiere que los individuos fueron decapitados en estado cadavérico, aunque se desconoce la técnica utilizada. El tratamiento que recibió el cráneo mientras poseía tejidos blandos y su exhibición en la empalizada de cráneos permite argumentar lo anterior.

Después de separar de la cabeza, ésta era desollada y descarnada. Para quitar la piel, los sacerdotes hacían un corte longitudinal en sentido anteroposterior. Si bien es un hecho conocido que el desollamiento era parte fundamental de la veintena de *tlacaxipehualiztli*, éste se realizaba en otras celebraciones, pues era un paso obligado para descarnar a los individuos. Los sitios en los que la piel se encuentra muy pegada al hueso, son aquellos donde suelen concentrarse las huellas de esta práctica (Botella *et al.* 2000: 34-41).

Para obtener el aspecto esqueletizado era preciso retirar la piel, el cartílago nasal, los globos oculares, las orejas y descarnar el cráneo. Este último procedimiento ocasionaba muchas huellas de corte, pues suprime las masas musculares de las capas superficiales, medias y profundas. Los músculos no están completamente adheridos al hueso, solamente se anclan a ellos en sus extremos, o bien, en otros músculos, cartílagos o articulaciones. La inserción puede ser de tipo tendinosa y penetrar el periostio. Otra posibilidad es que se unan al hueso por medio de prominencias óseas (Sarmiento Ramos y Sierra Robles 2002: 77-79). Por esta razón, las huellas tienden a concentrarse en los sitios de inserción. Es posible encontrar marcas en lugares donde no se inserta el músculo, especialmente cuando se emplea el hueso como una superficie de apoyo para cortar. Las huellas al descarnar se caracterizan por ser múltiples, en una misma dirección y la incisión más profunda es donde inicia el corte (Botella *et al.* 2000: 57).

En un cráneo procedente del relleno constructivo se documentó que había sido expuesto al fuego indirectamente. Es probable que al hervirlo se facilitara

[24] Estos fueron encontrados en las ofrendas 11, 20, 22 y 107.
[25] Depositado en la Ofrenda 22.
[26] Los cráneos que fueron depositados en las ofrendas conservan la mandíbula, en tanto que los recuperados del relleno constructivo no la preservan.

descarnarlo y vaciar la masa encefálica, como se realiza en los anfiteatros para obtener colecciones de referencia.[27] Una práctica de esta naturaleza podría asociarse con la antropofagia, pero en este caso no hay elementos suficientes para corroborarlo.

El siguiente paso era realizar dos orificios laterales, que servían para atravesar el madero donde eran exhibidos. La perforación lateral de los cráneos denota un conocimiento anatómico muy especializado, sobre todo si se consideran las características biomecánicas de este segmento anatómico. La perforación se hacía mediante fractura por percusión, pero la forma y resistencia del cráneo complicaban la maniobra. Recordemos que el hueso se comporta de manera parecida poco antes y poco después de la muerte (Botella *et al.* 2000: 81-85), por lo que un golpe contuso o cortocontundente con un instrumento romo o de grandes dimensiones ocasionaría una fractura no deseada: irradiada, con hundimiento o concéntrica (Edwin Crespo, comunicación personal, abril de 2005). Para controlar la línea de fractura, los sacerdotes aplicaban un golpe puntual con un buril o punzón de piedra, lo cual concuerda con lo reportado para Tlatelolco (Pijoan Aguadé *et al.* 1989). Una vez perforado el cráneo, se percutían los bordes hasta obtener la forma deseada, golpes que ocasionan pequeños hundimientos característicos del trabajo en hueso fresco.

Los cráneos se depositaron en el *tzompantli* y, tiempo después, habrían sido retirados, quizá por la desarticulación debida a la descomposición. El siguiente paso era la reutilización, ya sea depositándolos en las ofrendas o manufacturando con ellos otros artefactos.

Máscaras-cráneo

Con este nombre se conocen los cráneos que fueron modificados con la finalidad de separar y decorar su porción facial. En sentido estricto, no se trata de máscaras, ya que suelen presentar las órbitas y la fosa nasal cubiertas, por lo que era imposible portarlas como tales. Si se considera la presencia de orificios de suspensión, cabría la posibilidad de que fueran exhibidas, pues Benavente o Motolinía (1971: 74) narran que las cabezas de los cautivos de guerra eran desolladas y "secábanlas para las guardar". También pudieron ser portadas por los sacerdotes, aunque carecemos de testimonios precisos que permitan corroborarlo.[28]

[27] Gracias al apoyo de Joaquín Reyes Téllez y Simón González, de la Facultad de Medicina de la UNAM, fue posible registrar este procedimiento en la obtención de las colecciones de referencia durante 2001.

[28] Durán (1995, I: 370-371) afirma que, durante el funeral de Tízoc, un sacerdote que representaba al Señor del Inframundo portaba caras con ojos de espejo en las articulaciones y el vientre. Desafortunadamente, no especifica el material con que estaban hechas.



Figura 12. Máscara-cráneo con perforación lateral, procedente de la Ofrenda 6. Fotografía de Michel Zabé.

Las máscaras se elaboraban con un cráneo recién decapitado o a partir de uno que procedía del *tzompantli*. En la colección hay cuatro máscaras-cráneo que no presentan la perforación circular típica de los cráneos del *tzompantli*;[29] en cambio, fueron cortadas o tienen percusión linear. Dos de estas máscaras corresponden a infantes de cuatro y seis años, lo que implica que sus pequeños cráneos no tuvieron cabida en el *tzompantli*. Después de la decapitación eran desollados y descarnados. En el caso de los adultos, la parte posterior fue suprimida mediante corte por desgaste y percusión lineal, en tanto que en el de los niños presenta desarticulación del frontal y percusión lineal.

El resto de las máscaras-cráneo tiene parte del orificio lateral típico de los cráneos que proceden del *tzompantli* (misma dimensión y tratamiento mortuorio). Es factible que procedieran de la empalizada de cráneos, así lo sugiere el orificio semicircular, además de que se observan fracturas en los dientes, vinculadas al intemperismo, y algunos accidentes asociados a fracturas por torsión, ocasionadas quizá por la pérdida de plasticidad del hueso (figura 12).

En cualquier caso, la preparación de máscaras-cráneo implicaba decapitar, desollar y descarnar. Para esto último se empleaban instrumentos líticos de borde fino. También se registraron casos de percusión para suprimir el ligamento estilomandibular y las inserciones del pterigoideo medial de la base del cráneo.

La supresión de la parte posterior del cráneo se realizaba por medio de percusión, corte por desgaste y desarticulación. Esta última se asocia a infantes y subadultos, cuyas suturas aún son endebles. Como puntualizan Miguel Botella y sus colaboradores (2000: 69), el objetivo de un corte es cercenar el hueso en sí mismo y no los tejidos blandos, por lo tanto, es frecuente encontrar estrías finas paralelas, rebabas de hueso, y que se finalice la fractura por torsión (características que presenta la colección de estudio). La hidratación del hueso podría facilitar el corte, aspecto de gran utilidad, si antes se había exhibido en el *tzompantli* (Botella *et al.* 2000: 71-73).

En 2001 se reprodujo en laboratorio el corte por desgaste de un fragmento de frontal aislado. Esto fue realizado en el anfiteatro de la Facultad de Medicina de la UNAM, gracias a la generosa colaboración de Joaquín Reyes-Téllez y Simón González Reyna. Para esto se emplearon tres lascas de pedernal con filo vivo,[30] ya que la obsidiana es demasiado suave para cortar hueso, aunque es efectiva para suprimir tejidos blandos. Se hizo una incisión y, debido a la forma curva del cráneo, el filo resbalaba dejando huellas paralelas al corte. Conforme el surco

[29] Éstos proceden de las ofrendas 11, 15, 22 y 24. Corresponden a dos adultos y a dos infantes.
[30] El material lítico empleado fue elaborado de manera experimental por Felipe Bate.

se hacía más profundo, se conseguía mayor control en el corte. Las lascas se desgastaron completamente y los pequeños fragmentos desprendidos, aunados a la acción de cortar, pulieron el borde. Después de dos horas, prácticamente se había conseguido seccionar el hueso en dos. La maniobra se terminó por torsión, lo que dejó rebabas y levantó pequeñas láminas de la tabla interna. Todos estos rasgos están presentes en la colección de estudio. Para cortar la base del cráneo los sacerdotes realizaron tanto cortes como percusión, en algunos casos sin controlar adecuadamente las líneas de fractura. A partir del análisis de microscopía electrónica de barrido, y empleando la metodología propuesta por Velázquez (2007), las huellas de corte obtenidas en la fase experimental serán contrastadas con la muestra arqueológica.

Muchas de las máscaras-cráneo presentan evidencia de raspado en la tabla externa. Estas huellas se producen cuando se elimina el periostio (cubierta membranosa del cráneo) para dar un acabado liso a la superficie y es posible identificarlas fácilmente, pues son estrías numerosas e irregulares, en diversas direcciones (Botella *et al.* 2000: 63).

La mayoría de las máscaras-cráneo tienen perforaciones. Éstas son de dos tipos: las decorativas y las que simulan una articulación. Las primeras se asocian a la parte superior del hueso frontal. Con gran seguridad servían para colocar cabello crespo, atributo de las deidades asociadas a la muerte; por tal motivo, Leonardo López Luján (1993: 252) las asocia con la representación del dios Mictlantecuhtli. Recuérdese que en el *Códice Borgia* (1993) aparece esta deidad descarnada, con cabello crespo y portando cuchillos tanto en la nariz como en la boca, como sucede con algunas máscaras recuperadas en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan (figuras 13 y 14). Esta interpretación es consecuente con el nivel que ocupan las máscaras-cráneo en las ofrendas,[31] ya que se han encontrado a la misma profundidad que las efigies de dioses como Xiuhtecuhtli, Quetzalcóatl y Tláloc (López Luján 1993: 252; Olmo 1999: 105; Velázquez 2000: 105-11). También aparecen asociadas a cartílagos rostrales de pez sierra que simbolizan la tierra (López Luján 1993: 252, 323-339). Otro tipo de perforaciones se localiza en la mandíbula y en el arco cigomático o en la superficie articular temporomandibular, lo cual habría permitido simular la articulación de cráneo y mandíbula. Esto indicaría que fueron suspendidas y exhibidas, pues en las ofrendas no serían necesarios los amarres y, simplemente, se articularían en una posición estable.

Es importante mencionar que dos casos (ofrendas 11 y 15) documentan la manipulación de restos esqueletizados. Se trata de dos máscaras-cráneo, cada una de ellas conformada por dos individuos. Esto ya lo habían notado previamente Pijoan Aguadé y sus colaboradores (2001: 510) en las máscaras recuperadas por

[31] La mayoría de estas ofrendas pertenecen al Complejo A de la taxonomía propuesta por López Luján (1993: 252, 323-339).



Figura 13. Máscara-cráneo con cuchillos en la cavidad nasal y oral, procedente de la Ofrenda 6. Fotografía de Michel Zabé.



Figura 14. Mictlantecuhtli, Señor del Inframundo (*Códice Borgia* 1993: 23).

Eduardo Contreras y Jorge Angulo en 1966. De vuelta a nuestra muestra de estudio, la máscara de la Ofrenda 15 presenta la careta de un infante de entre 9 y 10 años y la mandíbula de un adulto masculino. Ésta fue recortada para que tuviera las mismas dimensiones que la careta. En cambio, la máscara de la Ofrenda 11 se compone de una careta infantil (de ocho años, aproximadamente) y la mandíbula de un adulto de sexo femenino. Ésta es tan grácil que no fue necesario recortarla. Creemos que su selección refleja la existencia de huesos almacenados, los cuales podrían utilizarse para otras ceremonias.

Conclusiones

Los restos humanos encontrados en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan son evidencia indirecta del sacrificio humano que se llevaba a cabo en el edificio, al tiempo que reflejan la complejidad de los tratamientos mortuorios y la presencia de una clase sacerdotal especializada en trabajar con cadáveres.

Si se cuenta el número de infantes sacrificados, los individuos decapitados, los restos secundarios en rellenos constructivos y los cráneos asociados a la plaza donde desplantaba el edificio, los restos suman aproximadamente 150 individuos, extraídos de todas las etapas constructivas exploradas.[32] Esto contrasta con las exorbitantes cifras recabadas por frailes y conquistadores. Para el funeral de Ahuítzotl, Durán (1995, I: 452) relata el sacrificio de 200 esclavos, cifra que supera el total de restos asociados al Templo Mayor de Tenochtitlan.

La selección de la cabeza como el don que fue depositado en las ofrendas del "Cu de Huichilobos" no fue un acto aleatorio, sino un patrón que obede-

[32] Esta cifra incluye los restos recuperados antes de la conformación del Proyecto Templo Mayor, pero no consideran materiales procedentes de otras exploraciones, como de la Casa del Marqués del Apartado o de la Catedral Metropolitana.

ció a razones diversas, entre ellas la concepción del cuerpo humano. La cabeza piensa, sabe, mira, huele, es el lugar donde se concentran nuestros sentidos: es la que se hace famosa (López Austin 1996, I: 182-185). En ella están los rasgos distintivos de cada persona, las características fenotípicas que nos distinguen de los demás y que, tras la descomposición de los tejidos blandos, paradójicamente, se transforman en una homogeneidad. De acuerdo con las antiguas concepciones nahuas, en el cuerpo se asentaban tres entidades anímicas: el *tonalli*, el *teyolía* y el *ihíyotl*; la cabeza albergaba a la primera y era considerada como la fuerza que daba calor, valor, vigor y que permitía el crecimiento. Se asentaba en la cabeza del niño el día en que se realizaba el baño ritual y su ausencia ocasionaba enfermedad y muerte.

Cada segmento corporal era equiparado con una parte del universo y, a su vez, con algún integrante de la familia nuclear. Esto queda evidenciado en uno de los nombres con que se identificaba el *tonalli*: *ilhuícatl* o cielo (López Austin 1996, I: 223-251, 430). Esta entidad anímica se disgregaba al ocurrir la muerte. En este sentido, el sacrificio y las ulteriores prácticas mortuorias que se hacían en las cabezas deben verse en términos de la comunión con un cuerpo lleno de fuerza vital o, como menciona González Torres (1985: 137), un último paso para extraer tal fuerza y transferir el *tonalli*.

A partir del análisis de los cráneos en contexto de ofrenda, la decapitación debe ser entendida como un tratamiento post mórtem o peri mórtem, sin que esto implique que se trata de la causa directa de la muerte. La tecnología lítica, la constitución de esta región anatómica y las huellas encontradas en los restos óseos son indicadores que permiten sustentarlo.

A partir del análisis de fuentes históricas, López Luján (1993: 95, 282) concluye que el decapitado se vincula al alimento de la tierra, la guerra, el sacrificio, las ceremonias de consagración, la representación del Señor del Inframundo y a ciertas fiestas calendáricas, especialmente la celebrada durante la veintenade *tlacaxipehualiztli*. Michel Graulich y Elizabeth Baquedano (1993: 167-174) señalan, además, que la decapitación se asocia a las cabezas-trofeo, al juego de pelota y al murciélago. Estos autores consideran que hay un vínculo insoslayable de la decapitación con las fiestas calendáricas, que nos remiten a la sucesión de las estaciones seca y lluviosa que se festejaban durante las veintenas *etzacualiztli*, *huey tecuílhuitl*, *ochpaniztli*, *quecholli* e *izcalli*. No obstante, en esta interpretación utilizan decapitar y degollar como sinónimos, sentido que debería ser precisado.

Destaca el orden con el que fueron sepultados los cráneos en el edificio. Los depósitos con mayor cantidad de individuos y tratamientos mortuorios complejos se asocian al eje central del edificio (ofrendas 11, 13, 17 y 20).Veinte de los 38 cráneos-trofeo se encuentran en estas cuatro ofrendas. Además, estos depósitos

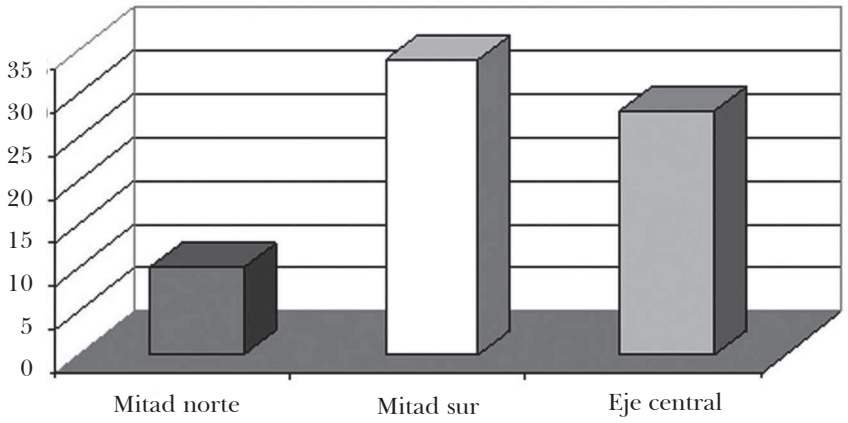


Figura 15. Distribución espacial de los individuos respecto del simbolismo del Templo Mayor.

concentran 11 máscaras-cráneo y tres cráneos de *tzompantli*.[33] De todas destaca la Ofrenda 20, en la que fueron depositados 12 individuos, que representan los tres tipos de modificación cultural.

En cuanto a las ofrendas dedicadas al dios de la lluvia y al numen guerrero, fue posible detectar patrones muy claros. Siete ofrendas con individuos decapitados fueron dedicadas a Tláloc, mientras que 11 lo fueron a Huitzilopochtli (figura 15).[34]

Los depósitos emplazados del lado de Huitzilopochtli concentran a la mayoría de los individuos decapitados, lo cual es consecuente con el carácter bélico de la deidad. No obstante, destaca la ausencia de cráneos de *tzompantli* asociados a este dios.

En la mitad dedicada a Tláloc sólo fueron encontrados 10 individuos decapitados, pues a este dios se le consagraban infantes, cuyos restos óseos no fueron modificados. El patrón de depósito de los decapitados en la mitad dedicada al dios de la lluvia es diferente, pues las ofrendas suelen tener entre uno y dos individuos, número que contrasta con los 12 encontrados en la Ofrenda 20 (eje central) y con los ocho de la Ofrenda 98, dedicada a Huitzilopochtli.

En las ofrendas también fueron detectados patrones espaciales de colocación. Las máscaras-cráneo suelen encontrarse en el mismo nivel que las efigies de algunas deidades, así como algunos elementos que simbolizan el nivel terrestre (cartílago rostral de pez sierra y cráneos de cocodrilos). Estos elementos suelen asociarse a numerosos objetos de concha. Por su parte, los cráneos de *tzompantli* con frecuencia aparecen aislados y no conservan un lugar fijo en los depósitos. En cambio, los cráneos-trofeos aparecen en la parte superior de los depósitos. Con

[33] El cuarto cráneo de *tzompantli*, si bien se ubica emplazado del lado de Tláloc, fue localizado en la plaza que se encontraba frente al Templo Mayor.
[34] Recordemos que, en el presente estudio, se analizaron siete ofrendas dedicadas a Huitzilopochtli, pero fueron localizadas cuatro más en las excavaciones previas al comienzo del Proyecto Templo Mayor.

ellos, el sacerdote se disponía a sepultar la ofrenda para continuar con el funcionamiento del edificio.

La decapitación no es una práctica exclusiva de los mexicas, pues es bien conocida su amplia distribución en el tiempo y el espacio mesoamericanos. No obstante, en el "Cu de Huichilobos" se diversificó de tal modo que alcanzó una complejidad y un orden no observados en otros sitios.

Bibliografía

Bass, William
1971 *Human Osteology: A Laboratory and Field Manual of the Human Skeleton*, Columbia, Missouri Archaeological Society.

Becker, Marshall Joseph
1988 "Caches as Burials; Burials as Caches: the Meaning of Ritual Deposits among the Classic Period Lowland Maya", en Nicholas Saunders y Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology I*, Oxford, Archaeopress (bar International Series, 421), pp. 117-139.

Benavente o Motolinía, fray Toribio
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, unam-iih.

Botella, Miguel, Inmaculada Alemán y Sylvia Jiménez
2000 *Los huesos humanos. Manipulaciones y alteraciones*, Barcelona, Bellaterra.

Botella, Miguel e Inmaculada Alemán
2004 "El tzompantli de Zultepec, Tlaxcala", en Carmen María Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, inah, pp. 173-184.

Brito, Leticia
1999 *El deterioro de los restos óseos humanos y su relación con el tiempo de enterramiento*, México, inah.

Bustos, Diana
2005 "Análisis de restos óseos localizados en rellenos constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan. Consideraciones sobre su osteobiografía y transformación en objetos rituales", ponencia presentada en el XIII Coloquio Internacional de Antropología Física "Juan Comas", Campeche, 11 de noviembre.

Carrasco, Davíd
1999 *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press.

Chávez Balderas, Ximena
2007 "Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlan", informe mecanuscrito, México, Museo del Templo Mayor-Famsi 05054.

Chávez Balderas, Ximena, Osiris Quezada y José María García
2005a "El sacrificio de un niño en honor a Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, vol. 13, núm. 75, p. 12.

_____, Osiris Quezada, José María García y Leonardo López Luján
2005b "El sacrificio de un niño en honor a Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlan", ponencia presentada en el XIII Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas, Campeche, 11 de noviembre.

_____, y Grégory Pereira
2007 "Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan y la Pirámide de la Luna de Teotihuacan: estudio comparativo", ponencia presentada en el XIV Coloquio Internacional de Antropología Física Juan Comas, San Cristóbal de las Casas, 16 de noviembre.

Clascá, Francisco, Ramón Bover, José Antonio Burón, Alejandro Castro y Ángeles Díaz
2002 *Anatomía seccional. Atlas de esquemas axiales*, Madrid, Masson.

Códice Borgia
1993 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, adv/fce.

Coe, William
1965 "Caches and Offertory Practices of the Maya Lowlands", en Robert Wauchope (ed.) *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, Austin, University of Texas Press, pp. 463-468.

Contreras, Eduardo
1990 "Una ofrenda en los restos del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México*, México, inah, pp. 403-414.

Durán, fray Diego de
1995 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., Rosa Camelo y José Rubén Romero (eds.), México, Conaculta.

Duverger, Christian
1993 *La flor letal: economía del sacrificio azteca*, México, fce.

Efremov, Ivan
1940 "Taphonomy: a New Branch of Paleontology", *Pan-American Geology*, vol. 74, pp. 81-93.

Estrada Balmori, Elma
1990 "Ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México*, México, inah, pp. 369-383.

Fernández-Villacañas, Migue Ángel y Matilde Moreno Casales
2002 "Estudio anatómico-funcional de la cabeza y del tronco", en Manual Guillén del Castillo y Daniel Linares (eds.), *Bases biológicas y fisiológicas del movimiento humano*, Madrid, Médica Panamericana, pp. 81-117.

García Cook, Ángel y Raúl Arana
1978 *Rescate arqueológico del monolito Coyolxauhqui*, México, inah.

Gastaldo, R.A, C.E. Savrda y R.D. Lewis
2006 *Deciphering Earth History: A Laboratory Manual with Internet Exercises*, Raleigh, Contemporary.

Gifford, Diane
1982 "Taphonomy and Paleoecology: A Critical Reviews of Archaeology's Sister Disciplines", en Michael Schiffer (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, Nueva York, Academic Press, pp. 465-538.

González Torres, Yolotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, inah/fce.

Graulich, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Graulich, Michel y Elizabeth Baquedano
1993 "Decapitation Among the Aztecs: Mythology, Agriculture and Politics, and Hunting", *ecn*, vol. 23, pp. 163-178.

Haglund, William y Marcella Sorg
1997 "Method and Theory of Forensic Taphonomy Research", en William Haglund y Marcella Sorg (eds.), *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains,* Boca Ratón, CRC Press.

Hernández Pons, Elsa y Carlos Navarrete
1997 "Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del centro ceremonial de México Tenochtitlan", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (eds.), *De hombres y dioses*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán, pp. 59-108.

Kanjou, Youssef
2001 "El tratamiento post mórtem del cráneo en Mesoamérica y Medio Oriente", en Enrique Serrano y María Villanueva (eds.), *Estudios de Antropología Biológica*, vol. X, México, unam/inah/amab, pp. 473-482.

Lagunas, Zaíd y Carlos Serrano
1972 "Decapitación y desmembramiento corporales en Teopanzolco, Morelos", en Jaime Litvak y Noemí Castillo (eds.), *Religión en Mesoamérica*, México, sma, pp. 429-434.

Logan, Bari M., Patricia A. Reynolds y Ralph Hutchings
2004 *McMinn's Color Atlas of Head and Neck Anatomy*, Londres, Mosby/Elsevier Science.

López Austin, Alfredo
1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM-IIA.

López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
2005 *La Casa de las Águilas*, 2 vols., México, FCE/INAH/Harvard University.

Matos Moctezuma, Eduardo
1986 *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP.
1987 "Symbolism of the Templo Mayor", en Elizabeth Hill Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 185-209.
1988 *The Great Temple of the Aztecs: Treasures of Tenochtitlan*, Londres, Thames and Hudson.

Micozzi, Marc
1991 *Post mórtem Change in Human and Animal Remains. A Systematc Approach*, Springfield, Charles Thomas.

Morin, Edgar
1974 *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairos.

Moser, Christopher L.
1973 *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

Nagao, Debra
1985 *Mexica Buried Offerings: Historical and Contextual Analysis*, Oxford, Archaeopress (BAR International Series).

Nájera C., Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, México, UNAM-IIF.

Nicholson, R.A.
1996 "Bone Degradation, Burial Medium and Species Representation: Debunking the Myths, and Experiment-based Approach", *Journal of Archaeological Science*, vol. 23, pp. 513-533.

Olmo, Laura del
1999 *Análisis de la ofrenda 98 del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.

Peña, Rosa María
1978 "Análisis de los restos humanos en las ofrendas a Coyolxauhqui", *Antropología e Historia*, vol. 24, pp. 39-51.

Pijoan Aguadé, Carmen María
1997 *Evidencias de sacrificio humano y canibalismo en restos óseos. El caso del Entierro número 14 de Tlatelolco, D.F.*, México, UNAM-FFyL, tesis doctoral.

_____, Josefina Bautista y David Volcanes
2001 "Análisis tafonómico de cuatro máscaras cráneo procedentes del Recinto Sagrado de México Tenochtitlan", en Enrique Serrano y María Villanueva (eds.), *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 10, México, UNAM/INAH/AMAB, pp. 503-518.

Pijoan Aguadé, Carmen María, Alejandro Pastrana y Consuelo Maquívar
1989 "El tzompantli de Tlatelolco una evidencia de sacrificio humano", en Carlos Serrano y María Elena Salas (eds.), *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 4, México, UNAM/INAH/AMAB, pp. 561-583.

_____, y Xabier Lizarraga Cruchaga
2004 "Tafonomía: una mirada minuciosa a los restos mortuorios", en Carmen María Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en restos óseos del México prehispánico*, México, INAH, pp. 13-34.

Rohen, Johannes W., Chihiro Yokochi y Elke Lütjen-Drecoll
2003 *Atlas de anatomía humana. Estudio fotográfico del cuerpo humano*, Madrid, Elsevier Science.

Román Berrelleza, Juan
1990 *El sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, INAH/GV/Asociación de Amigos del Templo Mayor.

_____, y Ximena Chávez Balderas
2006 "The Role of Children in the Ritual Practices of the Great Temple of Tenochtitlan and the Great Temple of Tlatelolco", en Traci Ardren y Scott Hutson (eds.), *The Social Experience of Childhood in Mesoamerica*, Boulder, University Press of Colorado, pp. 233-248.

Sahagún, fray Bernardino
1997 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.

Sarmiento Ramos, Lourdes y Ángela Sierra Robles
2002 "El aparato locomotor", en Manuel Guillén del Castillo y Daniel Linares Girela (eds.), *Bases biológicas y fisiológicas del movimiento humano*, Madrid, Médica Panamericana, pp. 67-80.

Thomas, Louis-Vincent.
1983 *Antropología de la muerte*, México, FCE.
1989 *El cadáver: de la biología a la antropología*, México, FCE

Ubelaker, Douglas
1978 *Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation*, Chicago, Aldine.

Velázquez, Adrián
2000 *El simbolismo de los objetos de concha encontrados en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
2007 *La producción especializada de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH (Colección científica, 519).

El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas

Juan Alberto Román Berrelleza

Introducción

¿Qué sucedía con los infantes en las sociedades del pasado? Su aparente "ausencia" en el registro arqueológico obedece a diversos hechos, entre los que se mencionan cuestiones tafonómicas, la complejidad y selectividad de las prácticas rituales, o bien que el investigador, tradicionalmente, no los ha considerado como un grupo relevante en la dinámica social. Como plantea Kathryn A. Kamp (2001: 1), al preguntarse "where all the children have gone?", son aparentemente invisibles por motivos de tipo metodológico. Es posible que algunos investigadores descarten a los infantes por ser poco trascendentes para la economía, las decisiones políticas o el culto religioso, porque el niño es visualizado como el ensayo de un adulto, que aprende y espera la oportunidad de alcanzar la madurez, para ser parte de la historia que se cuenta y se escribe. Las distintas categorías de edad, tanto las que usamos en nuestra propia sociedad, las que se emplean de manera analítica para definir rangos de edad en osteología o las que utilizan otras sociedades, pretéritas o contemporáneas, son construcciones sociales, de las cuales debemos estar conscientes para interpretar de manera adecuada el registro arqueológico. Hay que precisar, como denota Kamp (2001: 3), que aunque hay una relación con el aspecto biológico, éste no es determinante.

A veces es posible acercarnos de manera bastante precisa a la forma en que era conceptualizada la niñez y así revalorar su papel en la dinámica social. En casos muy afortunados se puede conjuntar la evidencia arqueológica, etnohistórica y osteológica, así como el empleo de novedosas técnicas bioquímicas y enfoques que tienen el propósito de explorar la aplicación de categorías analíticas provenientes del campo de la semiótica. Éstas son de gran utilidad en el estudio de las ofrendas que contenían individuos infantiles, excavadas en el marco del Proyecto Templo Mayor, en los edificios sagrados de Tenochtitlan y Tlatelolco y en la Catedral Metropolitana, sitios ubicados en la ciudad de México. Tales hallazgos, al ser interpretados desde estas perspectivas nos permiten corroborar con nuevos datos la importante participación de los niños en la comunicación que los mexicas intentaban establecer con el mundo divino.

La perspectiva analítica

Trataré de explicar qué entendemos por semiótica. Ferdinand de Saussure (1992: 42-43), considerado uno de los pioneros de esta disciplina, la definió visionariamente como "una ciencia que estudia la vida de los signos en el marco de la vida social; podría formar parte de la psicología social y, por consiguiente, de la psicología general; nosotros vamos a llamarla semiología […] Podría decirnos en qué consisten los signos, qué leyes los regulan". Por su parte, Peirce (1974: 21), otro de los grandes teóricos de esta disciplina, afirmó: "La lógica, en su sentido general, es, como creo haberlo demostrado, otro nombre de la semiótica, la doctrina cuasinecesaria, o formal, de los signos". Y, en un sentido más amplio, la conceptualiza como "la doctrina de la naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de cualquier clase posible de semiosis", donde este último término implica "una acción, una influencia que sea, o suponga, una cooperación de tres sujetos; como, por ejemplo, un signo, su objeto y su interpretante" (Peirce 1974: 21). Eco (2006: 31-34) nos aclara que una diferencia fundamental entre ambos autores parte de sus definiciones de signo. Para Saussure era una entidad que tenía dos caras: un significante y un significado, cuya relación como sistema se establece mediante el lenguaje; mientras que para Peirce un signo es algo que está en lugar de otra cosa, para alguien, en ciertos aspectos o capacidades. Eco (2006: 31-34) nos amplía el panorama cuando plantea que la definición de signo de Peirce no requiere "que éste se emita intencionalmente ni que se produzca artificialmente", de manera que "la triada de Peirce puede aplicarse también a fenómenos que no tienen emisor humano, aun cuando tengan un destinatario humano", es decir, aquí se incluyen los signos no verbales. E incluso propone "que se defina como signo todo lo que, a partir de una convención aceptada previamente, pueda entenderse como alguna cosa que está en lugar de otra" (Eco 2006: 31-34).

En este sentido se piensa que la semiótica, como ciencia que estudia esta clase de sistemas de signos, puede ser aplicada en el análisis de las ofrendas de niños descubiertas por el Proyecto Templo Mayor. Lo anterior conlleva, adicionalmente, el estudio de los comportamientos sociales, los mitos, los ritos y las creencias como elementos de un complejísimo sistema de significaciones que permitió la comunicación social; además es necesaria la sistematización y análisis de las expresiones ideológicas, los componentes económicos, políticos y sociales del grupo mexica, a los cuales pertenecieron todos estos elementos. De este modo planteamos que las ofrendas aquí analizadas constituyen un sistema semiótico ritual y de comunicación codificada, cuyas funciones y significados es posible interpretar mediante el estudio de sus contextos, entendidos como un conjunto articulado de signos no verbales.

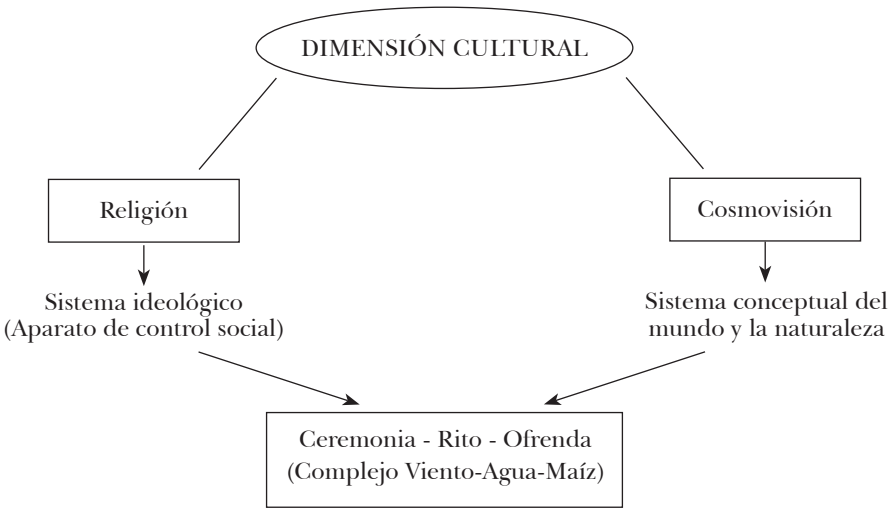


Figura 1. Esquema de la dimensión cultural de la que se desprende la producción simbólica de la sociedad mexica.

Partimos del planteamiento de que la materia de estudio (el contenido, la función y significado de las ofrendas de niños) tiene imbricaciones variadas y complejas, en las que apreciamos campos estrechamente vinculados e interdependientes. De manera que, al reconocer esta multidimensionalidad, resulta difícil separar conceptos e instituciones prehispánicas en las que confluyen e interactúan distintos aspectos, que a veces se nos antojan inseparables. Tal es el caso de la dimensión cultural[1] en la que se inserta parte de la producción simbólica del grupo mexica. Entendemos que una dimensión de esta naturaleza no surge ni se desenvuelve de manera aislada del todo social, sino, por el contrario, la vinculación es tan estrecha que no se alcanzan a definir límites precisos de hasta dónde es cultural y desde dónde es otra cosa. En las sociedades con características estatales, por lo regular se observa un aparato ideológico encargado de crear distintas formas de sumisión, cuya función última es preservar la supremacía de la clase dominante sobre las clases explotadas (Erdheim 1980). En el seno de la sociedad mexica, este aparato estaba representado principalmente por la religión, integrada por concepciones que cobraban cuerpo en la cosmovisión (figura 1).

Un reflejo de tales concepciones, con su respectiva carga manipuladora, se encuentra en el imaginario control de los fenómenos naturales. Con este fin, se estableció un culto y un ceremonial dedicado a estos fenómenos que fueron elevados al rango de dioses. Por medio de estas prácticas rituales se pretendía tener comunicación e influencia sobre dichas divinidades, con el propósito de obtener

[1] Entre las tendencias interdisciplinarias de la semiótica se articula, con el estudio y análisis de la cultura, lo que genéricamente se conoce como dimensión cultural. Eco (2006: 44-45) explica con mayor amplitud lo anterior: "la cultura por entero debería estudiarse como un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación […] Lo que significa que no sólo puede estudiarse la cultura de ese modo, sino que, además, sólo estudiándola de ese modo pueden esclarecerse sus mecanismos fundamentales".

sus favores y evitar sus efectos dañinos. De manera que el culto se convertía en un complejo medio de dominación, debido a su amplia aceptación en el contexto social y en virtud de que estas acciones ceremoniales y rituales estaban presentes en casi todas las actividades productivas y de la vida diaria (Palomo 1986).

Este panorama cultural que sirve de marco a las ofrendas se relaciona de manera clara con aspectos ideológicos. De ahí que una cara del significado y función de las ofrendas tenga matices ideológicos en general. En esta situación, las ofrendas se conceptualizarían como "un producto ideológico (que) no sólo constituye una parte de una realidad (natural o social) como cualquier cuerpo físico, cualquier instrumento de producción o producto para consumo, sino que también, en contraste con estos otros fenómenos, refleja y refracta otra realidad exterior a él" (Voloshinov 1976: 9).

De este modo, encontramos conjuntos de objetos y materiales que denotan ciertas características, aunque por su utilización en un contexto semiótico ritual adquieran una connotación distinta, en este caso con la agricultura o los fenómenos asociados a ella. Al respecto, Jean Baudrillard (1990: 2) plantea de manera precisa aspectos que serían aplicables a los objetos y materiales prehispánicos de las ofrendas de niños: no sólo se deben analizar las probables funciones de los objetos, sus formas y estructuras, sino cómo son vividos, a qué otras necesidades, además de las funcionales, dan satisfacción; cuáles serían las estructuras mentales que se traslapan con las estructuras funcionales, mismas que pueden oponerse y contradecirse; en qué sistema cultural se funda su cotidianidad, e incluso, su exclusividad. Dicho de otro modo: "no se trata de objetos definidos según su función o según las clases en las que podríamos subdividirlos para facilitar su análisis, sino de los procesos en virtud de los cuales las personas entran en relación con ellos y de la sistemática de las conductas y de las relaciones humanas que resultan de ello". Lo anterior conlleva la necesidad de proceder según los parámetros de la semiótica de los objetos y del espacio ritual; ambas dimensiones tienen una amplia vinculación con la dimensión cultural, de modo que las conceptualizamos como unidades de este universo que cumplen funciones específicas y que tienen su propio simbolismo y significado particular.

Sin embargo, hasta el momento no hemos señalado otros aspectos de las ofrendas. Tal es el caso de tres puntos que consideramos importante destacar. Primero, el ámbito natural o social al que la acción va dirigida; segundo, los fines específicos que se pretenden alcanzar y, por último, las formas que las acciones adquieren. Ello implica otra serie de significados explícitos de cada depósito (figura 2).

Para acceder a unidades de análisis más concretas, es necesario realizar un tratamiento de las ofrendas desde otras dimensiones. Cabe aclarar que en el estricto sentido arqueológico, ninguna ofrenda está exenta de complicaciones

contextuales, pero atendiendo a la cantidad, variedad y asociación de materiales, las posibilidades de análisis se avizoran lógicamente más accesibles en los casos en que se cuenta con pocos materiales y objetos, y que además se integran en un solo nivel. Por el contrario, en los ejemplos donde existen muchos otros materiales, cuyo arreglo y disposición no son fácilmente discernibles, es de esperar que incorporen exponencialmente mayores dificultades en su estudio.

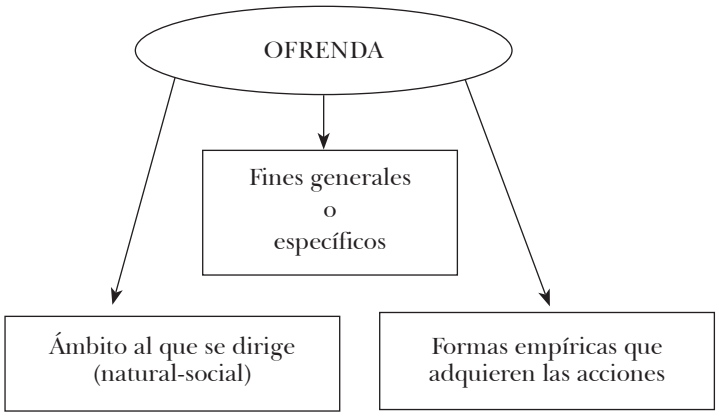


Figura 2. Esquema que simplifica una ofrenda como unidad de análisis del universo simbólico particular, con su simbolismo y significados propios con base en su manifestación empírica.

Tomar en cuenta las anteriores consideraciones tiene varios propósitos. En primer término, se vislumbra la posibilidad de detectar patrones de colocación de los objetos y materiales en el interior de las ofrendas, en los que se detecten relaciones sintagmáticas o paradigmáticas (Barthes 1971: 61-85),[2] así como definir determinados tipos de códigos, como sería el caso de códigos retóricos expresados en términos de formas de sacrificio, tratamiento de los cadáveres y de enterramiento, y ver cómo funcionan en este peculiar sistema semiótico. Pensamos que la detección positiva de patrones de colocación de objetos en sentido vertical ayudaría no sólo a establecer la secuencia original, sino también a determinar una relación más precisa con las creencias cosmogónicas del grupo mexica, lo cual nos proporcionaría una de las claves sobre el significado de cada depósito.

En segundo lugar, se busca contrastar esta dinámica de colocación con otros depósitos, ya que se presume que en algunos casos las ofrendas constituyen enunciados que se comportan sintagmáticamente, pero funcionan como paradigmas. Al establecer estas peculiaridades, desde el punto de vista de contrastar una ofrenda con otra, quizás estemos en posibilidades de adentrarnos en el conocimiento del lenguaje de estos depósitos.

Por último, y estrechamente ligado a lo anterior, se pretende definir la disposición y asociación de los materiales en sentido horizontal, en lo que se refiere a qué dioses o deidades, por ejemplo, están presentes, y qué objetos tienen asociados, mediante lo cual intentaremos definir si tiene un significado denotado o connotado. Al igual que en la dimensión cultural, será imperativo el manejo de las

[2] Las relaciones sintagmáticas se refieren a las operaciones de combinación de objetos y a sus ejes de contigüidad y asociación, donde puede haber relaciones de presencia constante de determinados materiales. Las relaciones paradigmáticas implican operaciones de selección de ciertos objetos, mismos que marcan ejes de sustitución de unos materiales por otros, pero que tengan el mismo significado que el sustituido.

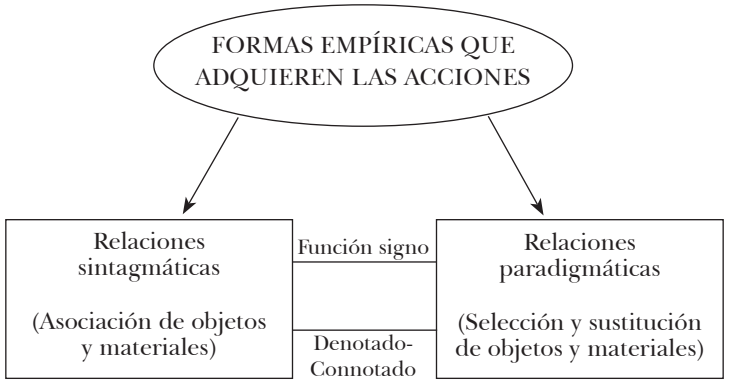


Figura 3. Esquema que muestra las formas de análisis de la apariencia empírica de una ofrenda mediante la aplicación de las categorías semióticas.

categorías función signo y denotación-connotación como base inicial del análisis (figura 3).[3] Con anterioridad se habían señalado, hipotéticamente, los significados generales de las ofrendas de niños, pero ¿cómo detectar en el registro arqueológico los indicios que nos ayuden a definir sus semejanzas y diferencias? En los siguientes apartados se abordarán las características generales de las ofrendas de niños, empezando por los aspectos culturales, para luego continuar con sus contextos y, finalmente, exponer los resultados del análisis antropofísico, con el propósito de establecer una primera aproximación de sus probables comportamientos semióticos.

La infancia, la vida cotidiana y el ritual

Antes de hablar de la participación del grupo infantil en la cosmovisión y, por ende, en las prácticas rituales, es importante caracterizar, de manera breve, algunos aspectos de la vida cotidiana. De acuerdo con Alfredo López Austin (1988,

[3] En este trabajo la categoría de función signo se refiere a las transformaciones que los objetos sufren como signos (ya sean utilitarios, de la naturaleza o de cualquier otra índole), cuando son retirados de sus usos originales y son utilizados por la sociedad para desempeñar funciones diferentes, con fines de significación distinta, en un sistema semiótico particular. Para una discusión más amplia sobre esta categoría se sugiere consultar Barthes (1971: 39-58) y Eco (1978: 323-336; 2006: 83-92).

Por su parte, la categoría de denotación alude al mensaje que determinado objeto porta en sí mismo en lo que se refiere a sus características intrínsecas, es decir, físicamente se le puede identificar primariamente por lo que es, por ello el mensaje denotado del objeto es el analagón en sí. La categoría de connotación aborda el mensaje secundario que se oculta en el objeto y que puede no ser descubierto a primera vista, pero que eventualmente será leído o descifrado si se llegan a conocer las reglas o códigos que la sociedad pone en juego para producir dicho mensaje. Barthes (1971: 91-95; 1976: 115-140) y Eco (1978: 330-342; 2006: 93-96) discuten estas nociones con distintos ejemplos.

I: 322-324), la niñez era una época en la que el individuo estaba expuesto a los mayores peligros, tanto naturales como sobrenaturales. Esto se ve reflejado en las constantes menciones de fray Bernardino de Sahagún sobre la facilidad con que los niños eran dañados por hechiceros y otros seres sobrenaturales. Asimismo, es posible que esta apreciación de vulnerabilidad de los infantes también hiciera referencia a la facilidad con que los niños se contagiaban de distintos males, especialmente si tomamos en cuenta las condiciones de salud de la época. La infancia era un periodo de formación, de ciertas limitaciones y de pureza; este último aspecto facilitaba la comunicación con los dioses.

La información en las fuentes históricas es muy vasta, ya que hay referencias incluso a etapas anteriores al nacimiento. En la vida intrauterina el producto era insuflado con una de las entidades anímicas o "alma": el *tonalli*. Ésta se albergaba en la cabeza y se fortalecía con el baño ritual (López Austin 1988, I: 223-241; McKeever Furst 1995: 178). Desde el nacimiento, el niño era protagonista de diversos tipos de ritos, al igual que la nueva madre. Los primeros cuatro días el fuego ardía en la casa de la recién parida y no debía ser retirado de ese sitio para no quitar la buenaventura del niño (Sahagún 1997: 250). Cuando el recién nacido era una niña, parte del cordón umbilical era enterrado en la proximidad del hogar. Por el contrario, si era del sexo masculino, se llevaba al campo de batalla (Sahagún 1997: 384), en una especie de analogía con lo que sería su vida adulta y sus ocupaciones cotidianas. Se pensaba que la fecha en la que nacía el infante influía en algunos aspectos de su vida (Sahagún 1997: 250-253). Específicamente el grupo de lactantes era especial y de mayor pureza, lo cual se refleja en los patrones funerarios, ya que conforman un grupo al que se le trata de manera especial y al que se le otorga una geografía funeraria distinta. Una disociación de este tipo obedece, de acuerdo con Arnold van Gennep (1960: 152-153), a que si en vida los niños pequeños no se han incorporado al grupo de los adultos, tampoco lo harán en el momento de la muerte. Más que un rito de paso, los infantes eran incorporados a través de la alimentación (López Austin 1988, I: 358). Si un lactante no se había vinculado al maíz, después de su muerte iría al Chichihuauhcuahco, un árbol nodriza del cual podían alimentarse. Mercedes de la Garza (1997: 25) lo ubica como una subregión del Tlalocan, geografía funeraria a la que se dirigían los que fallecían por causas relacionadas con el agua.

El niño se presentaba al templo desde pequeña edad y, posteriormente, se integraba a la educación institucionalizada. Una secuencia detallada de la vida cotidiana quedó registrada en el *Códice Mendoza* (1992) (figura 4).

Además de la información sobre la vida cotidiana, las fuentes históricas nos permiten conocer la importante participación de los niños en la vida ritual. Como es bien conocido, la comunicación con el mundo de los dioses era uno de los aspectos primordiales en la cosmovisión prehispánica. Como parte del

lenguaje que se establecía entre el mundo natural y sobrenatural destaca la elaboración de complejos rituales, entre los que mencionaremos ofrendas, sacrificios y funerales. En lo que respecta a los dos primeros, éstos se realizaban en el marco de las fiestas periódicas, calendáricas, o bien como ceremonias extraordinarias. Se llevaban a cabo de manera propiciatoria o en agradecimiento por lo obtenido. Bertina Olmedo y Carlos González González (1986: 49) y Leonardo López Luján (1993: 103) mencionan los principales motivos por los cuales fueron depositadas ofrendas en las estructuras: *a)* por construcción o ampliación de la edificación; *b)* por la celebración de una fiesta calendárica; *c)* por la promoción o ascensión de



Figura 4. Después de ser adiestrados por sus padres en las tareas cotidianas, los niños, al llegar a la adolescencia, eran llevados por sus padres a las escuelas para instruirse en el sacerdocio o en la guerra (*Codex Mendoza* 1992: 58r).

algún individuo de la más alta jerarquía; *d)* el ritual previo a la salida de los comerciantes y *e)* los funerales de importantes personajes.

De especial importancia son las peticiones que se relizaban a Tláloc, dios de la lluvia (figura 5), quien tenía la facultad de hacer llegar el agua que garantizaría las cosechas, o bien, de enviar las inundaciones que acabarían con ellas. Esta deidad era auxiliada por los *tlaloque*, "ministros de cuerpo pequeño", quienes habitaban en los cerros, sitios que eran considerados como contenedores de agua y de donde procedían las lluvias (Broda 2001). Las sequías, letales para las cosechas, se vinculaban con el enojo de los ayudantes del dios.

Una parte importante de las fiestas del calendario se asociaba con las deidades de la lluvia y del maíz, lo cual es lógico si consideramos la economía de subsistencia de los mexicas, que combinaba la guerra y la agricultura. Sahagún ubica estas celebraciones, en las que se realizaba el sacrificio infantil, durante las cuatro primeras veintenas: *atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli* y *huey tozoztli* (figura 6). Otras fuentes mencionan, además, las que se realizaban durante las veintenas de *atemoztli* e *izcalli*. Esto concuerda con los primeros meses del año, que abarcan la época de secas hasta la llegada de las lluvias más torrenciales. Del análisis de algunas fiestas es posible resaltar la importancia del complejo viento-agua-maíz, que es fundamental para comprender los hallazgos realizados en el Templo Mayor de Tenochtitlan y en el de Tlatelolco, ciudad hermana, así como en la Catedral Metropolitana.

Muy ilustrativas resultan las descripciones que fray Diego Durán (1995, I: 285-286) realiza sobre la veintena de *atemoztli*, "descendimiento de agua". En esta celebración se pedía la llegada de la lluvia para la primavera y "fingían que bajaban un niño del cielo este día y a este niño llamaban agua". Sahagún (1997: 147) añade que la gente decía que ya venían los *tlaloque* cuando comenzaba a descender el agua de los montes. Durante la veintena de *izcalli*, se realizaba un ritual que simbolizaba el crecimiento, haciendo una clara



Figura 5. Escultura de tezontle que representa a Tláloc. Procede de la Ofrenda 48 del Templo Mayor.

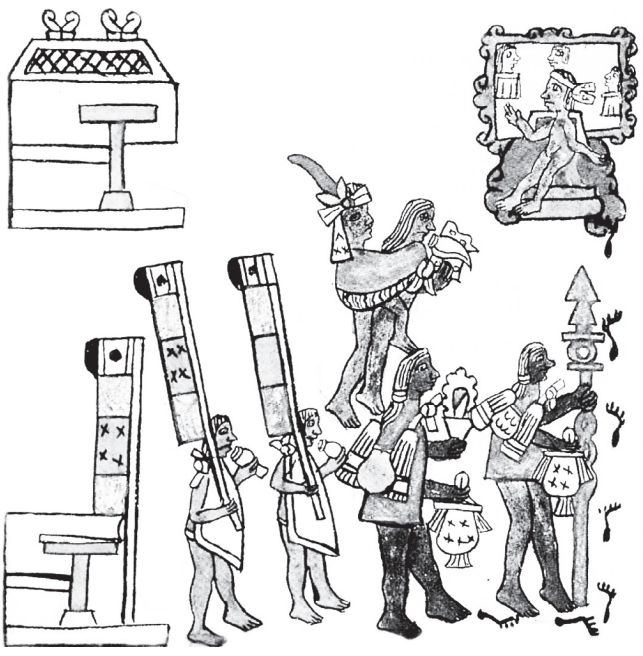


Figura 6. Representación del sacrificio infantil que se llevaba a cabo en los santuarios localizados en las montañas que circundaban la ciudad de Mexico Tenochtilan durante el mes de *atlcahualo*. Detalle superior (*Primeros Memoriales*, 1993: 250r).



Figura 7. Representación del remolino de Pantitlan (*Códice Florentino* 1979, Lib. 1: 23r).

analogía entre el maíz y los niños, a quienes les estiraban el cuello, las orejas, la nariz, los pies, para "criar estirando". Esta fiesta se caracteriza por ser una metáfora del crecimiento, y en ella se conmemoraban dos cerros, el Tláloc y el Matlalcueye, donde se creía que se originaban los aguaceros. En esta conmemoración sacrificaban a un niño y a una niña en honra de los dos cerros, lo que coincidía con el inicio de las siembras (Durán 1995, I: 289).

Otra festividad de gran importancia era la realizada durante la veintena de *huey tozoztli*, en la que se hacía una de las fiestas al cerro Tlalocan, ante la presencia de los máximos mandatarios de la época. Un niño de seis o siete años era sacrificado por los sacerdotes de Tláloc, mientras la música ritual era tañida. La sangre se usaba en el rito como ofrenda y para rociar la comida. Otra festividad muy relevante era la que se realizaba en el mes de *atlcahualo*, la primera veintena. Sahagún (1997: 98) menciona que se realizaba en honra de los *tlaloque*. Se elegían niños con dos remolinos en la cabeza, aspecto muy sugerente si consideramos que en la cabeza se albergaba el *tonalli* y que las formas espirales, así como las helicoidales, se asociaban con el movimiento de un plano del universo al otro. Se sacrificaban en los montes y en un remolino del lago que se ubicaba cercano a un lugar conocido como Pantitlan, probablemente relacionado con el movimiento helicoidal (figura 7). Los niños eran ataviados ricamente, se llevaban a los cerros, se velaban para no dormir y, si lloraban, se consideraba una buena señal que anunciaba la caída de las lluvias. La analogía entre las lágrimas y la lluvia, se observa en las piezas conocidas como braseros Tláloc, de las cuales se han localizado numerosos ejemplares en las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Este tipo de ceremonias propiciatorias podían llevarse a cabo de manera extraordinaria. Por ejemplo, se ha sugerido que en la época de sequías se realizaban para tratar de contrarrestar los efectos dañinos de la naturaleza a través de la ausencia de lluvias y, por ende, en las cosechas (Román Berrelleza 1990).

La evidencia material

Por lo que se refiere a la evidencia material, en el marco del proyecto arqueológico dirigido por Eduardo Matos Moctezuma, se han realizado excavaciones contro-

ladas en los recintos ceremoniales de las ciudades de Tenochtitlan y Tlatelolco. La cantidad de hallazgos recuperados ha contribuido al conocimiento sobre la vida ritual que se practicaba en la metrópoli en momentos muy cercanos a la Conquista. Una de las formas de comunicación más importantes entre este mundo y el de los dioses, es la oblación. La expresión material de este acto, vinculado a un espacio sagrado y a otros actos rituales, es la ofrenda (López Luján 1993: 52). Ésta se refiere, además, al sacrificio de un objeto inerte o de un ser vivo, para propiciar una suerte de pago a los dioses por los favores recibidos (Nagao 1985: 1). Además, los lugares sagrados exigen ofrendas y sacrificios, debido a sus características simbólicas.

Tres contextos arqueológicos en particular nos han permitido ampliar el conocimiento sobre las ceremonias dirigidas a las deidades relacionadas con la lluvia y la fertilidad. Se trata de la Ofrenda 48 del Templo Mayor de Tenochtitlan y los hallazgos realizados en Tlatelolco, al pie de las escalinatas del templo de Ehécatl-Quetzalcóatl, y la ofrenda de niños descubierta en el subsuelo de la Catedral Metropolitana, los cuales brevemente describiremos a continuación.



Figura 8. Detalle de la Ofrenda 48 del Templo Mayor que muestra los cráneos de algunos de los individuos infantiles sacrificados y una escultura con la efigie de Tláloc.

La Ofrenda 48 del Templo Mayor de Tenochtitlan

Fue localizada sobre un pequeño altar ubicado hacia la esquina noroeste del templo dedicado al culto del dios Tláloc, sobre la plataforma correspondiente a la fachada principal del Templo Mayor, en lo que se ha denominado Etapa IVb, construida hacia el año de 1469 d.C., durante el reinado del sexto *tlatoani* mexica: Axayácatl (Matos Moctezuma 1989: 37, 50). Cuarenta y dos individuos fueron depositados en el interior de una caja de forma rectangular, construida con sillares de cantera rosa, la cual medía 1.70 m de largo por 1.10 m. de ancho y 0.69 m. de profundidad. En asociación con las osamentas, se encontraron 11 esculturas en forma de jarra con la efigie del dios Tláloc, dos discos de turquesa con base de madera, numerosas cuentas de piedra verde, pigmento azul y un fragmento de navaja de obsidiana. Se hallaron también materiales de origen biológico, como dos conchas trabajadas, un caracol, restos de calabaza, huesos de ave, fragmentos de madera y copal (Román Berrelleza 1990; López Luján 1993: 192-205, 356) (figura 8).

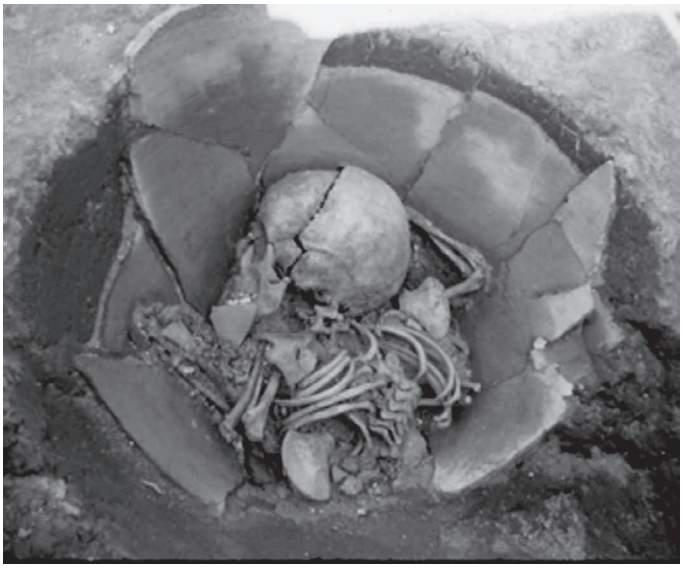


Figura 9. Detalle de uno de los individuos infantiles ofrendados al pie de la plataforma del Templo "R", dedicado al dios del viento, Ehécatl-Quetzalcóatl, Tlatelolco, Distrito Federal.

Hallazgos en Tlatelolco

Al pie de la escalinata de la fachada principal del denominado Templo "R", dedicado al culto del dios Ehécatl-Quetzalcóatl, fueron encontrados 41 individuos sacrificados, 30 de los cuales correspondían a infantes. En este sitio se localizaron dos tipos de ofrendas: las que estaban constituidas por ollas de cerámica de forma globular, en cuyo interior fueron depositados los esqueletos de algunos individuos infantiles y a las que se asociaban diversos materiales, como cascabeles de cobre, conchas, caracoles, navajas de obsidiana, restos de madera, pigmento azul, restos óseos de ave, entre otros. Aunque no ocurrió en todos los casos, en el exterior de las ollas se colocaron representaciones zoomorfas y antropomorfas de cerámica, así como cajetes, platos y vasijas del mismo material. La otra modalidad de ofrenda la constituyó el enterramiento de individuos, tanto infantiles como juveniles y adultos, directamente sobre la tierra, a los cuales se les colocaron objetos y materiales similares a los arriba descritos (Guilliem Arroyo 1999) (figura 9).

Catedral Metropolitana: Ofrenda 1, Lumbrera 3

Su hallazgo se produjo al efectuarse la exploración y extracción del relleno de la Lumbrera 3, la cual se ubicaba en el extremo norte de la nave principal del edificio por su parte externa, zona que corresponde al denominado ábside de la Catedral. Los restos óseos y sus materiales culturales asociados se descubrieron dentro de una caja de forma rectangular, construida a base de losas de cantera y sillares de tezontle. Las dimensiones de la caja eran de 1.50 m de norte a sur, por 0.90 m de este a oeste y, aproximadamente, 0.80 m de profundidad. El contenido de la ofrenda lo integraban los restos óseos de tres individuos infantiles, a los que se asociaron cuatro comales de cerámica, un cajete trípode de cerámica que contenía abundante color azul, un cajete de cerámica con decoración Rojo Texcoco, un fragmento de placa de cerámica decorada con motivos de bandas horizontales, verticales y círculos sobre un fondo blanco, una cuenta de piedra verde y una gran cantidad de restos óseos de aves (Román Berrelleza 1999) (figura 10).

Líneas de investigación

El análisis y estudio de los restos óseos recuperados han aportado información muy valiosa. Distintas líneas de investigación se han llevado a cabo, algunas de las cuales han contado con la interacción de especialistas de otras áreas, corroborando numerosos aspectos de las fuentes históricas y conociendo otros que no fueron descritos por los cronistas, específicamente los que se refieren al sexo de los individuos y las condiciones de salud-enfermedad de los mismos.



Figura 10. Detalle de la Ofrenda 1, Lumbrera 3, de la Catedral Metropolitana, que muestra los esqueletos de los tres individuos sacrificados en honor a Tláloc y sus ayudantes, los *tlaloque*.

Paleopatología

El análisis de antropología dental aportó datos muy relevantes. Se observaron caries simples, agudas y crónicas (de primer, segundo y tercer grado, respectivamente). Asimismo, se registraron casos de hipoplasia del esmalte, cuyas causas pueden ser hereditarias, por trauma localizado y por estrés metabólico sistémico, como el causado por la desnutrición; siendo esta última la causa más probable en poblaciones prehispánicas (Goodman *et al*. 1984; Skinner y Goodman 1992). Otro padecimiento reportado para esta colección fue la gingivitis, provocada por la mala higiene bucal, acumulación de placa dento-bacteriana, trauma, sarro, caries agudas y crónicas. El registro de esta lesión se realizó mediante la observación morfoscópica de la alteración provocada en la anatomía de la parte afectada. En ambos casos la consecuencia de un estado grave de estas lesiones es la pérdida de las piezas afectadas. A juzgar por los valores obtenidos para cada uno de los padecimientos considerados en la presente investigación, las anomalías que más destacan son las relacionadas con la afectación del desarrollo de la estructura de las piezas dentales, representadas principalmente por las hipoplasias del esmalte localizadas en el borde de la corona del diente, mismas que se observaron en 36 de los individuos, cifra que corresponde a 63% del total de la muestra. En segundo lugar se encuentran las lesiones observadas en los tejidos dentales, encabezadas por las caries incipientes o de primer grado (caries A), mismas que se observaron en 27 individuos, cifra que corresponde a 48 % del total de la muestra. En proporciones decrecientes también se registraron casos de caries de segundo (caries B) y tercer grado (caries C) (figura 11). La disminución en la presencia de estas dos últimas patologías se explica por la pérdida de piezas dentales a causa del cambio a la dentición permanente. El tercer lugar lo ocupó la presencia del cálculo dentario (sarro), el cual

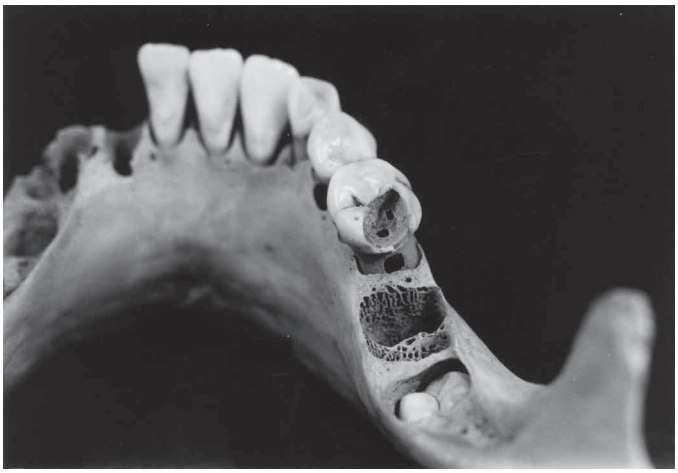


Figura 11. Detalle de un segundo molar de primera dentición que muestra una caries de tercer grado y el absceso que afectó el alveolo de la pieza adyacente.



Figura 12. Cráneo fragmentado de un individuo infantil que presenta las características lesiones de la hiperostosis porótica en el techo de las órbitas.

se observó en 18 de los individuos analizados, número que corresponde a 31% del total de la muestra.

Otro tipo de patología ampliamente observada fue la hiperostosis porótica. Esta lesión de apariencia coralina, que afecta el techo de las órbitas, se relaciona con una alimentación deficiente (anemia por deficiencia de hierro). Este rasgo se observó en más de 50 % de la muestra (figura 12).

Análisis de ADN

Las técnicas moleculares basadas en la Reacción en Cadena de la Polimerasa (PCR), mediante la cual se amplifican segmentos de una sola copia del gen de la amelogenina, utilizando ADN antiguo recuperado de restos óseos prehispánicos, permite una confiable identificación del sexo de los esqueletos o de fragmentos de éstos (Faerman *et al*. 1995; Stone *et al*. 1996). Este análisis fue realizado con las muestras procedentes de Tlatelolco por un equipo interdisciplinario de la Facultad de Ciencias de la UNAM, en el laboratorio a cargo del doctor Alfonso Torre Blanco. El ADN antiguo fue extraído de costillas y vértebras de cada individuo, tomándose todas las precauciones necesarias para evitar la contaminación, incluida la irradiación con rayos UV y realizando controles para detectar la contaminación. Las muestras fueron pulverizadas y los procedimientos se llevaron a cabo en campanas de flujo laminar. El ADN fue amplificado y secuenciado, y se obtuvieron los siguientes resultados. Se pudo determinar que 29 individuos infantiles y seis adultos eran del sexo masculino, por la presencia de productos

amplificados del cromosoma Y. Solamente en un caso se registró su ausencia, de tal manera que, probablemente, se trataba de un individuo infantil del sexo femenino, información que debe tomarse de manera cautelosa, ya que la identificación se basa en la ausencia de productos amplificados del cromosoma Y (figura 13).

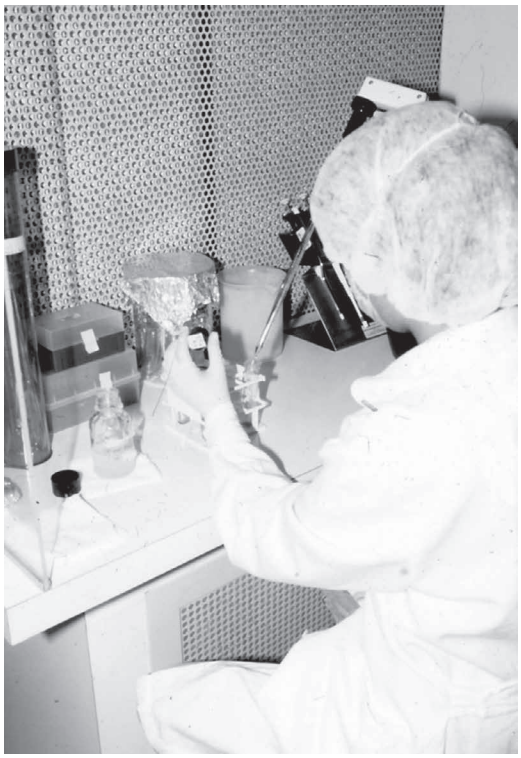


Figura 13. Proceso de extracción del ADN en una campana de flujo laminar.

Discusión y conclusiones

Mediante un análisis sistemático es posible articular la información histórica, arqueológica y osteológica, con el objetivo de establecer una mayor comprensión del papel de los niños en la cosmovisión y en la vida ritual. Gracias a esto inferimos aspectos como por qué se inmolaban niños en esta clase de sacrificios y por qué existían características especiales en los infantes seleccionados para el sacrificio a Tláloc y los *tlaloque*. En lo que respecta a la primera pregunta, hay que recordar que esta edad era concebida como una etapa de extrema pureza que proporcionaba a los niños la posibilidad de comunicarse con los dioses. Por ello eran protegidos para conservar hasta cierta edad su capacidad de comunicación con los dioses, y obtener, de esa manera, sus favores cuando fuese necesario (López Austin 1988, I: 324). De ahí la razón por la que probablemente se seleccionaran infantes para ofrendarlos a estas deidades. Otra razón se vincula con el hecho de que los niños que sacrificaban a los dioses de la lluvia eran representaciones vivas de estas deidades (*ixiptla*), que, como lo mencionan las fuentes, se trataba de los ayudantes de Tláloc, los *tlaloque*. En el caso particular de los individuos encontrados en Tlatelolco, cabe recordar que se encontraban asociados al templo del dios del viento, Ehécatl-Quetzalcóatl. Esta deidad se equiparaba a los *tlaloque*, ya que el viento se consideraba como el anuncio de la llegada de las lluvias. Este contexto, con un gran número de individuos sacrificados, ha sido interpretado por Guilliem Arroyo (1999) como producto de una ceremonia extraordinaria, motivada probablemente por una hambruna agravada por las condiciones climáticas, y que el investigador ubica a partir de las fuentes históricas, entre los años de 1454 y 1457 d.C.

La totalidad de individuos analizados proviene de ofrendas localizadas en edificios dedicados al culto de estas deidades, tal como se indicó al inicio de este trabajo. En todos los casos, la conclusión general es que se trató de hechos asociados a sacrificios en honor a dioses como los antes mencionados, con motivo de peticiones de lluvias durante las prolongadas sequías y otros fenómenos natu-

rales, o como pagos por beneficios recibidos. En síntesis, la información de los contextos permite proponer que la preferencia por individuos del sexo masculino radica en la equiparación de los sacrificados con los ayudantes de Tláloc para el caso de Tenochtitlan y con el dios del viento para el caso de Tlatelolco.

Por otro lado, las condiciones de salud debieron tener un papel muy relevante. En tiempos prehispánicos, entre los factores causantes de los padecimientos y enfermedades estaban los atribuidos a los dioses; es decir, se trataba de una amplia variedad de fuerzas y seres divinos capaces de provocar estados mórbidos en los individuos (Ortiz de Montellano 1993: 158-195). Esta razón de la pérdida de la salud presenta algunas variantes. Una de ellas se relaciona con la violación de una regla divina por parte de los hombres. A consecuencia de ello, el dios desencadena ciertas formas de castigo en razón del comportamiento humano. Dicha sanción puede llegar a convertirse en algún género de enfermedad. En función de lo anterior, la enfermedad solamente era curada a través de peticiones, rezos, penitencias y sacrificios dirigidos al numen causante del padecimiento, principalmente porque era la deidad quien confería tanto la salud como la enfermedad, de acuerdo con su voluntad (Pérez Tamayo 1988: 35-36). Este tipo de conceptos son de particular relevancia, ya que es conocida la creencia prehispánica de que ciertas deidades eran las causantes de males específicos. Así, una conducta reprobable o la simple envidia de una divinidad, motivaba la acción de dioses como Tláloc y los *tlaloque*, Xipe Tótec, Xochiquétzal, Chalchiuhtlicue, Chicomecóatl, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, entre otros, quienes dañaban al infractor de diversas formas, ya sea enfermándolo de gota, hidropesía, "tullimiento", lepra, sarna o parálisis facial, por lo que, a su vez, dichas deidades fungían como los patronos de estos males (Sahagún 1997: 49-51; López Austin 1975: 32; Seler 1988, I: 150-151).

Otro tipo de conducta podía también ser motivo de señalamiento por parte del dios. Tal es el caso de Tláloc y Chalchiuhtlicue, quienes escogían a sus servidores señalándolos por medio del rayo, ahogándolos en ríos y lagunas, o provocando su muerte por lepra o enfermedades venéreas. Aquí se incluía cualquier tipo de defunción que se relacionara con el agua. Estos tipos de enfermedad eran enviados en razón de la vida virtuosa del afectado, comportamiento que atraía la mirada de los dioses. Una causa distinta de enfermedad, también atribuida a los dioses, la determinaba la fecha de nacimiento de los individuos. El tiempo regido por el *tonalpohualli*, el calendario adivinatorio de 260 días, marcaba la posibilidad de adquirir ciertos estados mórbidos (López Austin 1975: 32).

Además, es notorio que los individuos infantiles presentaban condiciones de salud precarias, por lo que en este punto cabe mencionar que los *tlaloque* eran considerados patronos de ciertas enfermedades asociadas al agua. Los resultados del análisis efectuado indican que se trataba de sujetos con problemas dentales,

mayoritariamente. Sin embargo, esto no significa que, por el simple hecho de padecer alguna enfermedad de esta naturaleza, el individuo hubiese sido seleccionado para el sacrificio. Es posible que en los casos más severos así haya ocurrido, pero respecto a los menos graves, nos inclinamos a pensar en otras direcciones. Desde la perspectiva odontológica, en la mayoría de los casos la afección dental sufrida, principalmente caries y procesos parodontales, representa una salud precaria, en tanto estos tipos de patologías constituyen focos de infección sistémicos; es decir, a partir de una patología dental se desencadenan otro tipo de enfermedades en órganos y sistemas que se encuentran en la periferia de la cavidad bucal o incluso alejados de ella (Newman y Goodman 1989).

Entre las más importantes mencionaremos las infecciones de las vías aéreas, como las rinofaringitis, laringitis e incluso algunos tipos de infecciones pulmonares y del oído (otitis). Otros padecimientos afectan el aparato digestivo, causando desde gastritis y úlceras hasta diarreas. En casos graves, llegan a ocasionar abscesos cerebrales y osteomielitis (Newman y Goodman 1989: 247), o provocar distintos tipos de padecimientos articulares, como la artritis reumatoide, por mencionar las enfermedades más frecuentes. Con este panorama clínico, la importancia que la cavidad oral desempeña para ocasionar enfermedades orgánicas de mayor envergadura está fuera de toda duda. Además, si comparamos los padecimientos atribuidos a los dioses de la lluvia en la época prehispánica, nos percataremos de la gran coincidencia con los que actualmente se han identificado como derivados de problemas estomatológicos. En conclusión, la probabilidad de que un individuo en condiciones de salud precaria a causa de enfermedades de este tipo, cuyos dioses patronos estuvieran representados por las deidades señaladas, fuera seleccionado para esta clase de sacrificios no es descabellada ni remota. Resulta claro que los sujetos tenían que cumplir otros requisitos, como tener dos remolinos en la cabeza y haber nacido bajo la influencia de un buen signo (Sahagún 1997: 98), o bien, tener la edad apropiada cuando se trataba de niños o haber tenido un comportamiento ejemplar, tal como lo hemos señalado.

Ahora bien, desde la perspectiva semiótica, los tres casos expuestos presentan características contextuales que, a simple vista, parecen ser distintas y, por lo tanto, los cuerpos pudieron haber sido depositados por motivos diferentes. Sin embargo, podríamos decir que por tratarse de ofrendas dedicadas a los dioses de la lluvia, estos depósitos rituales se conciben como parte de un complejo de relaciones sociales ejercidas, primordialmente, por el sector agrícola de la sociedad mexica; cuyas expresiones más tangibles, en primera instancia, son los actos ceremoniales y rituales emanados de la religión mexica, y que se materializaron, en segundo término, en la ofrenda misma, en su carácter simbólico y en el de los objetos que las integran. En este ámbito se desarrolló la creencia de que era posible que los hombres se relacionaran con los dioses para hacerles llegar sus

peticiones, pagos y agradecimientos, de manera que estas concepciones religiosas atribuyeron a los seres divinos manifestaciones que afectaban o beneficiaban buena parte de los procesos naturales y sociales de la comunidad; concluyentemente, se puede decir que las ofrendas de niños contienen un componente ideológico general, en el sentido que lo propone Voloshinov (1976).

Por otra parte, la heterogeneidad, atributos y esferas de acción de los dioses a quienes las ofrendas estuvieron dedicadas, que encarnaban los distintos fenómenos naturales relacionados con la agricultura (lluvia, vientos, sequía, hambrunas, etc.), hicieron necesaria la creación de formas de rituales distintivas y específicas para cada deidad, mismas que se efectuaron en cada uno de los edificios y templos consagrados a su culto. Ello implicó complejas formas de codificación que se expresaban mediante la colocación de diversos tipos de objetos y materiales en estas ofrendas, en arreglos que se interpretarían de manera desligada o unívoca para cada caso, a juzgar por la cantidad y disposición contextual de los esqueletos de los niños, la variedad y cantidad de artefactos y materiales que cada uno presenta, así como de los edificios donde fueron colocadas, por mencionar algunas de sus características.

No obstante, si nos acercamos a estos depósitos utilizando las herramientas analíticas de la semiótica, observaremos rasgos y particularidades compartidas. En primer lugar, se propone que las operaciones de combinación y selección de los componentes de las ofrendas por parte de los oferentes estuvo normada por la función signo, ya que mediante ésta los materiales arqueológicos adquieren un significado que va más allá de sus características específicas, donde los distintos objetos y materiales tienen como denominador común, en tanto signos, sustituir, reflejar, representar e, incluso, construir la realidad que es pertinente al acto ritual de que se trata. Por ello, en los tres casos encontramos restos óseos de niños, mismos que comparten características, como ser de corta edad, padecer enfermedades cuyos dioses patronos eran precisamente los de la lluvia y haber sido de sexo masculino, tal como lo demostraron los análisis bioquímicos. Además de lo anterior, los depósitos contenían objetos y materiales que indudablemente se asocian con estas deidades. De esta manera, las variantes contextuales y arreglos internos obedecerían más a formas expresivas de los ceremoniales y rituales específicos que se realizaban en honor a estos dioses, mismos que estarían inscritos tanto en las fiestas calendáricas como en los momentos de catástrofes naturales, situación esta última hacia donde podría dirigirse el motivo de su colocación.

En segundo término, advertimos que en los objetos y materiales que integran estos depósitos hay, por lo menos, dos clases de mensajes. Uno denotado, el cual conceptualizamos como un analagón en sí; y uno connotado, que es aquello que en el artefacto no está dicho, pero que se pacta culturalmente para expresar lo que la comunidad piensa, lo que entraña un complejo juego de reglas y formas

de codificar conocidas y practicadas por la sociedad. Así, por ejemplo, respecto a los objetos, lo denotativo serían las representaciones de los dioses, las conchas, los caracoles y los restos óseos de los niños, lo cual constituye el mensaje o el significado primario, es decir, se sabe lo que es y representa. Mientras que, en el otro sentido, lo connotado se compone de un plano de expresión y otro de contenido, es decir, se trata de varios significantes y uno o varios significados, de los cuales, generalmente, son necesarios sus desciframientos, debido a que constituyen valores ocultos y subjetivos en razón de la manera en que están funcionando en estos contextos arqueológicos. Explicado de otro modo, tendríamos que la expresión denotada de las esculturas de los dioses tiene la expresión connotada de agricultura o fertilidad de la tierra, mientras que las distintas especies de conchas y caracoles no quieren decir que cada una tenga una connotación distinta.

De esta manera, el acto repetitivo de colocar gran cantidad de distintos tipos de materiales no significa que cada uno no tenga o no nos remita a un único significado. En este caso, es probable que la reiteración esté ligada a la función y significado general de las ofrendas, pues todo lo que representa o se parece al dios contiene su fuerza y domina las esferas que afectan o benefician a la comunidad. Así, las reiterativas cantidades y variedades de objetos y materiales estarían mediadas por la intensidad de la comunicación que se pretendiera tener con la deidad, a mayor necesidad, mayor cantidad de bienes ofrendados, en este caso niños, sobre todo si éstos eran las representaciones vivas de los mismos dioses (*ixiptla)* a quienes se dirigía el mensaje.

En resumen, se concluye que, con lo hasta aquí examinado, parece reforzarse la premisa inicialmente planteada, en el sentido de que estos depósitos constituyen ejemplos de rituales específicos, dedicados a deidades en concreto, los *tlaloque* (los ayudantes del dios principal de la lluvia, Tláloc), que, de acuerdo con la cosmovisión mexica, dominaban fenómenos de la naturaleza cruciales para la agricultura, razón por la cual los tres casos presentaron contextos arqueológicos en apariencia diferentes entre sí. No obstante, el análisis semiótico nos ha mostrado indicios de que podría tratarse de tres formas de establecer la misma clase de comunicación con los dioses por parte de la comunidad, de tres maneras de hacer llegar un mismo mensaje a estas deidades, pero que en el contexto arqueológico manifiestan, por un lado, configuraciones sintagmáticas (expresadas en la combinación, asociación y presencia constante de restos óseos de niños y de ciertos materiales y objetos); mientras que, por el otro, se entenderían o funcionarían paradigmáticamente (selección, sustitución y ausencia de ciertos artefactos y materiales por otros que tienen el mismo significado).

Bibliografía

Barthes, Roland
1971 *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón.
1976 "El mensaje fotográfico", en Roland Barthes, Claude Bremond, Tzvetan Todorov y Christian Metz, *La semiología*, Madrid, Tiempo Contemporáneo (col. Comunicaciones).

Baudrillard, Jean
1990 *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI.

Broda, Johanna
2001 "Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta-inah, pp. 295-317.

Codex Mendoza
1992 4 vols., Frances Berdan y Patricia R. Anawalt (eds.), Berkeley, University of California Press.

Durán, fray Diego de
1995 *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme*, 2 vols., Rosa Camelo y José Rubén Romero (eds.), México, Conaculta (Cien de México).

Eco, Umberto
1978 *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen.
2006 *Tratado de semiótica general*, México, Random House Mondadori.

Erdheim, Mario
1980 "Transformaciones de la ideología mexica en realidad social", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, pp. 195-220.

Faerman, Marina, Dvora Filon, Gila Kahila, Charles L. Greenblatt, Patricia Smith y Ariella Oppenheim
1995 "Sex Identification of Archaeological Human Remains Based on Amplification of the X and Y Amelogenin Alleles", *Gene*, vol. 167, pp. 327-332.

Garza, Mercedes de la
1997 "El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas", *ecn*, vol. 27, pp. 111-133.

Goodman, Alan H., J. Lallo, G.J. Armelagos y J.C. Rose
1984 "Health Changes at Dickson Mounds, Illinois", en Mark N. Cohen y George Armelagos (eds.), *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Orlando, Academic Press, pp. 271-305.

Guilliem Arroyo, Salvador
1999 *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México Tlatelolco*, México, inah.

Kamp, Kathryn A.
2001 "Where Have All the Children Gone?: The Archaeology of Childhood", *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 8, núm. 1, pp. 1-34.

López Austin, Alfredo
1975 *Textos de medicina náhuatl*, México, unam-iih.
1988 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, unam-iia.

López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, inah.

Matos Moctezuma, Eduardo
1989 *Guía oficial Templo Mayor*, México, inah/Salvat.

McKeever Furst, Jill
1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven, Yale University Press.

Nagao, Debra
1985 *Mexica Buried Offerings: A Historical and Contextual Analysis*, Oxford, Archaeopress (bar International Series).

Newman, Michael y Anthony Goodman
1989 "Oral and Dental Infections", en S. Finegold y L. George (eds.), *Anaerobic Infections in Humans*, San Diego, Academic Press, pp. 234-259.

Olmedo Bertina y Carlos González González
1986 *Presencia del estilo mezcala en el Templo Mayor: una clasificación de piezas antropomorfas*, México, enah, tesis de licenciatura.

Ortiz de Montellano, Bernardo
1993 *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI.

Palomo, Gerardo
1986 "Valor de uso y representación religiosa", en Alfredo López Austin, Andrés Medina y Maricarmen Serra Puche (eds.), *Origen y formación del estado en Mesoamérica*, México, unam-iia, pp. 161-168.

Peirce, Charles S.
1974 *La ciencia de la semiótica*, Armando Sercovich (ed.), Buenos Aires, Nueva Visión.

Pérez Tamayo, Ruy
1988 *El concepto de enfermedad*, México, unam-Facultad de Medicina/Conacyt/fce.

Román Berrelleza, Juan Alberto
1990 *El sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, inah/GV/Asociación de Amigos del Templo Mayor.
1999 "Una ofrenda de niños", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario Metropolitanos*, México, inah, pp. 99-110.

Sahagún, fray Bernardino
1997 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.

Saussure, Ferdinand de
1992 *Curso de lingüística general*, México, Fontamara.

Seler, Eduard
1988 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, fce.

Skinner, Mark y Alan Goodman
1992 "Anthropological Uses of Developmental Defects of Enamel", en Shelley R. Saunders y M. Anne Katzenberg (eds.), *Skeletal Biology of Past Peoples: Research Methods*, Nueva York, Wiley-Liss, pp. 153-174.

Stone, A., G. Milner, S. Pääbo y M. Stoneking
1996 "Sex Determination of Ancient Human Skeletons Using adn", *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 99, núm. 2, pp. 231-238.

Van Gennep, Arnold
1960 *The Rites of Passage*, Chicago, Chicago University Press.

Voloshinov, Valentin N.
1976 *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan

*Leonardo López Luján, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar**

Un hallazgo inesperado

En el mes de junio de 2005 y como una de las actividades de la sexta temporada de campo del Proyecto Templo Mayor, comenzamos nuestra operación número 9 al pie de la plataforma de la gran pirámide doble (López Luján 2006b; López Luján *et al.* 2007). Para ello seleccionamos una pequeña área, de 75 por 150 cm, que se encontraba sobre el eje central de la mitad sur del edificio, es decir, la correspondiente al culto de Huitzilopochtli (figura 1).[1] Nuestro objetivo era excavar un pozo de poco más de un metro de profundidad para comprender mejor la secuencia de modificaciones de la plataforma en sus etapas IVa-1, IVa-2, IVa-3 y IVb (figura 2), las cuales se remontarían a los reinados de Motecuhzoma Ilhuicamina y Axayácatl, periodo comprendido entre 1440 y 1481 d.C. (Matos Moctezuma 1981: 50).

A escasos 50 cm de profundidad y de manera totalmente inesperada encontramos el esqueleto completo de un individuo de muy corta edad que, al parecer, había sido sacrificado (Chávez Balderas *et al.* 2005a, 2005b) (figura 3). Grande fue nuestro desconcierto, pues las únicas víctimas infantiles descubiertas por nuestro proyecto habían aparecido en 1980 en el extremo opuesto del edificio, o sea, en la mitad dedicada al culto de Tláloc (figura 1). Nos referimos a la famosa Ofrenda 48, la cual contenía los restos esqueléticos de 42 niños de entre dos y siete años de edad, además de 11 jarras con rostros de divinidades pluviales, dos discos de mosaicos de turquesa, vestigios de calabaza, madera y copal, cuentas de piedra verde, conchas, caracoles y arena marina (López Luján 1982; 2005: 148-157, 265-266; Román Berrelleza 1987, 1990). Todo indica que este depósito es la expresión material de una ceremonia sacrificial multitudinaria motivada por la devastadora

* En esta investigación nos beneficiamos de la valiosa ayuda de Adje Both, Diana Bustos, José María García Guerrero, Simón González Reyna, María Lilia Adriana Juárez-López, Guilhem Olivier, Camila Pascal García, Osiris Quezada Ramírez, Joaquín Reyes Téllez, Juan Alberto Román Berrelleza, Julio Romero, Alfonso Torre Blanco y Adrián Velázquez Castro.

[1] En la retícula general del proyecto, este espacio se localiza en la intersección de la cala V' con el cuadro 23 (Matos Moctezuma y Rangel 1982).

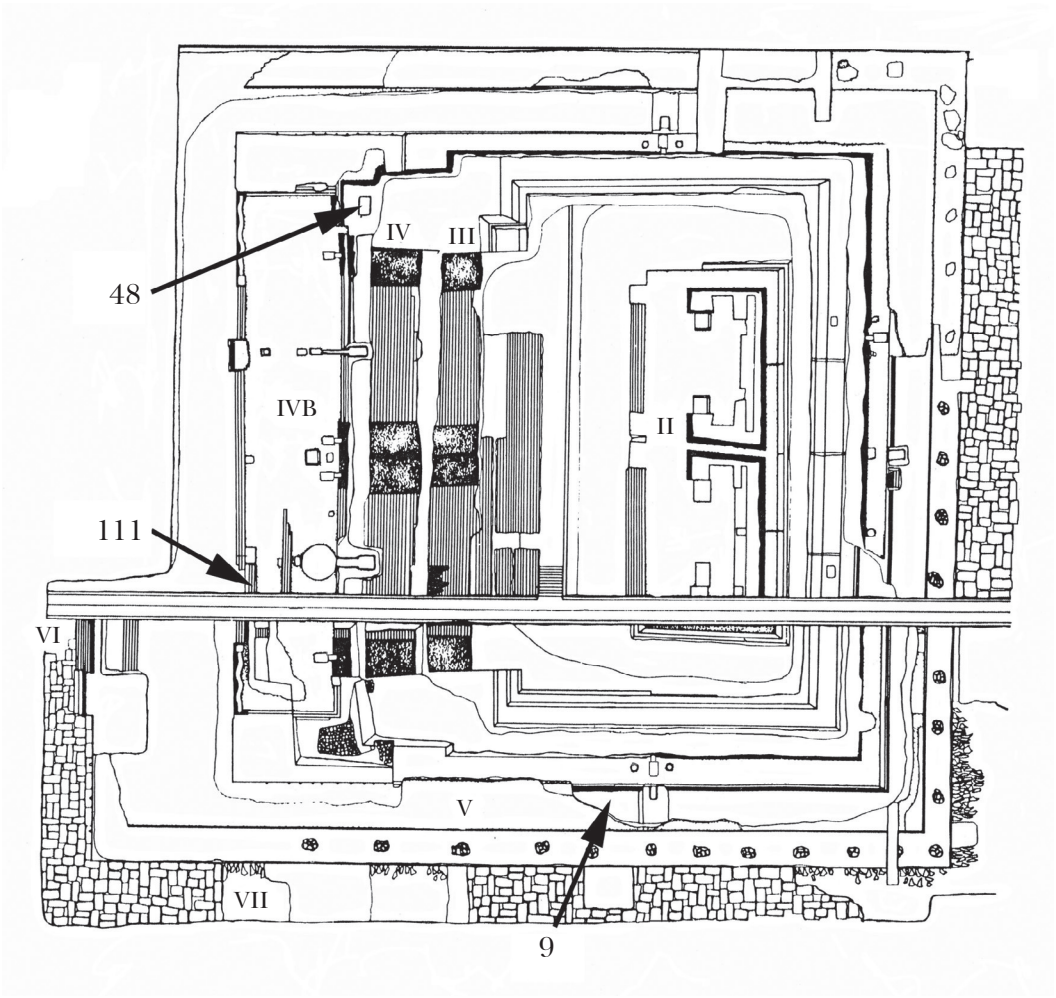


Figura 1. Localización de las ofrendas 9, 48 y 111 del Templo Mayor de Tenochtitlan. Dibujo de Víctor Rangel.

sequía del año *1 Tochtli,* correspondiente a nuestro 1454 y consignada en un buen número de anales indígenas.[2]

La presencia de la Ofrenda 48 en la esquina noroeste del Templo Mayor coincide plenamente con las fuentes documentales del siglo XVI, las cuales nos señalan que la mayoría de los sacrificios de niños perseguían las dádivas de las deidades acuáticas y de la fertilidad. Es bien sabido que, valiéndose de este recurso, los mexicas y sus vecinos pedían lluvias y cosechas abundantes no sólo a Tláloc, sino también a Chalchiuhtlicue, Matlalcueye, Ichpochtli, Quilaztli, Ehécatl-Quetzalcóatl e, incluso, a Yaótl, advocación guerrera de Tezcatlipoca. Durante tales ceremonias, sujetas al calendario o realizadas en momentos de crisis, los niños

[2] En el año de 1978, los arqueólogos del entonces Departamento de Salvamento Arqueológico del INAH descubrieron una pequeña cista parcialmente saqueada junto al monolito de Coyolxauhqui. Esta cista contenía "el esqueleto casi completo de un infante de aproximadamente ocho años de edad, el cual quizá también fue sacrificado como ofrenda a los dioses" (Peña Gómez 1978: 39; *vid*. García Cook y Arana 1978: 50). Por desgracia, desconocemos el paradero de dichos materiales y, en consecuencia, no hemos podido definir la forma de muerte de este individuo.

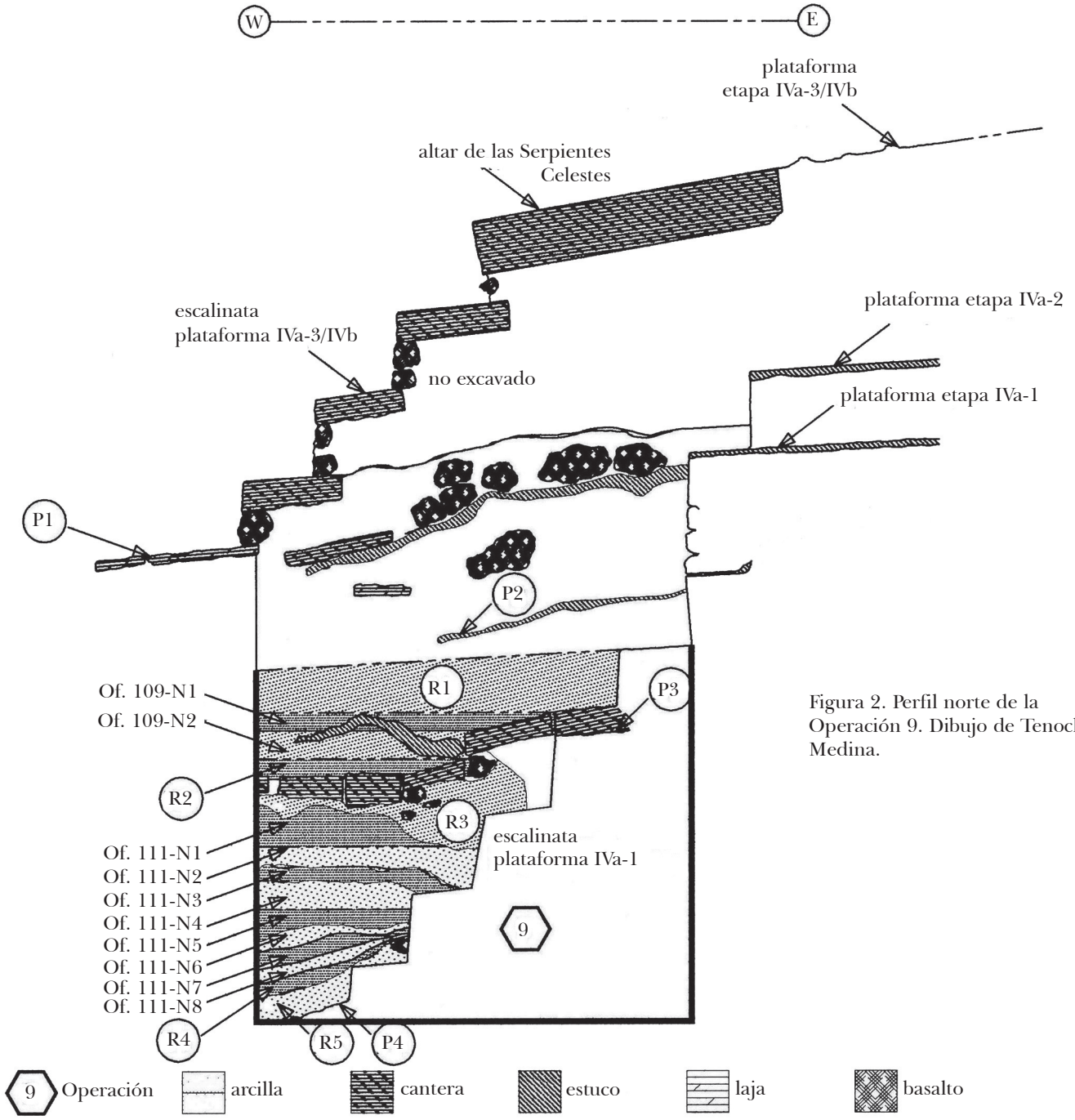


Figura 2. Perfil norte de la Operación 9. Dibujo de Tenoch Medina.

Proyecto Templo Mayor
Sexta temporada
© INAH, México 2006
Cala V' – W', cuadro 28-29
Operación 9. Perfil norte



Figura 3. Vista general de la escalinata de la Etapa IVa-1 y la Ofrenda 111. Fotografía de Leonardo López Luján.

eran simbólicamente asimilados a los asistentes enanos y deformes del dios de la lluvia, en tanto que las profusas lágrimas que derramaban al ser inmolados servían como un augurio esperanzador de copiosas precipitaciones (Broda 1971).

El minucioso estudio que Michel Graulich (2005: 208-209) ha publicado recientemente sobre el sacrificio humano entre los mexicas indica que, por lo regular, los elegidos eran niños regalados o vendidos por sus padres (en ocasiones por incorregibles), pequeños esclavos ofrecidos por señores y gente pudiente, infantes comprados fuera de la ciudad o hijos de prisioneros de guerra. Hay menciones, además, de que los reyes y los señores, responsables en cierta medida del buen funcionamiento de los meteoros, destinaban a sus propios retoños al *téchcatl* durante sequías o inundaciones, o para lograr ricas cosechas.

Fue a la luz de nuestras excavaciones previas y de estos datos históricos que pudimos reconocer el carácter excepcional del depósito ritual que —25 años más tarde— estábamos a punto de exhumar y al cual denominamos Ofrenda 111. Nuestros colegas Osiris Quezada y José María García, integrantes experimentados del Proyecto Templo Mayor, tuvieron la misión de explorar este contexto en forma sistemática y minuciosa, labor que se prolongó casi tres meses.[3] Tomando como base el detallado registro de campo que ellos realizaron, hemos podido emprender nuestra propia investigación. En el presente capítulo analizaremos este novedoso contexto arqueológico, examinando los artefactos y los restos humanos, animales y vegetales que lo integran. En lo que respecta al esqueleto del niño, emprenderemos el estudio osteobiográfico y tafonómico, este último para reconstruir el procedimiento sacrificial que le ocasionó la muerte. Al final, confrontaremos datos de diversa naturaleza para intentar desentrañar las relaciones entre las víctimas infantiles y el dios solar Huitzilopochtli.

La Ofrenda 111 del Templo Mayor

El registro de campo deja de manifiesto que el cadáver del niño fue colocado sobre la escalinata de la plataforma correspondiente a la Etapa IVa-1, en el momento en que ésta estaba siendo sepultada por el piso 3.[4] Los oficiantes pusieron su cuerpo

[3] La operación 9 comenzó el 11 de junio de 2005 y concluyó el 9 de septiembre del mismo año.
[4] El niño fue inhumado directamente sobre la escalinata de la plataforma de la Etapa IVa-1, justo antes de colocar el relleno 3 (R3) y, a continuación, el piso 3 (P3) de losetas de andesita de lamprobolita (figura 2). Debemos señalar que la plataforma correspondiente a la Etapa IVa fue modificada en tres

inerte sobre una superficie irregular de arena, en decúbito dorsal flexionado, y con el cuello y la cabeza recargados en el peralte de un escalón estucado (figuras 3-6).[5] Lo orientaron cuidadosamente hacia el poniente, si bien la cabeza y el torso quedaron levemente girados hacia el norte. Luego extendieron el brazo derecho hacia el noroeste y el izquierdo hacia el suroeste, éste levemente doblado sobre el abdomen. Flexionaron las piernas y las rotaron hacia afuera, al tiempo que juntaron los tobillos, acomodando los pies y sus dedos en posición vertical, tal y como lo demuestra el registro de conexiones anatómicas estrictas en huesos que conservaron posiciones inestables.

El esqueleto del niño se encontró acompañado de artefactos de madera, cobre, concha, obsidiana, piedra verde y cerámica, además de restos de un ave rapaz, un felino, copal y semillas (figuras 4-6). De manera particularmente interesante, los hombros del niño tenían sobrepuestos, y en relación anatómica, los carpo-metacarpos (derecho e izquierdo) y las falanges (primera y segunda) de las alas de un gavilán de bosque, también conocido como gavilán pajarero (*Accipiter striatus*). Al no encontrar más restos de esta ave y debido a que es muy difícil extraer los huesos de las alas sin destrozar la piel y las plumas, inferimos que el niño vestía las dos alas enteras cuando fue enterrado (Valentín Maldonado 2006). El registro de lateralidad ósea del ave nos indicó que las alas estaban originalmente extendidas, con las plumas ventrales hacia arriba, mostrando sus características barras horizontales de color ocre al oficiante y los eventuales espectadores de la ceremonia (figura 7).[6] Vale mencionar aquí que los gavilanes de bosque son de talla pequeña,[7] tienen cola larga y cuadrada, y que el plumaje de su dorso adquiere un bello tono gris azulado. Anidan en tierras montañosas que van desde Chihuahua y Nuevo León hasta Michoacán, en tanto que la raza norteña, oriunda del Canadá, migra en invierno hasta Panamá, pasando por territorio mexicano (American Ornithologist's Union 1983: 108-109; Peterson y Chalif 1989: 58-59; Newton y Olsen 1993: 143).

El esqueleto del niño también tenía sobrepuestos tres artefactos elaborados con la madera de una conífera (Montúfar López 2006a) (figuras 4-6).[8] Dos de ellos

ocasiones, modificaciones denominadas respectivamente IVa-1, IVa-2 y IVa-3. Los pisos 3 (P3) y 4 (P4) pertenecen a la Etapa IVa-1; el piso 2 (P2) a la Etapa IVa-2, y el piso 1 (P1) a la Etapa IVa-3 y a la IVb.

[5] Durante la excavación, se llevó a cabo un registro minucioso de los elementos óseos y de sus conexiones anatómicas, así como un levantamiento sistemático basado en la metodología propuesta por Duday (1997) y Pereira (1997). A cada hueso le fue asignado un número consecutivo, haciéndose su identificación anatómica, definiendo su lateralidad y, en la medida de los posible, anotando su cara de aparición.

[6] Las alas del *Accipiter striatus* son largas y redondeadas. Totalmente desplegadas habrían evocado el momento en que el ave planea para atacar a su presa.

[7] Tienen entre 250 y 350 mm de longitud.

[8] Por desgracia, el avanzado deterioro de las estructuras de la madera (traqueidas, punteaduras, radios, etc.) no permitió su identificación genérica.



Figura 4. La Ofrenda 111. Fotografía de Leonardo López Luján.



Figura 5. La Ofrenda 111 una vez que fue extraído el cráneo del niño. Fotografía de Leonardo López Luján.

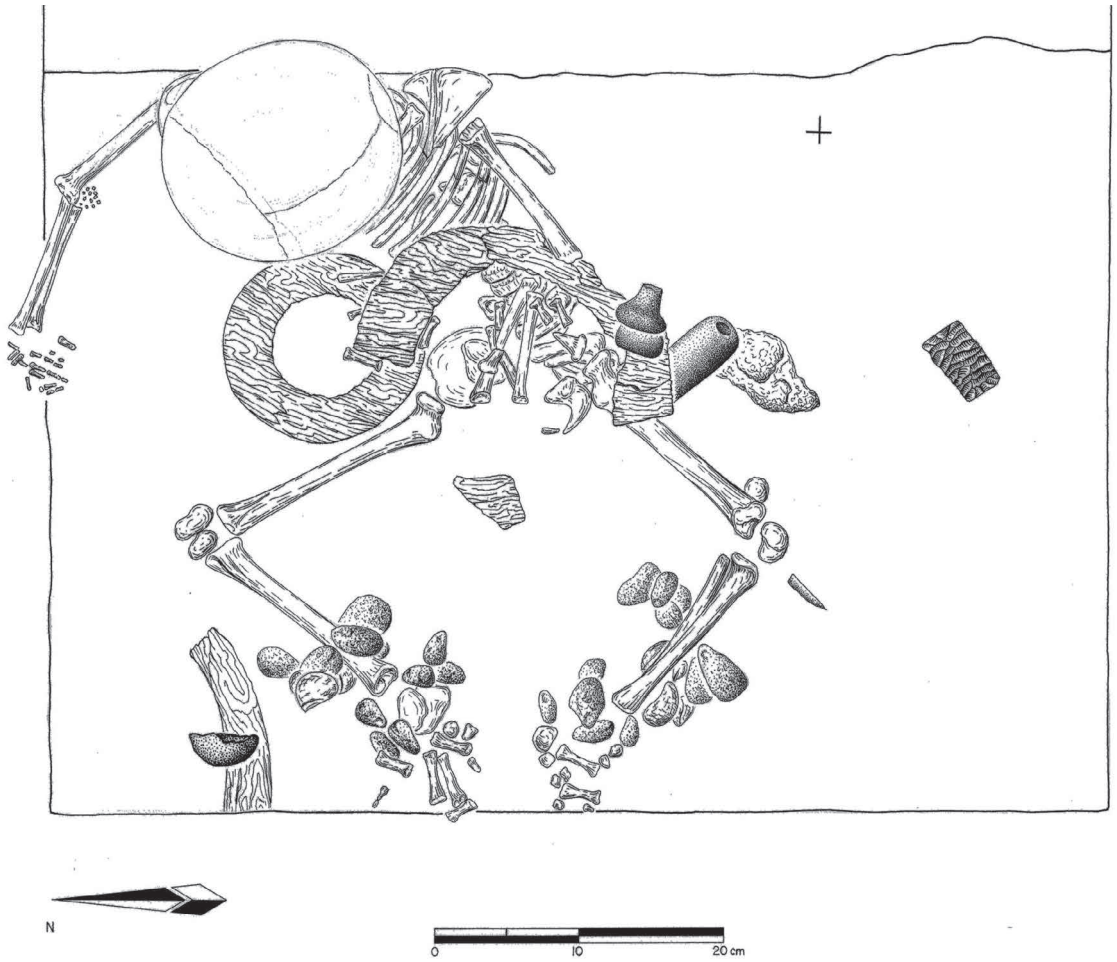


Figura 6. La Ofrenda 111. El esqueleto y los materiales asociados. Dibujo de Fernando Carrizosa.

se hallaron, respectivamente, sobre el antebrazo izquierdo y junto al pie derecho; son arcos de un círculo grande que quizá conformaba la representación votiva de una rodela. El tercero es el mejor conservado: se trata de un anillo que había sido colocado sobre el pecho, pero que se colapsó hacia el norte como consecuencia de la descomposición del cadáver.

Cada uno de los tobillos del infante lucía una ajorca compuesta por dos sartales de cascabeles periformes de cobre sumamente corroídos (*cf.* López Luján 2006a, I: 192), los cuales flanqueaban un sartal de cuatro caracoles marinos (figura 8). Estos últimos son blancos y pertenecen a la especie *Polinices lacteus* (Valentín Maldonado 2006).[9] Dicha especie es originaria de la Provincia Malacológica Caribeña que en México se extiende de las costas de Tamaulipas a las de Quintana Roo (Abbott 1974: 153; Abbott y Dance 1991: 105; García Cubas y Reguero 2004: 89).[10] Los ocho caracoles recuperados en la Ofrenda 111 poseen una perforación en la región ventral, lo que nos indica que fueron transformados por la mano del hombre en pendientes automorfos (*vid.* Velázquez Castro 1999: 38).

Junto al codo izquierdo del niño se detectaron tres aerófonos de cerámica anaranjada azteca (figuras 4-6): dos eran flautas transversas con un orificio de digitación,[11] y el tercero era un instrumento doble integrado por una flauta transversa y un silbato con embocaduras pintadas de rojo (Adje Both, comunicación personal, abril de 2006).[12] Estos aerófonos producen sonidos muy agudos y extraños, generando en ocasiones efectos psicoacústicos (Both 2005: 53-104). En la misma área se hallaron una pequeña bola de copal del género *Bursera* (*vid.* Montúfar López 2007), la parte medial de un bifacial de obsidiana gris, una navajilla prismática completa de

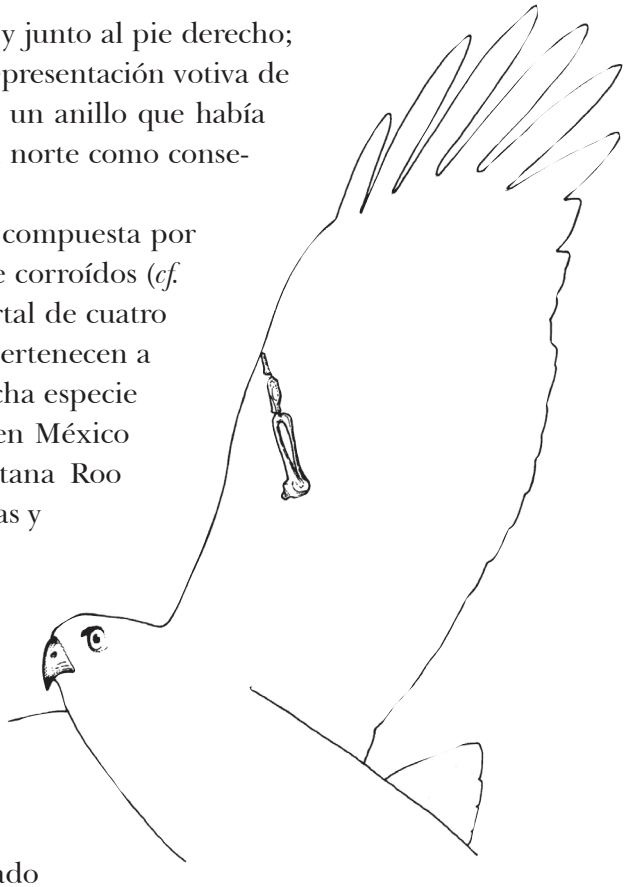


Figura 7. Huesos encontrados de las alas de un gavilán de bosque. Dibujo de Julio Romero.

[9] Los caracoles de esta especie son ovalados y alcanzan los 40 mm de longitud. Su concha es resistente, gruesa y tiene un ombligo profundo, muchas veces cubierto por un gran callo. Aunque el color de los caracoles colectados en la playa sea blanco porcelana, el animal presenta en vida un delgado periostraco amarillento.

[10] Estos caracoles habitan en sustratos arenosos ubicados a poca profundidad, aunque se ha reportado que también invaden lagunas costeras.

[11] Se trata de dos flautas sencillas, una de pasta amarilla rojiza (7.5YR 7/6) y la otra de pasta café grisácea (10YR 5/2). El acabado de superficie es un bruñido ligero. Ambas tienen forma cilíndrica y están dotadas de un orificio superior y otro lateral.

[12] Este instrumento es de pasta café pálida (10YR 6/3) y tiene un bruñido ligero como acabado de superficie. La sección principal es tubular y posee un orificio cuadrado en la parte superior y uno circular en el costado izquierdo. La otra sección es un silbato esférico con un orificio cuadrado en la parte más cercana a la boquilla. Al frente presenta una protuberancia con un agujero cilíndrico que podría haber servido para colgar el silbato con una cuerda delgada.



Figura 8. Caracoles del género *Polinices* encontrados en la Ofrenda 111. Fotografía de Jesús López.

obsidiana verde y un fragmento proximal del mismo tipo de artefacto (*cf.* Athié Islas 2006: 540-544; López Luján 2006a, I: 167-170).[13]

Se recuperaron además dos cuentas de piedra verde, una de ellas dentro de la cavidad oral del infante y la otra sobre su omóplato izquierdo.[14] Otros materiales procedentes de la misma ofrenda son 74 fragmentos de cerámica monocroma, mayoritariamente de la Cuenca de México y distribuidos de manera irregular en el depósito; [15] varias semillas de miltomate (*Physalis* sp.) detectadas cerca de la mano derecha del niño, junto al perfil norte del pozo de excavación, y pequeños huesos de felino (presumiblemente un puma) que surgían del perfil oeste.

Inmediatamente después de la ceremonia, el cadáver del niño fue cubierto con un sedimento oscuro y sumamente plástico, procedente del lecho lacustre o de las riberas del lago.[16] De dicho sedimento se tomaron numerosas muestras, lográndose recuperar en el laboratorio abundantes semillas, esporas, ciscos de olote, restos de resina, ostrácodos y micromoluscos. Tras el análisis de los restos vegetales, se identificaron 19 especies diferentes, la mayoría correspondientes a plantas lacustres, arvenses y ruderales.[17]

[13] De acuerdo con el análisis de Osiris Quezada Ramírez (2006), el bifacial posee retoque transversal, en tanto que la navajilla completa tiene retoque ventral proximal discontinuo y talón modificado por abrasión.

[14] Según el estudio de Quezada Ramírez (2006), ambas cuentas tienen una cara superior semicircular y perforación bicónica (*cf.* López Luján 2005b, I: 184-186). Su color Munsell es verde moderado (5G 5/6).

[15] De acuerdo con la clasificación de Camila Pascal García (2006), pertenecen a los tipos ¿Macana Rojo/Café? (1 cajete hemisférico), Lagos Anaranjado Impreso (45 vasijas salineras), Azteca Anaranjado Monocromo (2 cajetes, 10 cazuelas, 4 comales, 4 ollas), Azteca Alisado Anaranjado Compuesto (1 sahumador), Atezcapan Gris Monocromo (3 ollas) y Cuenca Café Monocromo (4 cajetes). Para la descripción de estos tipos cerámicos, véase López Luján (2005b, I: 149-166).

[16] Este sedimento es arcillo-limoso, friable y con un pH de 5. En seco tiene un color Munsell gris (10YR 5/1) y en húmedo es negro (10YR 2/1).

[17] Las plantas identificadas son *Amaranthus* sp., *Bursera* sp., *Castilleja* sp., *Chara* sp., *Eleocharis* sp. 1, *Eleocharis* sp. 2, *Hydrocotyle* sp., *Jaltomata* sp., *Opuntia* sp., *Physalis* sp., *Portulaca* sp., *Potentilla* sp., *Sanguinaria* T. sp., *Scirpus* sp. 1, *Scirpus* sp. 2, *Sesuvium* sp., *Urtica* sp., *Verbena* sp. 1 y *Zea mays* (Montúfar López 2006b).

Gracias a que este sedimento cubrió totalmente al cadáver, numerosas articulaciones óseas lograron conservar conexiones estrictas y algunos huesos mantuvieron posiciones inestables hasta nuestros días.[18] Sin embargo, la descomposición del cadáver, el relleno progresivo de las cavidades y la fuerza de gravedad ocasionaron el hundimiento de algunas vértebras cervicales dentro de la cavidad torácica, la constricción de algunas vértebras torácicas, el dislocamiento del brazo y la mano izquierdas, y el colapsamiento parcial de los pies. Con el paso del tiempo, la presión de los rellenos constructivos hizo lo propio, al constreñir levemente la cintura escapular y la columna vertebral, y al fracturar y deformar el cráneo.

El análisis osteobiográfico

A través del análisis osteobiográfico, aún en curso, hemos procurado definir la edad, sexo, patologías y filiación étnica del niño.[19] El examen de las piezas dentales, por ejemplo, nos ayudó a estimar que tenía alrededor de cinco años en el momento de su muerte, considerando el desarrollo de la dentición (Schour y Massler 1941: figura 3) y la formación de las coronas de los premolares (Lagunas Rodríguez 2000: 184). Debido a que los caracteres sexuales secundarios no se manifiestan en los huesos sino hasta después de la pubertad, intentamos determinar su sexo por medio de la técnica de la reacción en cadena de la polimerasa (PCR), montada por Alfonso Torre Blanco y Juan Alberto Román Berrelleza en la Facultad de Ciencias de la UNAM (Román Berrelleza y Torre Blanco 1998; Cruz Laina *et al.* 2006). Lamentablemente, y pese a repetidos esfuerzos, fue imposible extraer DNA de las muestras de hueso enviadas al laboratorio y, en consecuencia, no logramos saber si se trataba de un varón o de una hembra.

La inspección minuciosa del esqueleto nos permitió conocer que, salvo unas cuantas caries de primer grado, el niño gozó de buena salud y fue alimentado debidamente, situación muy distinta a la de los individuos de la Ofrenda 48, cuyos restos evidenciaron tanto desnutrición como caries severas, abscesos y cálculos dentales (Román Berrelleza 1990: 84-96). Hay que anotar, sin embargo, que la totalidad de las piezas dentales del niño de la Ofrenda 111 poseen manchas brillantes de tonos cafés, amarillos y blanquecinos (figura 9). Éstas forman parte

[18] Cuando una fosa no es rellenada de manera inmediata, los huesos en posiciones inestables se colapsan debido a la fuerza de gravedad.

[19] Los restos óseos fueron llevados al laboratorio, donde se limpiaron con agua y brochas suaves para evitar rayar su superficie. Para el pegado se utilizó mowithal, marcando los fragmentos con el número asignado en campo para conocer el patrón de dispersión en el contexto. Asimismo, se afinó la identificación anatómica, haciendo las correcciones necesarias de los datos obtenidos en campo. Se hizo un inventario osteológico (gráfico y numérico), así como la inspección macroscópica y microscópica de las huellas de corte encontradas.



Figura 9. Manchas en la dentición de niño ocasionadas por una fluorosis severa. Fotografía de Leonardo López Luján.

del esmalte y, a diferencia del sarro, no pueden ser removidas mecánicamente ni con acetona. Tras su revisión, los doctores Ricardo Lascuráin y Juan Pablo Loyola concluyeron que eran consecuencia de una *fluorosis dental*, es decir, de un tipo de hipoplasia del esmalte producida por la ingestión constante de agua extraída de una fuente contaminada con altas concentraciones de flúor (Loyola Rodríguez *et al.* 2000: 194-200).[20] Debido a que la *amelogénesis imperfecta* —un padecimiento de tipo hereditario— genera manchas similares a las de la fluorosis, realizamos un diagnóstico diferencial que resumimos en el cuadro 1.

De esta manera concluímos que, efectivamente, el niño de la Ofrenda 111 padeció fluorosis dental.[21] Más aún, basándonos en el índice de fluorosis para la dentición temporal (IFDT), desarrollado por el propio Loyola y su equipo de colaboradores (Loyola Rodríguez *et al.* 2000: 196), observamos que los dientes del niño alcanzan los 123 puntos, valor propio de una fluorosis severa, la cual tiene un rango entre los 115 y los 192 puntos. Esto significa, en pocas palabras, que la afección se inició desde la fase embrionaria del infante, debido a que su madre consumió agua contaminada durante el embarazo (Loyola Rodríguez *et al.* 2000: 199).[22]

A este respecto, investigaciones recientes han demostrado que los cuerpos de agua con mayor contaminación de flúor se concentran en los estados de San Luis Potosí, Hidalgo, Coahuila, México y Zacatecas.[23] En este último se ha reportado una concentración de flúor del orden de 2.8 partes por millón (ppm), hecho que ha tenido como efecto la manifestación de fluorosis dental en 98% de la población infantil estudiada. En franco contraste, la concentración de flúor registrada en la ciudad de México es de 0.021 ppm (Grimaldo *et al.* 1995: 25; Juárez-López, *et*

[20] Por el contrario, un consumo moderado es propicio para la prevención de las caries, por lo que, actualmente, muchos dentífricos son adicionados con flúor (Grimaldo *et al*. 1995: 25).
[21] Según Bardsen y Bjorvatn (1998: 155), puede prevenirse la fluorosis dental, pero las manchas no pueden eliminarse una vez formadas.
[22] Aunque la fluorosis dental no presenta efectos secundarios en fases tempranas, el consumo prolongado de agua contaminada puede culminar en el desarrollo de una fluorosis esqueletal. La severidad de la fluorosis dental depende de la edad del individuo, la cantidad y la duración de la ingestión de agua con flúor, así como la susceptibilidad de cada persona. Otros factores que contribuyen a una mayor absorción son la desnutrición y el tipo de dieta (Juárez-López *et al.* 2003: 222). Por su parte, la fluorosis esqueletal se asocia a la edad adulta y es resultado de un consumo crónico. En estos casos, el flúor llega al hueso, donde sustituye el hidróxido que conforma la hidroxiapatita, creando fluorapatita. Entonces, la densidad del hueso aumenta, ya que se estimula la formación de tejido óseo irregular en los sitios de las inserciones tendinosas y musculares. Esto puede ocasionar una osificación gradual de los tejidos blandos y, por lo tanto, padecimientos anquilosantes (Littleton 1999: 465-466).
[23] Este tipo de casos se presenta con mayor incidencia en climas cálidos, donde la gente está expuesta a una mayor deshidratación (Littleton 1999: 480).

Cuadro 1. Comparación entre la amelogénesis imperfecta y la fluorosis dental

	Amelogénesis imperfecta	*Fluorosis dental en dentición temporal*
Causas del padecimiento	Condición hereditaria.	Alteración por factores externos (ambientales).
Características del esmalte	Delgado y frágil.	Resistente y brillante.
Afectación de la forma de las piezas dentales	Faltantes en bordes y en puntos de contacto entre ambas arcadas.	Las cúspides están intactas y presentan buena oclusión.
Coloración de las manchas en el esmalte	Dientes opacos. Manchas cafés y amarillas.	Dientes brillantes. Manchas cafés, amarillas y blancas.
Distribución de la manchas	Cambios en la coloración, principalmente de los incisivos.	Cambios mayores en la coloración de los molares y los caninos.
Afectación de la dentina	Dentina visible.	Dentina invisible.

al. 2003: 221; Adriana Juárez-López, comunicación personal, enero de 2006). Lo anterior pudiera ser un indicio de que tanto el niño de la Ofrenda 111 como su madre no eran oriundos de Tenochtitlan ni de la zona lacustre del Lago de Texcoco, sino de la zona centro-norte de nuestro país. Obviamente, esta hipótesis deberá ser contrastada en un futuro próximo con los resultados del análisis de haplotipos y región hipervariable que realizan la doctora Lourdes Muñoz y la arqueóloga Diana Bustos en el Laboratorio de Antropología Molecular del Cinvestav. Hasta el momento, ellas han concluido con éxito la extracción de ADN, su amplificación y los controles de contaminación. La siguiente fase consistirá en la secuenciación y elaboración de un árbol filogenético que nos permita compararlo con el ADN de diversas poblaciones del territorio mexicano, intentando así ubicar el origen geográfico y étnico del niño.

El análisis tafonómico

Por medio del análisis tafonómico, logramos reconstruir las principales transformaciones acontecidas en el cadáver del niño desde su enterramiento en el siglo XV hasta su exhumación en el siglo XXI, transformaciones que mencionamos al final de nuestro apartado sobre la Ofrenda 111. La tafonomía también nos reveló las modificaciones culturales que sufrió el cuerpo en el momento de su muerte, hecho fundamental para los propósitos de este libro. Fue de especial significación el hallazgo de numerosas huellas de corte en las costillas de ambos lados de la caja torácica, así como de fracturas peri mórtem producidas por la misma acción cortante. Las huellas se concentran en el tercio esternal interno de la tercera, cuarta y quinta costillas (figuras 10-11). Son el resultado de cortes originados en

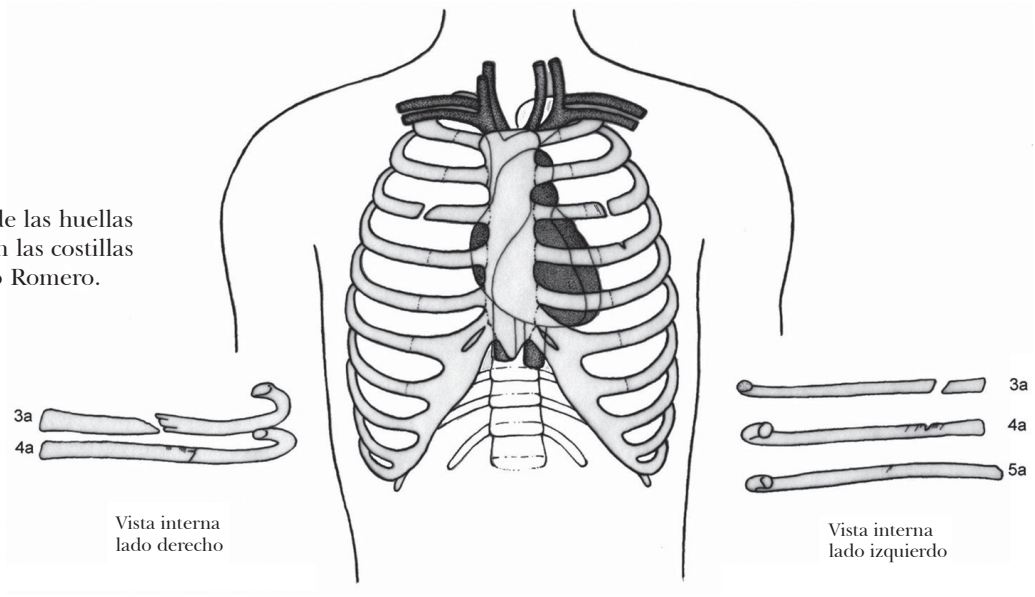


Figura 10. Distribución de las huellas de corte y los faltantes en las costillas del niño. Dibujo de Julio Romero.



Figura 11. Huellas de corte y faltante en la cuarta costilla del lado izquierdo. Fotografía de Leonardo López Luján.

el borde proximal y la cara interna de cada costilla, los cuales a veces se prolongan de una costilla a otra, en un movimiento de arriba hacia abajo. Dichos cortes fueron practicados en forma reiterada desde el interior del tórax y con un instrumento muy afilado. Algunas costillas, además, tienen faltantes o están rotas en el borde proximal, como consecuencia de la aplicación de la fuerza desde el espacio intercostal. Muy probablemente, la huellas repetitivas se produjeron al emplear la superficie interna del tórax como plano de apoyo para cortar estructuras blandas (cuadro 2).

A nuestro juicio, este conjunto de evidencias es suficiente para concluir que el niño de la Ofrenda 111 murió durante una ceremonia sacrificial en la que se extrajo su diminuto corazón. Como es bien sabido, varias son las técnicas que los especialistas han propuesto para este tipo de ritos. Por ejemplo, Robicsek y Hales (1984), basados en su experiencia como cirujanos, han sugerido cuatro procedimientos factibles de cardioectomía que a continuación enumeramos.[24] La *esternotomía de la línea media axial* implica una incisión longitudinal del esternón, en cuya aplicación resultaría más sencillo percutirlo que cortarlo dada la dureza de dicha estructura. Al llevar a cabo este procedimiento, la tensión superficial podría fracturar algunas costillas. La *aproximación intercostal lateral izquierda* supone la realización de un corte entre la quinta y la sexta costilla del lado del corazón, dejando huellas externas y en el espacio intercostal, y produciendo una cavidad tan pequeña que

[24] En fechas más recientes, Pijoan Aguadé y Mansilla Lory (2004) han analizado la factibilidad de distintas técnicas de cardioectomía.

Cuadro 2. Huellas de corte en la cara interna de las costillas del niño de la Ofrenda 111

Elemento óseo	*Tipo de huellas*
3ª costilla izquierda	Corte a la altura del tercio esternal. Presenta rayones finos en la superficie externa; tienen su origen en el borde proximal y en la cara interna, lo que implica que la fuerza provino del interior de la caja torácica.
4ª costilla izquierda	Varias marcas con origen en el borde proximal. Pequeño faltante producto de un corte; tiene forma en *V* que evidencia la dirección de la fuerza del extremo proximal al distal (figuras 10-11).
5ª costilla izquierda	Huella que es continuación de un corte realizado sobre la cuarta costilla.
3ª costilla derecha	Corte a la altura del tercio esternal. Fractura por un corte originado en el borde proximal debido a la aplicación de fuerza con el instrumento cortante desde el espacio intercostal. Borde deformado y astillado.
4ª costilla derecha	Corte a la altura del tercio esternal. Cortes repetitivos en el borde proximal hechos con un instrumento muy afilado. Tienen su origen en la cara interna y, en ocasiones, abarcan todo el borde. El instrumento se deslizó de adentro hacia afuera, traspasando todo el espacio intercostal, y dañando los músculos de la capa profunda, interna y externa.

no permitiría la extracción del corazón, como lo señalan los propios autores. La *toracotomía bilateral transversa* conlleva un corte de lado a lado, el cual cercenaría los músculos intercostales y el esternón, generando huellas externas en los bordes intercostales, además de fracturas o cortes del esternón. En este caso, la exigua apertura de la cavidad dificultaría la extracción del corazón,[25] puesto que quedarían intactas las muy poderosas articulaciones costovertebrales. Finalmente, el *ingreso a la cavidad torácica desde el abdomen* requiere del corte de los tejidos musculares del diafragma y de numerosas estructuras blandas.[26] De acuerdo con los autores mencionados, las vísceras dificultarían el procedimiento. Sin embargo, esto no sucede si se hace el corte a la altura adecuada y con la profundidad debida.

En el caso específico de la Ofrenda 111, estamos convencidos de que los sacrificadores siguieron la última de las técnicas mencionadas, ingresando a la ca-

[25] En la actualidad, los médicos practican el masaje cardiaco separando las costillas con la ayuda de instrumentos metálicos y el empleo de fuerza mecánica. Aun así, el espacio que se abre entre las costillas se antoja demasiado reducido para una cómoda extracción del corazón.

[26] Otra técnica posible que no mencionan estos autores es la sección del cartílago que se encuentra entre el esternón y las costillas. El procedimiento sería similar al que se realiza en la actualidad durante las necropsias. Esta acción, sin embargo, se dificultaría por la presencia de ligamentos y músculos, y, en el caso de los adultos, porque el cartílago es prácticamente igual de resistente que el hueso. Una técnica más, sería el corte directo de las costillas alrededor del corazón.

vidad torácica desde la abdominal. Así lo demuestran las huellas de cortes internos que hemos descrito y la ausencia de huellas de corte o fracturas externas. En caso de que el corte se hubiese realizado longitudinalmente sobre el frágil esternón infantil, no habría razón para justificar la presencia de huellas en la cara interna de las costillas. Tampoco habría marcas que traspasaran el espacio intercostal con origen en la parte interna del tórax y la dirección de la fuerza no sería proximal-distal. Además, como hemos visto, la incisión del esternón o del cartílago circundante habría fracturado las costillas.

El procedimiento que proponemos consistiría en practicar una incisión en el abdomen, justo abajo del apéndice xifoides del esternón, traspasando la piel, el panículo adiposo, la fascia endotorácica y el músculo recto mayor. A continuación se tendría que cortar el diafragma para acceder al mediastino medio, acción que podía conllevar el colapsamiento de los pulmones debido al cambio de presión. La consecuencia sería una ampliación del espacio que facilitaría la maniobra. Entonces, el sacrificador debería introducir una de sus manos en el interior de la diminuta cavidad torácica infantil para sujetar con ella el instrumento para cortar el pericardio y liberar el corazón. La parte distal de este músculo habría sido jalada con la otra mano para tensar las estructuras blandas por cortar. La cara interna de las costillas habría servido como superficie de apoyo, pues las huellas se localizan precisamente en el área circundante al corazón, es decir, en el área donde tenían que seccionarse el pericardio, las arterias y venas pulmonares, la vena cava superior y la inferior, el cayado aórtico, las arterias subclavia izquierda y carótida común izquierda, y el tronco braquiocefálico.[27] Naturalmente, muchas huellas debieron quedar sobre el cartílago —estructura de mayor tamaño en un infante que en un adulto—, evidencia que se habría perdido por su descomposición. Es necesario decir que este procedimiento habría restado visibilidad al sacrificador, por lo que requeriría un gran conocimiento anatómico y mucha precisión. Sin embargo, su ejecución se habría visto favorecida si la víctima se encontraba recostada, tal y como informan las fuentes históricas.

Gracias al doctor Joaquín Reyes Téllez llevamos a cabo experimentos durante 2001 en el Anfiteatro de la Facultad de Medicina de la UNAM. Con la asistencia del técnico forense Simón González Reyna, registramos necropsias y simulamos varios procedimientos sin modificar el material biológico embalsamado. En material aislado, hueso fresco y embalsamado, reprodujimos repetitivamente cortes superficiales y profundos, con instrumentos de obsidiana y pedernal, algunos con bordes retocados y otros con filo vivo. A partir de dichas experiencias, in-

[27] La ubicación de las huellas permite saber que la mano del sacerdote se deslizó por la parte posterior del corazón y que empleó la cara interna de las costillas como punto de apoyo. Si la mano se hubiese desplazado por la parte anterior del músculo cardiaco, las huellas se encontrarían en los discos vertebrales o cerca del tercio costovertebral.

ferimos que en el sacrificio del niño se empleó un instrumento diminuto de obsidiana, quizás una navajilla o un bifacial con filo vivo.[28] También concluimos que el procedimiento que hemos propuesto para nuestro caso no sólo es factible, sino que es el que ofrece menores dificultades anatómicas y el más rápido. Aun así, su consecución habría provocado tanto el desvanecimiento del individuo por el colapso de sus pulmones como heridas fatales; en consecuencia, el individuo moría antes de que arrancaran su corazón. Obviamente, esto contradice las fuentes históricas que afirman que la cardioectomía era tan veloz que la víctima llegaba a presenciar cómo latía su corazón extirpado.

Concluyamos este apartado diciendo que hace años se descubrió en la Ofrenda 9 del Templo Mayor el esqueleto en conexión anatómica de un jaguar (López Luján 2005: 337-338) (figura 1). Este jaguar es interesante para nuestro propósito, pues parece haber sido sacrificado con el mismo procedimiento que se siguió en el caso del niño de la Ofrenda 111. En efecto, tiene numerosas huellas de corte en los bordes proximales de las caras internas de las costillas. Se trata de cortes repetitivos que se localizan entre la segunda costilla y la quinta, predominantemente del lado derecho (cuadro 3).[29]

Al igual que en las costillas del niño, la dirección de las huellas va del extremo proximal al distal. No obstante, el jaguar posee una mayor cantidad de huellas: más de treinta en la cuarta costilla de la derecha. Algunas de ellas son irregulares; fueron hechas con menor precisión y con un instrumento pequeño de filo burdo (cuadro 4).

El sacrificio de niños, la guerra y Huitzilopochtli

No todos los sacrificios de niños estaban vinculados con las divinidades de la lluvia y la fertilidad. Algunos documentos históricos nos revelan que las personas

[28] En el primer momento del rito, cabe la posibilidad de que hubiera sido empleado un cuchillo de pedernal grande para hacer la incisión en el abdomen. En cambio, en un segundo momento, resulta evidente que se usó un instrumento de pequeñas dimensiones, debido al reducido tamaño del tórax del niño, el tipo de maniobra requerida en su interior y el tipo de huellas detectadas durante nuestro análisis. Lo anterior se corrobora en el hecho de que el instrumento entró accidentalmente en espacios intercostales que medían de 1 a 2 cm de ancho. En cuanto a la materia prima del instrumento, el trabajo experimental y nuestras observaciones a simple vista sugieren que pudo haberse empleado obsidiana con filo vivo; sin embargo, somos conscientes de que sólo un análisis de microscopía electrónica nos permitiría distinguir con certeza entre las huellas del pedernal y de la obsidiana. En lo tocante a su forma, es probable que fuera una navajilla o un bifacial como los encontrados junto al esqueleto durante la excavación.

[29] La concentración de las huellas en el lado derecho implica que el jaguar fue recostado boca arriba y que el sacrificador jaló el corazón hacia su izquierda, empleando la cara interna de las costillas derechas como superficie de corte de venas y arterias. La anatomía del animal condiciona la ubicación de la huellas hacia la parte medial de las costillas, puesto que la sección de la caja torácica es triangular.

Cuadro 3. Huellas de corte en la cara interna de las costillas del jaguar de la Ofrenda 9

Elemento óseo	*Tipo de huellas*
2ª costilla izquierda	Cortes repetitivos con origen en el borde proximal de la cara interna, con dirección proximal-distal hasta llegar hasta la mitad de la costilla. Al menos cinco cortes más burdos y dos con sección en *V*.
2ª costilla derecha	Cortes repetitivos en el borde proximal de la cara interna, presentan faltantes como consecuencia del corte.
3ª costilla derecha	Cortes repetitivos en toda la cara interna, con origen en el borde proximal y con énfasis en la porción medial, así como el tercio de la articulación vertebral. Un corte ocasionó un faltante. Aproximadamente 15 cortes. Las costillas 3, 4 y 5 del lado derecho, presentan cortes a la misma altura.
4ª costilla derecha	Cortes repetitivos en el borde proximal, cara interna. Presenta aproximadamente 40 cortes.
5ª costilla derecha	Cortes repetitivos en el borde proximal, cara interna. Presenta aproximadamente 15 cortes visibles (fue consolidada y no se aprecian con claridad).

Cuadro 4. Comparación de las huellas de corte encontradas en las ofrendas 111 y 9

	Ofrenda 111	*Ofrenda 9*
Tipo de depósito	Primario, descomposición *in situ*, huesos en conexión anatómica	Primario, descomposición *in situ*, huesos en conexión anatómica
Marcas de corte	Huellas repetitivas en la cara interna usada como superficie de apoyo, faltantes en bordes por corte accidental, huellas en la cara externa con origen en el espacio intercostal de la cara interna	Huellas repetitivas en la cara interna usada como superficie de apoyo, faltantes en bordes por corte accidental
Número mínimo de cortes	Alrededor de 20 (considerando que por la forma de la cavidad torácica en un humano, muchos debieron quedar en el cartílago)	Alrededor de 70 (tres costillas presentan continuidad en la trayectoria de las huellas, lo que reduciría esta cifra)
Ubicación de las huellas	De la mitad hacia el tercio esternal (condicionada por la forma de la cavidad torácica)	Hacia la parte medial (condicionada por la forma de la cavidad torácica)

que se encontraban en situaciones de adversidad, que habían perdido su libertad o que sufrían una terrible enfermedad prometían entregar a sus hijos a cambio de su salvación (*vid.* Graulich 2005: 208-210). En otros casos, se cobraba la vida de infantes justo antes de las confrontaciones bélicas, hecho relevante para nuestro problema. López de Gómara (1954: 115) se refiere a este tipo de occisiones, al

narrar las vicisitudes de la breve estancia de Cortés en la ciudad de Cholula y la frustrada emboscada que le tendieron sus pobladores:

> Así que, al día siguiente por la mañana, muy alegres [los cholultecas], pensando que tenían bien entablado su juego, hicieron venir muchos para llevar el hato, y otros con hamacas para llevar a los españoles, como en andas, creyendo cogerlos en ellas. Vinieron asimismo gran cantidad de hombres armados, de los más valientes, para matar al que se rebullese; y los sacerdotes sacrificaron a su Quezalcouatlh diez niños de tres años, cinco de ellos hembras, costumbre que tenían al comenzar una guerra.

A partir de este pasaje, queda de manifiesto la conexión simbólica entre las víctimas infantiles y la guerra, aunque la divinidad a la que aquí se rinde el sacrificio es "Serpiente Emplumada" y no Huitzilopochtli, quizá por tratarse del patrono de la ciudad de Cholula. De acuerdo con Graulich (2005: 210), tal conexión tiene lógica: "si los niños están vinculados manifiestamente con la fecundidad-fertilidad, la guerra también lo está, no solamente porque un niño que muere en el parto es un prisionero de guerra, sino porque la guerra es un motor del universo que asegura la alternancia del día y la noche, de la estación seca y la de lluvias".

En forma reveladora, encontramos prácticas semejantes a las de los cholultecas en plena Cuenca de México y, por si fuera poco, dirigidas a Huitzilopochtli. Según la "Relación de Coatepec y su partido" (1985: 164), tales sacrificios tenían lugar en Chimalhuacan Atoyac, poblado también conocido como Chimalhuacan Atenco. La fuente aclara al respecto:

> Y, si algunas provincias les movían guerra a estos caciques [de Chimalhuacan Atoyac], ellos, para saber de su buen suceso o malo, hacían llevar un niño pequeño al dicho templo [de Hutzilopochtli] y lo entregaban a los dichos tlenamacas, como sacerdotes, e, invocando al demonio, sacrificaban al niño sacándole vivo el corazón, abriéndole los pechos con una navaja que para este efecto tenía a manera de cuchilla grande, y el corazón y sangre lo ofrecían al d[ic]ho ídolo Huitzilopoch[tli]. Y, habiendo hecho este sacrificio, los d[ic]hos tlenamacas consultaban con el Demonio lo q[ue] querían saber.

Obviamente, este pasaje no sólo es relevante por la alusión explícita que allí se hace del patrono de los mexicas. Por un lado, va más allá de lo afirmado por López de Gómara, al explicar que el sacrificio en honor a Huitzilopochtli tenía una función oracular, pues supuestamente informaba a los fieles de manera anticipada el desenlace de los enfrentamientos militares. Por el otro, especifica que tan sólo se inmolaba a un infante y que esto se hacía por medio de la car-

dioectomía, lo que concuerda con nuestros análisis tafonómicos del esqueleto de la Ofrenda 111.

De acuerdo con la versión de fray Antonio Tello (1997: 15-16), el origen de los sacrificios de niños a Huitzilopochtli se remonta a la migración de los mexicas.[30] El franciscano narra que cuando las diez tribus llegaron a Huey Culhuacan provenientes de Aztatlán, se les apareció el demonio Huitzilopochtli. Éste los proveyó de los muchos alimentos que les serían necesarios en la búsqueda de la tierra prometida. Pero el demonio los dejó inexplicablemente y tardó quince días en aparecer. Al preguntarle la causa de su demora,

> el demonio respondió que en su persona no cavía pesar ni enojo, pero que solo estaba celoso de verles poco correspondientes y gratos á los favores que les había hecho y les había de hacer, á lo cual ellos dijeron que estaban reconocidísimos de los favores y mercedes que habían recibido de su deidad, y que les mandase y vería las veras con que era obedecido […] entonces el demonio, viendo la suya, les dijo que para verificar lo que decían, pues era su Dios y Creador, le reconociesen ofreciéndole sacrificio, y que el que más le agradaba era el de los hijos pequeños, porque muriendo en él, los tendría en su compañía en prenda de su amor y fidelidad; y apenas lo hubieron oído, cuando luego procuraron ponerlo en ejecución, pidiéndoles diese el modo que habían de tener, que es el que queda referido en el libro primero y se extendió por todas la Indias.

Huitzilopochtli: ¿una deidad infantil?

En las fuentes documentales existe, además, una interesante conexión entre el patrono de los mexicas y su propia imagen como niño. Esto queda patente, por ejemplo, en la obra de fray Diego Durán (1984, I: 277-278), cuando nos relata el desarrollo de la fiesta de *pachtontli*, en la cual se celebraba el advenimiento de Huitzilopochtli. Según nos cuenta el dominico, los fieles estaban a la espera de su llegada, la cual era registrada en forma de una huella que súbitamente quedaba estampada sobre una bola de masa de maíz:

> ponían aquella jícara llena de masa, desde las siete de la noche para abajo, en lo alto del templo, y sobre ella velaban, visitándola con mucho cuidado y vigilancia hasta que, impreso en la masa aquel pie de niño, o puesto encima de ella algún cabello, tocaban las bocinas y caracoles y hacían gran muestra de regocijo con la venida de su dios Huitzilopochtli.

[30] Agradecemos a Guilhem Olivier el habernos dado a conocer este interesante pasaje.

> Por el regocijo y contento, y en pago y agradecimiento de tan gran beneficio, como se les hacía en venir su dios a visitarlos, hacían aquellos espantosos sacrificios en sí mesmos y en sus personas, sangrándose de los pechos, las lenguas, las orejas, los molledos, las pantorrillas, pasando por las heridas, que con gran osadía se daban, cordeles, cañas, pajas, cada uno como más devoción tenía, donde se bañaban de sangre con aquellos crueles penitencias y sangrientos sacrificios, la cual sangre ofrecían al demonio.

La fiesta concluía con la elaboración de un pan con el mismo género de masa donde había quedado plasmado el "vestigio de Huitzilopochtli". Vale decir que, en el pasaje correspondiente a esta ceremonia contenido en la obra de fray Bernardino de Sahagún, no se menciona la llegada de Huitzilopochtli, sino de Titlacahuan. Este hecho no debe sorprendernos, primero porque esta advocación de Tezcatlipoca también presenta rasgos infantiles o juveniles, y segundo porque es bien sabido que Huitzilopochtli se asimila conceptual e iconográficamente a Tezcatlipoca (Nicholson 1988: 244-245; Boone 1989: 8-9). Al respecto, Sahagún (2000, I: 156-157, 236-238) nos narra:

> A los dieciocho días llegaba el dios que siempre es mancebo, que le llamaban Tlamatzíncatl. Este es Titlacahuan. Decían que por ser mancebo y recio caminaba mejor y llegaba primero. Luego ofrecían comida en su cu, y aquella noche comían y bebían y regocijábanse todos, especialmente los viejos y viejos [*sic*], que bebían vino por la llegada del dios, y decían que le lavaban los pies con este regocijo.

De acuerdo con esta narración, su llegada quedaba registrada en un montoncillo de harina de maíz "muy tupido de la forma de un queso". Al ver el sacerdote la pisada decía: "Llegado ha nuestro señor", y todos los ministros del templo comenzaban a tocar cornetas, caracoles, trompetas y "otros instrumentos de los que ellos entonces usaban". Tras la algarabía, la gente acudía a ofrecer comida en los templos y los oratorios. Y Sahagún concluye: "El día siguiente decían que llegaban los dioses viejos, a la postre de todos, porque andaban menos por ser viejos".

Según Durán (1984, I: 287-288), más adelante en el año, al principio del mes de *atemoztli*, se conmemoraba el advenimiento de Huitzilopochtli que había sido celebrado en *pachtontli*. Para ello: "Fingían que bajaba un niño del cielo este día, y a este niño llamaban 'Agua'…"

Otra conexión más entre Huitzilopochtli y los niños es digna de mención. Aparece en el mito de su nacimiento, transcrito en lengua náhuatl por Sahagún (1979, v. III, Lib. IV: fol. 3r; Sahagún 2000, I: 300-302; López Austin y López Luján en prensa). Como bien se sabe, en este mito Coatlicue pare a un dios en estado adulto, armado de la temible *xiuhcóatl* y ricamente ataviado. Pero uno de



Figura 12. Imagen pictográfica de Huitzilopochtli según el *Códice Borbónico* (1991: 36).



Figura 13. Representación escultórica de Huitzilopochtli tallada en piedra verde y que se encuentra en el Musée du quai Branly de París. Fotografía de Daniel Ponsard.

los atributos de Huitzilopochtli ahí mencionado lo relaciona con un infante. El texto dice a la letra: "Se pintó el rostro con su caca de niño, se llamaba 'su obra de niño' (*ic ommichiuh yn iconecujtl, mjtoaia ipilnechioal*)". No parece haber duda de que esta frase se refiere a las franjas horizontales ocres propias del afeite facial de Huiztilopochtli, las cuales alternaban con otras franjas azules (figuras 12, 14). Al preguntarse sobre su sentido, Eduard Seler (1963: I, 117) consideró que esta pintura facial califica a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca como divinidades juveniles. Por su parte, Carmen Aguilera (1971: 53) señaló al respecto que *ixtlan tlatlaan* "significa que el dios era aún tan joven que jugaba con su excremento y se ensuciaba la cara con él". En fechas más recientes, Guilhem Olivier (2004: 159) opinó que ésta sería tal vez "la huella de una niñez que [Huitzilopochtli] nunca tuvo", ya que nació como joven guerrero. Creemos, sin embargo, que la explicación es mucho más simple: recordemos que todos los niños de pecho tienen deyecciones características de un color ocre claro, el cual es prácticamente idéntico al que se observa en las imágenes pictográficas del dios mexica.

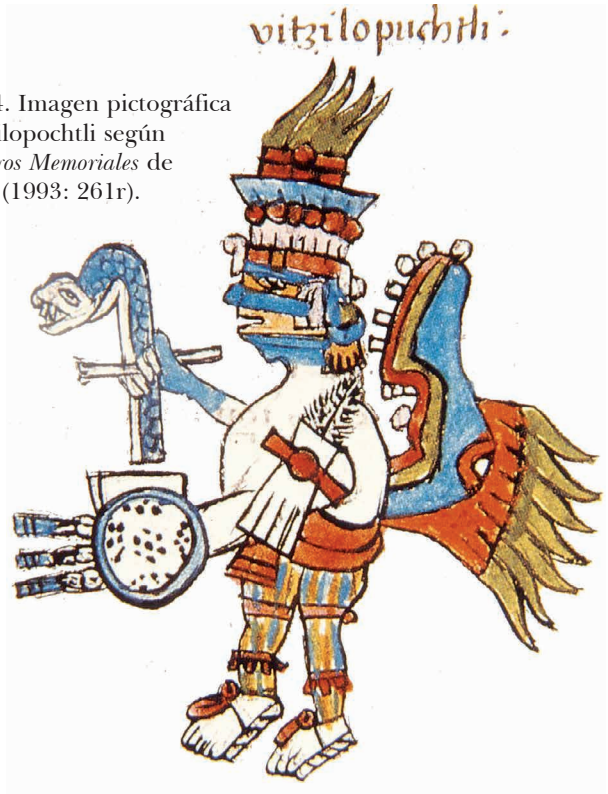


Figura 14. Imagen pictográfica de Huitzilopochtli según los *Primeros Memoriales* de Sahagún (1993: 261r).

El niño de la Ofrenda 111: un posible *ixiptla* de Huitzilopochtli

Volviendo a la Ofrenda 111, observamos en el contexto arqueológico tres indicios que nos sugieren que el niño sacrificado era un *ixiptla* o personificador de Huitzilopochtli. El primero es la presencia de un anillo de madera sobre el pecho del niño. Esta clase de artefactos es muy común en los contextos oblatorios de Tenochtitlan (Velázquez Castro 1999: 106; 2000: 166-180, Olmo 1999: 184-186; López Luján 2006a, I: 200, 203) y de Tlatelolco (Espejo 1996: 172, 178; Guilliem Arroyo *et al.* 1998: 110, 113-114; Guilliem Arroyo 2003: 72). Los mexicas lo conocían bajo el nombre de *anáhuatl* y lo representaban de color blanco y atado con un cuero rojo al pecho de ciertas divinidades o de sus personificadores terrenales.[31] El *anáhuatl* es uno de los atributos de Huitzilopochtli, aunque no le es privativo; también lo portan Tezcatlipoca, Tlahuizcalpantecuhtli, Mixcóatl, Xiuhtecuhtli, Xipe Tótec, Itztlacoliuhqui y Mictlantecuhtli (Nagao 1985: 74-76; Velázquez Castro 2000: 166-180). Nicholson (1988: 244-247) y Boone (1989: 6) han identificado su presencia en numerosas imágenes pictográficas de Huitzilopochtli (figura 12). Incluso, es interesante advertir que la famosa escultura de piedra verde de este dios que se encuentra en París (figura 13), tiene la particularidad de portar un *anáhuatl* sobre el pecho y otro más sobre la espalda (López Luján y Fauvet-Berthelot 2005: 72-75).

El segundo indicio son las ajorcas de caracoles y cascabeles que ceñían los tobillos del niño. Este mismo atributo califica a Huitzilopochtli en varias pictografías (Sahagún 1993: 261r; *Códice Telleriano-Remensis* 1995: fol. 5r; *Códice Borbónico* 1991: 31, 34, 36) (figuras 14-15) y en conocidos bajorrelieves mexicas (*e.g.* el *Teocalli de la Guerra Sagrada* y el *Ocelocuauhxicalli* del Museo Nacional de Antropología). Sin embargo, debemos advertir que, además de Huitzilopochtli, este tipo de ajorcas son propias de otros dioses y personajes relacionados con la guerra, tal y como lo atestiguan la iconografía, las fuentes documentales y los contextos arqueológicos del Templo Mayor (Adrián Velázquez Castro, comunicación personal, abril de 2008).

Como tercer indicio encontramos las alas de gavilán de bosque colocadas en los hombros del niño. Este hecho inusual nos hace presumir que el pequeño estuvo ataviado como el ave que en su plumaje lleva los colores del dios solar. En efecto, hemos visto que las plumas dorsales del gavilán de bosque son gris azu-

[31] De acuerdo con Seler (1963, I: 117), el *anáhuatl* simboliza un ojo, en uno de cuyos ángulos se observa la conjuntiva roja. Podría ser, según el investigador alemán, un ojo del cielo o del Sol, o bien la expresión jeroglífica de que el dios que lo ostenta lo ve todo. En contrapunto, Velázquez Castro (2000: 179-180) ha propuesto que los numerosos *anáhuatl* de concha de las ofrendas del Templo Mayor son imágenes de la superficie terrestre y, a la vez, atributos bélicos que aluden a los guerreros estelares que auxiliaban al Sol en su cíclico devenir.

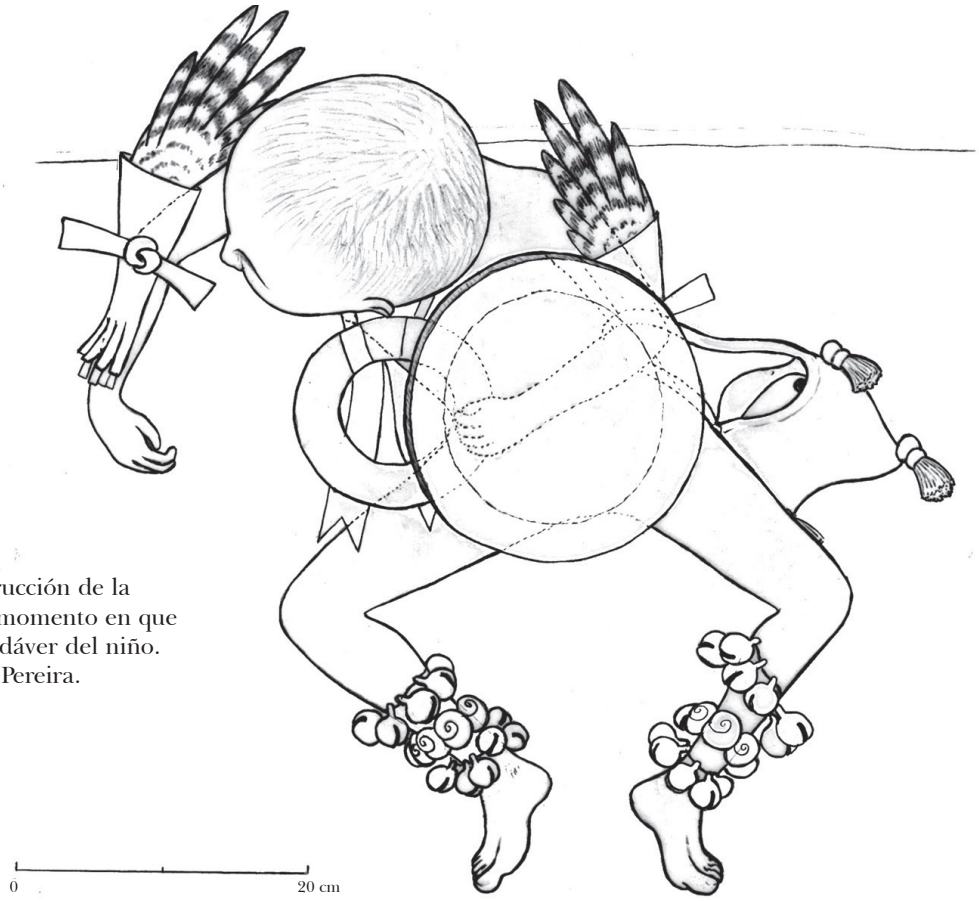


Figura 15. Reconstrucción de la Ofrenda 111 en el momento en que fue inhumado el cadáver del niño. Dibujo de Grégory Pereira.

ladas y que las ventrales forman barras horizontales de color ocre. Recordemos finalmente que el niño también estaba acompañado de pequeños aerófonos. Al respecto, dejemos planteada la interrogante de si estos objetos tendrían relación alguna con los instrumentos musicales tañidos por los fieles durante el mes de *pachtontli* con motivo del advenimiento del pequeño Huitzilopochtli.

Otra posibilidad es que el niño sacrificado hubiera estado vestido como uno de los esclavos que eran muertos por cardioectomía en honor de Huitzilopochtli durante la fiesta de *panquetzaliztli*. De acuerdo con Sahagún (2000, II: 834), a dichas víctimas les ponían "en las gargantas de los pies unos caracolitos mariscos injeridos en unas tiras de cuero de tigres, como calzuelas, los cuales caracorillos colgaban de las calzuelas".[32] Asimismo, les colocaban "en los hombros unas alas de cavilanes que llamaban *tlóhmaitl*. Estaban las alas revueltas con papel los cabos

[32] Recordemos que el monolito discoidal de Coyolxauhqui tiene esculpidos en los tobillos caracoles similares a los del género *Polinices*. Como señalamos dos párrafos más arriba, pudiéramos especular que estos caracoles están relacionados simbólicamente con la guerra y el sacrificio.

dellas, y asidas a la xaqueta. Estaba pintado aquel papel de diversas colores entrepuestas, colorado y negro, revuelto con marcaxita" (Sahagún, II: 835) (figuras 14-15). En esta misma ceremonia, aunque en un momento posterior, se tocaba en torno de las víctimas un silbato llamado *chichtli*, el cual tenía como función señalar que se les arrancarían los cabellos de la coronilla. Resulta sugerente que, según el diccionario de Siméon (1977), el *chichtli* era un instrumento propio de los niños.[33] Pero todo esto queda ya en el plano de la especulación.

Al final de nuestro recorrido, concluimos que el esqueleto que hemos encontrado sobre la plataforma de la Etapa IVa-1 del Templo Mayor pertenece a una criatura de unos cinco años de edad que gozaba de buena salud y que quizás era originaria del centro-norte de México. Este niño fue sacrificado en Tenochtitlan a mediados del siglo XV por medio de una cardioectomía practicada por vía abdominal, quizá para augurar el resultado de una futura batalla o para consagrar la remodelación de la pirámide del dios de la guerra. En el momento de su muerte estaría tal vez vestido como el mismo Huitzilopochtli o como alguno de los esclavos normalmente ofrecidos por los comerciantes a esta divinidad.

Bibliografía

Abbott, R. Tucker
1974 *American Seashells. The Marine Mollusca of the Atlantic and Pacific Coasts of North America*, Nueva York, Van Nostrand Reinhold.

_____ y Peter S. Dance
1991 *Compendium of Seashells*, El Cajón, Cal., Odyssey.

Aguilera, Carmen
1971 "Una posible deidad negroide en el panteón azteca", *ECN*, vol. 9, pp. 47-56.

Alvarado Tezozómoc, Fernando
1949 *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (ed. y trad.), México, Imprenta Universitaria.

American Ornithologist's Union
1983 *Check-list of North American Birds*, Washington, American Ornithologist's Union.

Athié Islas, Ivonne
2006 "La obsidiana del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, pp. 539-554.

[33] Siguiendo a Sahagún, Both (2006: 325-326) ha identificado el *chichtli* con el "silbato de la muerte" o "silbato de ruido". Éste, a su juicio, era muy distinto formal y acústicamente a los encontrados en la Ofrenda 111 (Both, comunicación personal, septiembre de 2007).

Bardsen, Asgeir y Kjell Bjorvatn
1998 "Risk Periods in the Development of Dental Fluorosis", *Clinical Oral Investigation,* núm. 2, pp. 155-160.

Boone, Elizabeth Hill
1989 *Incarnations of the Aztec Supernatural: the Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Filadelfia, American Philosophical Society.

Both, Adje
2005 *Aerófonos mexicas de las ofrendas del recinto sagrado de Tenochtitlan: perspectivas en la arqueomusicología mesoamericana*, Berlín, Freie Universität Berlin-Lateinamerika-Institut, tesis de doctorado.
2006 "On the Context of Imitative and Associative Processes in Prehispanic Music", en Ellen Hickmann, Arnd Adje Both y Ricardo Eichmann (eds.), *Studien zur Musikarchäologie V*, Rahden, Deutsches Archäologisches Institut, pp. 319-332.

Broda, Johanna
1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo xvi", *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6, pp. 245-327.

Chávez Balderas, Ximena, Osiris Quezada y José María García
2005a "El sacrificio de un niño en honor a Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, vol. 13, núm. 75, p. 12.

_____, Osiris Quezada, José María García y Leonardo López Luján
2005b "El sacrificio de un niño en honor a Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tenochtitlan", ponencia presentada en el XIII Coloquio Internacional de Antropología Física "Juan Comas", Campeche, 11 de noviembre.

Códice Borbónico
1991 *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, adv/fce.

Códice Telleriano-Remensis
1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Eloise Quiñones Keber (ed.), Austin, University of Texas Press.

Códice Vaticano A.3738
1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A,* Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), México, adv/fce.

Cruz Laina, Isabel de la, Juan Alberto Román Berrelleza, Angélica González Oliver y Alfonso Torre Blanco
2006 "La tecnología del adn antiguo aplicada al estudio de los niños sacrificados en honor a Tláloc", en Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma,* México, inah, pp. 433-444.

Duday, Henri
1997 "Antropología biológica 'de campo', tafonomía y arqueología de la muerte", en Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, INAH/CEMCA, pp. 91-126.

Durán, fray Diego
1984 *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., Ángel Ma. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Espejo, Antonieta
1996 "Las ofrendas halladas en Tlatelolco", en Francisco González Rul (coord.), *Tlatelolco a través de los tiempos, cincuenta años después (1944-1994), t. I, Arqueología*, México, INAH, pp. 171-184.

García Cook, Ángel y Raúl M. Arana
1978 *Rescate arqueológico del monolito Coyolxauhqui*, México, INAH.

García Cubas, Antonio y Martha Reguero
2004 *Catálogo ilustrado de moluscos gasterópodos del Golfo de México y Mar Caribe*, México, UNAM.

Graulich, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Grimaldo, Magdalena, Víctor Borja-Aburto, Adriana L. Ramírez, Margarita Ponce, Margarita Rosas y Fernando Díaz-Barriga
1995 "Endemic Fluorosis in San Luis Potosí, México. **I. Identification of Risk Factors** associated with Human Exposure to Fluoride", *Environmental Research*, vol. 68, pp. 25-30.

Guilliem Arroyo, Salvador
2003 "Ofrendas del Templo Mayor de Mexico-Tlatelolco", *Arqueología*, vol. 30, pp. 65-87.

_____, Saturnino Vallejo Zamora y Ángeles Medina Pérez
1998 "Ofrenda en el Templo Mayor de México-Tlatelolco", *Arqueología*, vol. 19, pp. 101-117.

Juárez-López, María Lilia Adriana, J.C. Hernández-Guerrero, D. Jiménez-Farfán y C. Ledesma-Montes
2003 "Prevalencia de fluorosis dental y caries en escolares de la ciudad de México", *Gaceta Médica de México*, vol. 139, pp. 221-225.

Lagunas Rodríguez, Zaid
2000 *Manual de osteología antropológica*, vol. 1, México, INAH.

Littleton, Judith
1999 "Paleopathology of Skeletal Fluorosis", *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 109, pp. 465-483.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
en prensa *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, unam/inah.

López de Gómara, Francisco
1954 *Historia general de las Indias,* 2 vols., Pilar Guibelalde (ed.), Barcelona, Iberia.

López Luján, Leonardo
1982 "Neues aus der alten Welt, Mexiko", *Das Altertum*, núm. 2, vol. 28, pp. 126-127.
2005 *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*, rev. ed., Albuquerque, University of New Mexico Press.
2006a *La Casa de las Águilas*, 2 vols., México, fce/inah/Harvard University.
2006b "Proyecto Templo Mayor, Sexta Temporada", *Boletín del Consejo de Arqueología*, México, inah, 28 de septiembre de 2006, <http://www.inah.gob.mx/Consejo_de_ Arqueologia/index.php>.

_____ y Marie-France Fauvet-Berthelot
2005 *Aztèques. Les sculptures du Musée du quai Branly*, París, Musée du quai Branly.

_____, Aurora Montúfar, Tenoch Medina, Norma Valentín, Ximena Chávez, Fernando Carrizosa, Camila Pascal, Osiris Quezada, José María García y Ángel González
2007 "Informe de la Sexta temporada, Proyecto Templo Mayor", manuscrito entregado al Consejo de Arqueología, México, inah, 235 pp., 187 ilustraciones y 2 planos.

Loyola Rodríguez, J., A. Pozos Guillén, J. Hernández Guerrero y F. Hernández Sierra
2000 "Fluorosis en dentición temporal en un área de fluorosis endémica", *Salud Pública de México,* vol. 42, núm. 3, mayo-junio, pp. 194-200.

Matos Moctezuma, Eduardo
1981 *Una visita al Templo Mayor,* México, sep-inah.

_____ y Víctor Rangel
1982 *El Templo Mayor de Tenochtitlan. Planos, cortes y perspectivas,* México, inah.

Montúfar López, Aurora
2006a "Anillos de madera asociados a un entierro, Templo Mayor de Tenochtitlan", México, informe mecanuscrito, inah-slaa.
2006b "Arqueobotánica de los sedimentos del Templo Mayor de Tenochtitlan (Temporada 2005)", México, informe mecanuscrito, inah-slaa.
2007 *Los copales mexicanos y la resina sagrada del Templo Mayor de Tenochtitlan,* México, inah.

Nagao, Debra
1985 *Mexica Buried Offerings. A Historical and Contextual Analysis*, Oxford, Archaeopress (bar International Series).

Newton, Ian y Penny Olsen
1993 *Aves de presa,* Barcelona, Fundación "La Caixa"/Museo de la Ciencia.

Nicholson, Henry B.
1988 "The Iconography of the Deity Representations in Fray Bernardino de Sahagún's *Primeros Memoriales*: Huitzilopochtli and Chalchiuhtlicue", en Jorge Klor de Alva, Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteen-Century Aztec Mexico*, Albany, State University of New York, pp. 229-253.

Olivier, Guilhem
2004 "También pasan los años por los dioses: niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana", en Virginia Guedea (ed.), *El tiempo en Mesoamérica. El historiador frente a la historia*, México, unam-iih, pp. 149-180.

Olmo, Laura del
1999 *Análisis de la Ofrenda 98 del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, inah.

Pascal García, Camila
2006 "Informe del análisis de la cerámica recuperada durante la sexta temporada del Proyecto Templo Mayor", informe mecanuscrito, México, Museo del Templo Mayor.

Peña Gómez, Rosa María
1978 "Análisis de los restos humanos en las ofrendas a Coyolxauhqui", *Antropología e Historia*, vol. 24, pp. 39-51.

Pereira, Grégory
1997 "Manipulaciones de restos óseos en la loma de Guadalupe, un sitio funerario del periodo Clásico de la cuenca de Zacapu, Michoacan", en Elsa Malvido, Grégory Pereira y Vera Tiesler (eds.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, inah/cemca, pp. 161-178.

Peterson, Roger Tory y Edward L. Chalif
1989 *Aves de México*, México, Diana.

Pijoan Aguadé, Carmen María y Josefina Mansilla Lory
2004 "Esternones cortados. ¿Evidencia de sacrificio humano por extracción de corazón?", en Carmen María Pijoan Aguadé y Xabier Lizarraga Cruchaga (eds.), *Perspectiva tafonómica. Evidencias de alteraciones en retos óseos del México prehispánico*, México, inah, pp. 69-86.

Quezada Ramírez, Osiris
2006 "Informe del análisis lítico correspondiente a la sexta temporada de campo del Proyecto Templo Mayor", informe mecanuscrito, México, Museo del Templo Mayor.

"Relación de Coatepec y su partido"
1985 en *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, t. I, René Acuña (ed.), México, unam-iia, pp. 125-178.

"Relación de Tolnachutla y su partido"
1986 en *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, t. iii, René Acuña (ed.), México, unam-iia, pp. 117-156.

Robicsek, Francis y Donald Hales
1984 "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 49-90.

Román Berrelleza, Juan Alberto
1987 "Offering 48 of the Templo Mayor: a Case of Child Sacrifice", en Elizabeth H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 131-144.
1990 *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, inah/GV Editores.

_____ y Alfonso Torre Blanco
1998 "Los sacrificios de niños en el Templo Mayor: un enfoque interdisciplinario", *Arqueología Mexicana*, vol. 6, núm. 31, pp. 28-33.

Sahagún, fray Bernardino de
1979 *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 vols., México, Secretaría de Gobernación-agn.
1993 *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press.
2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), México, Conaculta.

Schour, Ian y Maury Massler
1941 "The Development of Human Dentition", *Journal of the American Dental Association*, vol. 28, pp. 1153-1160.

Seler, Eduard
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, fce.

Siméon, Rémi
1977 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

Tello, fray Antonio
1997 *Libro segundo de la crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Jalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*, México, Porrúa.

Valentín Maldonado, Norma
2006 "Informe de la identificación de los restos faunísticos localizados en la sexta temporada de excavación del Proyecto Templo Mayor", informe mecanuscrito, México, inah-slaa.

Velázquez Castro, Adrián
1999 *Tipología de los objetos de concha del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, inah.
2000 *El simbolismo de los objetos de concha encontrados en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, inah.

Los mexicas: La perspectiva de la historia

El sacrificio humano: poder y sumisión

Yolotl González Torres

Aunque la cifra de individuos sacrificados en los festejos de la consagración del Templo Mayor de Tenochtitlan durante el reinado de Ahuítzotl es casi sin duda una exageración de los cronistas, impulsados por su deseo de magnificar la barbarie de la religión de los mexicas, no debe perderse de vista que en ese mismo tipo de exageraciones incurrieron también los propios combatientes, impelidos por el alarde de sus conquistas; esto tenía como resultado el registro de una cantidad aumentada de enemigos sucumbidos o capturados y un número atenuado de sus propias bajas, de lo cual hay innumerables ejemplos en la historia del mundo.[1] En este caso específico: ¿en qué fuentes se basaron los cronistas para señalar que en la consagración del Templo Mayor en 1487 se perpetró el sacrificio de 10 000 u 80 000 cautivos, que formaban cuatro hileras de prisioneros alineados a lo largo de kilómetros en espera de su triste destino, si no en las propias indígenas? Por ejemplo, el *Códice Telleriano-Remensis*, aunque colonial, señala que fueron 20 000 los sacrificados.

Como parte de la guerra, el sacrificio humano es casi siempre un rasgo de las comunidades agrarias aldeanas, no para conquistar territorio, sino para adquirir trofeos de múltiples significados (de fertilidad, fuerza, poder, prestigio, advertencia al enemigo), incluido el canibalismo.

Entre los pueblos más avanzados, ya urbanizados, son pocos los registros de la práctica del sacrificio humano, más allá del de "acompañantes de los muertos" y del de fundación, que están atestiguados en civilizaciones como las de Sumeria y China, según nos muestran los restos arqueológicos. Sin embargo, incluso estos sacrificios fueron disminuyendo y desapareciendo, hasta que algunos pueblos, como los romanos y los propios chinos, los proscribieron en épocas poste-

[1] Entre las mismas fuentes, por ejemplo, hay discrepancias entre diferentes cronistas acerca de quién fue vencedor en una guerra entre mexicas y tetzcocanos. En concordancia con mi argumento, Conrad y Demarest (1990: 32) señalan: "Al esperado etnocentrismo de algunos conquistadores y frailes se suman problemas más serios que surgen del chovinismo local de los autores, códices e informantes indígenas. Cada centro posee su propia versión, normalmente engrandecedora de la historia de México Central. Y de hecho muchas de las principales crónicas estaban redactadas bajo la dirección de los gobernantes locales, con objeto de justificar su sucesión en el poder y enaltecer la historia de su dinastía y de su ciudad Estado".

riores, cuando el "concepto" de sacrificio adquirió un significado diferente al de matar, sobre todo durante la guerra (o bien cuando se trataba de un castigo o la disposición de un déspota). Aun así, esto no significó que dichos pueblos dejaran de perpetrar terribles matanzas en las guerras y que en muchos lugares se cometieran actos cruentos, como desollar vivos a los prisioneros, una práctica que sobrevivió como "castigo" o "ejemplo" hasta la guerra sinojaponesa.

Cierto tipo de sacrificio prosiguió en algunos lugares, sobre todo en su forma de "acompañamiento de los muertos". Por ejemplo, en la India la práctica del *sati* o "quema de las viudas" fue abolida en 1829. Antes de esto, se dice que tan sólo en el estado de Bengala 700 viudas fueron inmoladas en funerales individuales en 1780, a 64 de las cuales se las quemó junto con el cadáver del rajá de Marwar (Rawlinson 1956: 308-309); en el siglo XVII, de 2 000 a 3 000 viudas de un total de 12 000 murieron en el funeral de un marajá del reino de Vijanagar (Basham 1954: 158).[2] También en este país se practicaba con regularidad el sacrificio, ya no de "acompañamiento de los muertos", sino para obtener poder y riqueza. Hasta el siglo XIX, la secta de los *thugs* ofrendaba sus víctimas a la diosa Kali; algunos de los victimarios confesaron incluso haber matado durante su vida hasta 900 personas. Esta secta fue suprimida por los ingleses en 1837; William Sheen aprehendió a 1 500 *thugs* en seis años (Rawlinson 1956: 310).

Aunque no se trata de hacer una competencia de horrores, insisto —sin intención de justificar— en que las matanzas sacrificiales de los mesoamericanos, y aun las de los mexicas, no se relacionan en absoluto con las perpetradas por los asirios en el siglo IV a.C o con las del mismo Ashoka, el gran rey de la India, quien horrorizado por la mortandad y la miseria causada por la guerra contra Kalinga en 261 a.C, se convirtió arrepentido al budismo y se erigió en uno de los más grandes monarcas de la India. En 1384, Tamerlán arrasó la maravillosa ciudad de Isphahan, apilando en los minaretes de las mezquitas los cadáveres de las 70 000 personas que había masacrado; en 1383, en Sabsawar, construyó una fortaleza viviente con 2 000 prisioneros y la hizo cubrir luego de ladrillos; ese mismo año, en Zirik, apiló también en minaretes 5 000 cráneos humanos; en 1386 hizo arrojar vivos a precipicios a sus prisioneros lures, y en 1398 arrasó a la ciudad de Delhi masacrando a unas 50 000 personas y capturando a 100 000 como esclavos. La ciudad fue a tal grado destruida que por meses ni los pájaros se posaban sobre ella (Rawlinson 1956: 133); empero, Timur hizo de Samarcanda una de las ciudades más bellas y ricas de la época y en su corte se reunieron los poetas, historiadores y artistas más afamados.

[2] "Los reyes del sur de la India eran acompañados en su muerte, no sólo por sus esposas, sino también por sus ministros y por los sirvientes de sus palacios. Hay también numerosos registros de oficiales reales que ofrecían sus vidas en sacrificio a un dios por la prosperidad de un rey o de su reino (Basham 1954).

Al margen de las matanzas a las que hemos hecho referencia, todas ellas productos de las guerras y el deseo de poder y dominación, lo que intento es analizar el sacrificio masivo de enemigos prisioneros que practicaron los mexicas. El sacrificio humano, como hemos visto, no fue una práctica exclusiva de este pueblo, aunque casi podríamos afirmar que fueron los que llevaron al máximo su complejidad y el número de víctimas.

En esta ocasión expondré algo que describo de manera más detallada en mi libro *El sacrificio humano entre los mexicas*, que, desde luego, también han planteado otros autores. Se trata del carácter de dominación y sujeción que llegó a simbolizar y comunicar el sacrificio humano, durante el periodo de los últimos gobernantes mexicas. Tal carácter no debe hacer perder de vista su complejidad ritual y simbólica —que en mi opinión todavía no se ha analizado de manera suficiente— entre la que sobresale, como motivo principal, la creencia en la necesidad de sangre que tiene el Sol para continuar su recorrido diario. Aunque en esta creencia no se aclara cuánta sangre era necesaria para que el Sol y el resto de los dioses se alimentaran, conjeturamos que mientras más víctimas se ofrendaran, más poder obtendrían los dioses, es decir, los gobernantes mexicas. Fue precisamente el papel de la religión hegemónica de los mexicas lo que permitió que se llevara a cabo este tipo de acciones, ya que tanto los gobernantes como el "pueblo" estaban convencidos de su efectividad. En palabras de Conrad y Demarest (1990: 74):

> Las interpretaciones holísticas de la guerra azteca y sus sacrificios humanos muestran que este conjunto sagrado era un fenómeno racional, tanto desde el punto de vista del contexto ideológico de las creencias religiosas mesoamericanas como de los concretos intereses políticos y económicos del pueblo y del Estado; si consideramos, en primer lugar el contexto ideológico, veremos que la cosmología resultaba aceptable y eficaz sólo en la medida en que procedía de instituciones religiosas consolidadas de mitos tradicionales.

Scarduelli (1980: 95), a partir de Godelier, explica cómo la comunidad campesina estaba sometida a un poder central semejante a un poder feudal, en el que el soberano encarnaba la unidad de la comunidad local y, paralelamente, en el ámbito imaginario, a Huitzilopochtli, el dios patrono de los mexicas, que en un sentido freudiano era, al mismo tiempo, el padre protector y el represor. También señala que si bien el sacrificio era cruento, "se desarrolló en el sistema mítico del Nuevo Mundo tanto en sociedades comunitarias como en las ya estratificadas; el sacrificio, como cualquier otro comportamiento ritual, es un elemento significante y no significativo y, por lo tanto, puede entonces conservarse, sin cambiar formas ni estructura, pero habiendo cambiado función".

Este argumento coincide con el que he planteado (González Torres 1985), según el cual hubo tres tipos de sacrificio. El que he llamado "de la comunidad" corresponde en gran medida a los sacrificios aldeanos y en él las víctimas no procedían necesariamente de las guerras. Es decir, no sólo se sacrificaba a cautivos, sino a algún miembro valioso de la comunidad: como a Quetzalxoch, la hija de Toxcuécuex, quien fue sacrificada en Pantitlan por petición de los *tlaloque*, o bien a los hijos de Huémac, cuya inmolación tuvo lugar en una acequia y en los cerros, con la intención de que acabaran los siete años de hambre que habían asolado al pueblo (*Anales de Cuauhtitlan* 1945: 9, 13). Este hecho también se ha narrado en otros pueblos, como fue el caso de Ifigenia, cuyo sacrificio exigió Neptuno a Agamenón para que cesaran los vientos que impedían salir a su flota para atacar Troya, o el de Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac para demostrar su obediencia a Yahvé.

Es probable que de esta última tradición de sacrificio se derivaran los "sacrificios de las imágenes de los dioses", las cuales, a mi manera de ver, tuvieron un carácter distinto respecto del sacrificio masivo de cautivos de guerra, que son a los que haremos referencia y a su relación con la fuerza y el poderío mexicas.

Se sabe (y se confirma con lo expuesto en este volumen) que el sacrificio humano fue común desde tiempos muy antiguos en Mesoamérica y que se extendía por gran parte de América, aunque, insisto en ello, no a la escala a la que operó en Tenochtitlan.

Siempre me llamó la atención que se concediera tanta importancia al sacrificio humano en una sociedad tan desarrollada como la mexica, ya que en la mayor parte de este tipo de sociedades hacía tiempo que dicho acto ritual había desaparecido, con excepción quizá, como ya dije, de los sacrificios de "acompañantes" y de "fundación", que tienen otro significado.

Al salir de Aztlan, los mexicas eran un grupo relativamente pequeño, en un estado de hostilidad continua con los grupos vecinos, pero sin participar en expediciones militares de envergadura; éste es un rasgo que distingue con exactitud a los pueblos que todavía no estaban organizados en estados ni habían desarrollado esa forma de sacrificar. Durante la peregrinación llevaban a cabo escaramuzas y emboscadas para obtener cautivos para sacrificar; por ejemplo, sorprendieron en Zumpango a un chichimeca y, después, ya en la Cuenca de México, a algunos xochimilcas o coyoaques, casos que se asemejan a las expediciones de caza de cabezas de los ifugaos en Filipinas.

La situación cambió cuando los mexicas se establecieron en un territorio y se consolidaron de forma paulatina en un grupo cada vez más poderoso, con una sociedad jerarquizada, un soberano y especialistas en las relaciones con el poder sobrenatural;[3] asimismo, se apoderaron de los pueblos más débiles de su entorno,

[3] La complejidad sacerdotal se demuestra sobre todo en los diversos documentos de Sahagún (2000: 288-292).

expoliaron sus territorios y exigieron tributo. En esta sociedad, la guerra tuvo un papel muy importante, en la cual los guerreros tenían una alta jerarquía basada en el prestigio obtenido por el éxito en la batalla, que en el caso de los mexicas se traduce en la obtención de víctimas para el sacrificio. Éste era un privilegio que se restringía a una elite guerrera y no a todo el pueblo.

La guerra se presenta como una lucha reglamentada con todas las características del juego, en la cual se observa un protocolo con una declaración de guerra, mensajeros que llevan regalos simbólicos[4] —casi siempre insultantes— con los que se exige la sumisión o la aceptación de la guerra con sus consecuentes resultados: si se firma la rendición en las primeras escaramuzas, sólo se demanda cierto tributo; si no, sigue la destrucción del pueblo, la muerte de sus habitantes y, desde luego, la captura de víctimas para el sacrificio.

Fueron precisamente su modo de producción económica y sus relaciones de producción, así como la rápida transformación de éstos, los que llevaron al pueblo mexica al excesivo número de muertes rituales que nos relatan las fuentes. Es casi seguro que, al agotarse las posibilidades de realizar nuevas conquistas para apropiarse de más tributos, el número de sacrificios humanos tendería a decrecer, como en realidad sucedió. Al tiempo que disminuyeron las guerras de conquista, aumentaron las *xochiyáoyotl*,[5] que se volvieron una especie de duelo con toda una serie de normas al respecto y cuyo objeto era mantener el espíritu bélico impuesto en tiempos pasados. Estas guerras, ya sin el aliciente del botín, hicieron de los militares capturados en ellas presas aún más valiosas, y al mismo tiempo permitieron que los comerciantes emularan a los guerreros ofreciendo sacrificios masivos, aunque éstos eran llevados a cabo en *panquetzaliztli* y en el Templo de Huitzilopochtli, en lugar de ofrendarlos en honor de Yacatecuhtli, dios patrono de los comerciantes.

Después de rápidas campañas bélicas, los pueblos de la Cuenca de México fueron derrotados por los ejércitos de la Triple Alianza, y sus tierras, con sus respectivos labradores, repartidas entre los principales guerreros mexicas.

Conrad y Demarest (1990: 62) plantean que las causas de un cambio radical en la ideología mexica se dieron gracias a Itzcóatl, Tlacaélel y Moctezuma I, al crear una ideología que logró integrar los sistemas religiosos, económicos y sociales en una máquina guerrera imperialista. Los nuevos historiadores y mitógrafos se pusieron a alterar los antiguos mitos y la cosmología religiosa con objeto de convertirlos en un culto integrado que sustentara el imperialismo militar mexica.

[4] Atempanécatl Tlacaélel fue como mensajero a entregar al *tlatoani* tepaneca un *máxtlatl*, tiza, albayalde, rodela y dardos y le untó el cuerpo y le emplumó la cabeza y le puso en una mano un escudo y en la otra una vara tostada, y el rey tepaneca, a su vez le envió su propio regalo a Itzcóatl (Alvarado Tezozómoc 1944: 33). En la guerra contra Chalco, suspendían la lucha en la noche y se daba una tregua de varios días (Alvarado Tezozómoc 1944: 85).

[5] Aunque Hassig plantea una hipótesis interesante y un tanto diferente.

Más aún, entre las manipulaciones y las reformas ideológicas de ese nuevo régimen, implantado por los tres personajes mencionados, se introdujo "la elevación del culto a Huitzilopochtli y la nacionalización y elaboración del culto de los sacrificios" (Conrad y Demarest 1990: 68).

Cuando se iniciaron las guerras de conquista contra pueblos más alejados, no hubo necesidad de fuerza esclava en la Cuenca de México, puesto que ésta estaba cubierta por otras formas de explotación, como la renta-tributo, por lo que no era indispensable conservar a los cautivos como esclavos; en su lugar, sus vidas se capitalizaron en términos políticos, sacrificándolos a los dioses. A los ojos de los pueblos subyugados, esto reforzaba el poder de los mexicas y, al mismo tiempo, era una medida que al final convertía la milicia en la profesión más codiciada, cuyos miembros contaban con los mayores privilegios. El valor en la guerra se traducía en la captura de los enemigos que podían sacrificarse y ofrendarse como tributo. Casi todos los sacrificios, además de la propia captura del guerrero enemigo, tenían sus reglas estrictas y, de acuerdo con el número de cautivos obtenidos, el estatus del guerrero aumentaba junto con los privilegios que se le otorgaban.

El Estado y el sacerdocio "estatal" controlaban los sacrificios. Se efectuaban en su mayor parte donde se ubicaba el asiento del gobierno civil y religioso: el gran centro ceremonial de Tenochtitlan que, como todos los grandes centros ceremoniales, se había construido *ex profeso* para los espectáculos religiosos masivos, que incluían en su mayor parte sacrificios humanos. El centro ceremonial estaba rodeado de grandes plazas donde se reunía el pueblo como espectador y como participante en otros rituales, como la danza; según Durán (1951: 22), podía alojar hasta 8 600 hombres y las principales ceremonias se efectuaban en el Templo Mayor.

Casi todos los sacrificios masivos de los mexicas, acerca de los cuales hay muchas descripciones, se realizaron por motivos políticos: el mayor y más fastuoso fue la consagración del Templo Mayor de Tenochtitlan por Ahuítzotl en 1487, que tuvo precisamente la intención de magnificar su poderío, no sólo ante los enemigos, sino ante su mismo pueblo. El mexica era un Estado ya formado y el soberano encarnaba la unidad de la comunidad local y las relaciones de sometimiento se personificaban en él, quien a su vez personificaba el Estado mismo y se identificaba con él y, de modo simultáneo en el imaginario, con el dios Huitzilopochtli.

Hubo también otras celebraciones que tenían marcadamente el carácter de exhibición de poder, como las de las unciones de los nuevos *tlatoque* y las fiestas calendáricas de *tlacaxipehualiztli* y *panquetzaliztli*. El mayor espectáculo guerrero era el del *tlacaxipehualiztli*, del que se han hecho múltiples descripciones (González Torres 1985), pero es importante destacar el hecho de que el cautivo que participaba en la lucha gladiatoria *(tlahuahuanaliztli* o "rayamiento") no era un esclavo

cualquiera, sino un guerrero distinguido por su valor; esto, por lo tanto, otorgaba mayor prestigio a su captor y no era éste —el captor— el que participaba en la lucha, sino cuatro guerreros —dos águilas y dos jaguares— entrenados para ello. *Panquetzaliztli*, la gran fiesta en honor del dios patrono Huitzilopochtli, que celebraba su nacimiento en Coatépec, era la otra festividad en la cual se practicaba un sacrifico masivo, si bien en este caso no sólo de cautivos ofrendados por los guerreros, sino también de "esclavos bañados"; es decir, hombres y mujeres ofrecidos, como se dijo, por los comerciantes, como parte de una exhibición de riqueza, que incluía cuatro banquetes y el sacrificio de los esclavos (una especie de *potlach*), con lo cual pretendían también obtener prestigio, en competencia con los guerreros, en una sociedad que experimentaba una transformación de sus medios de producción (González Torres 1985).[6]

Es indudable la manipulación consciente e inconsciente de la clase gobernante: *tlatoani*, *cihuacóatl*, ministros y sacerdotes mayores, en las grandes representaciones-espectáculos montadas con todo cuidado durante las festividades y acompañadas de sacrificios masivos. ¿Qué mayor muestra de poder para los macehuales (que habían rehusado luchar contra el dominio tepaneca, al punto incluso de amenazar a los que querían rebelarse con matarlos cruelmente y comérselos si perdían la guerra, pero prometiendo en cambio que si ganaban se convertirían en sus siervos [Alvarado Tezozómoc 1944: 36]) y para los pueblos aliados y enemigos que sabían de los grandes holocaustos tanto si los habían presenciado como si tan sólo conocían de su existencia?

Como es sabido, cada ritual sacrificial tenía su estructura propia, con su particular complejo mítico ritual y códigos específicos con elementos dotados de sentido, tanto para la futura víctima como para el oferente: *a)* la selección del cautivo; *b)* el tratamiento concedido a éste desde su llegada a Tenochtitlan; *c)* la forma de ataviarlo; *d)* los sacerdotes que estaban a su cargo (recuérdese la lista de sacerdotes que describe Sahagún (1988, I: 289-292) encargados de la indumentaria y la parafernalia de la "imágenes" de los dioses que iban a ser sacrificados); *e)* el papel del oferente con su práctica de ayunos, abstinencia sexual, autosacrificios corporales, etc., y *f)* todos los personajes que tomaban parte, de una forma u otra, en el ritual sacrificial.

El espectáculo no consistía de manera exclusiva en el sacrificio, aunque éste era parte y su gran culminación. Asimismo, la presencia del *tlatoani* en estas grandes representaciones era fundamental; por ello, en la inauguración del Templo

[6] Conrad y Demarest (1990: 96) comentan que "al disminuir el ritmo de las conquistas […] se desarrolló una clase, cada vez más numerosa de traficantes de esclavos, que cubría tanto las necesidades de servicio como las de víctimas sacrificiales. Este floreciente comercio para alimentar a los dioses proporcionaba a las clases minoritarias y ascendentes las víctimas requeridas por muchos de los rituales del calendario y sociales".

Mayor el *cihuacóatl* le dijo al rey Ahuítzotl: "encima del templo Coatepetl habéis de ser visto por todos, y vos habéis de matar y untar la sangre del muerto al Tetzahuitl Huitzilopochtli".[7]

Como ya se ha mencionado con anterioridad, según las descripciones que nos proporciona la mayoría de los cronistas —tomadas con las respectivas reservas— en estos rituales-espectáculos se reunían factores que conducían a una enajenación colectiva en la que se incluían estados de sopor semejantes a los que menciona Bastide como etapas previas o posteriores al éxtasis o la identificación profunda y, casi con toda seguridad, en algunos individuos se experimentan estados extáticos (González Torres 1983; 1986).

Estos factores incluían los ayunos, desvelos y autosacrificios previos —sobre todo de los oferentes— y, durante el propio ritual del sacrificio, la música continua y enajenante de los tambores, la danza y el olor del copal y la sangre. La visión de los sacerdotes sacrificadores, vestidos muchas veces con la indumentaria de los dioses y consagrados a su mortuoria tarea en el lugar estratégico en la cúspide de la pirámide, donde estaba colocado el *téchcatl*,[8] semiintoxicados con el ungüento *teotlaqualli*. Posiblemente también los guerreros oferentes estaban intoxicados con hongos o peyote; las fuentes no especifican esto, pero sí que ofrecían tales sustancias a los espectadores de los pueblos enemigos. El propio espectáculo de la tortura y la muerte, como dice Harris (1986: 131), "a través de los siglos ha contado con la aprobación de las masas, ya que forma parte de la naturaleza humana prestar atención fija a imágenes impactantes como la sangre humana y a sonidos excepcionales", y los especialistas en temas sobre estados alterados de la conciencia (Houston y Masters 1980: 226) plantean que el ambiente audiovisual conduce a esos estados, así como a estados hipnóticos y de trance. Estos autores efectuaron diversos experimentos ante un público diferente: al proyectar diapositivas y agregar música y sonidos diversos encontraron respuestas diversas, entre ellas una "marcada distorsión temporal, empatía, ansiedad, euforia, cambios de imagen corporal, imaginación y sentimientos religiosos y eróticos, pronunciado relajamiento muscular, sugestionabilidad aumentada, y en algunos casos, 'estados de trance'". Además, todas las ceremonias, incluidos desde luego los rituales sacrificiales, así como la danza y la música, eran dirigidos por guías-sacerdotes experimentados (Fisher 1980). En el caso de los mexicas, el *epcoacuacuiltzin* "tenía a cargo todas las fiestas del calendario y todas las ceremonias que se habían de hacer en ellas para que nada hiciera falta" (Sahagún 1988, I: 289). Bastide (1972:

[7] El atuendo de Ahuítzotl para la ocasión fue especial, "un *xiuhuitzolli* de oro en la cabeza y en la nariz una piedra llamada *yacaxíhuitl*, en el hombro izquierdo una banda de acero dorada incrustada de piedras preciosas, una manta de red como hilo de nequén azul y delgado como cota, en los nudos pedrería fina y un *máxtlatl* azul labrado bordado con piedras".

[8] Scarduelli dice que no se veía desde abajo, lo que le daba mayor misterio, pero como hemos visto, Alvarado Tezozómoc menciona (1944: 318) exactamente lo contrario.

102) hace notar que este tipo de rituales era una de las funciones latentes de los cultos extáticos en ciertas sociedades de catarsis, que según él pueden vincularse con el psicodrama y, desde luego, con la manipulación de las masas. Con base en lo anterior, pensamos que estos rituales precipitaban verdaderos estados alterados de conciencia masivos.

Tras el gran acto sacrificial y la demostración del poderío del Estado-Huitzilopochtli, venía el premio: la fiesta con banquetes, danzas y la repartición de bienes.

De esta manera podemos mostrar cómo el sacrificio masivo, en esencia de cautivos de guerra, aunque —como se ha visto en *panquetzaliztli*— también se le daba a los mercaderes oportunidad de participar, se había convertido en un medio de los gobernantes para someter a sus súbditos directos y sus tributarios, según una antigua y tradicional cosmovisión de los sacrificios humanos que distorsionaron los dirigentes mexicas.

Bibliografía

Alvarado Tezozómoc, Fernando
1944 *Crónica mexicana*, México, Leyenda.

Anales de Cuauhtitlan
1945 en *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velásquez (ed. y trad.), México, unam, pp. 1-118.

Bastide, Roger
1972 *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu.

Basham, A.L.
1954 *The Wonder that was India*, Nueva York, Grove Press.

Caillois, Robert
La cuesta de la guerra, México, fce.

Conrad, Geoffrey W. y Arthur Demarest
1990 *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, México, Alianza/ Conaculta.

Durán, fray Diego
1951 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme*, México, Editora Nacional.

Fisher, Roland
1980 "Acerca de los estados creativos, psicóticos y extáticos", en *La experiencia mística y los estados de conciencia*, selección y prólogo de John White, Barcelona, Kairós, pp. 151-170.

González Torres, Yolotl
1983 "El trance y el éxtasis en el México prehispánico", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. xxix, i, pp. 5-20.
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, fce/inah.
1986 "Los ritos extáticos y el Estado mexica", en Alfredo López Austin, Andrés Medina y Maricarmen Serra Puche (coords.), *Origen y formación del estado en Mesoamérica*, México, unam, pp. 77-83.

Graulich, Michael
2004 "El sacrificio humano en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, vol. xi, núm. 63, pp. 16-21.

Hassig, Ross
2004 "El sacrificio y las guerras floridas", *Arqueología Mexicana*, vol. xi, núm. 63, pp. 46-51.

Harris, Marvin
1986 *Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas,* México, Salvat.

Houston, Jean y Robert E.L. Masters
1980 "La provocación experimental de experiencias de tipo religioso", en *La experiencia mística y los estados conciencia*, selección y prólogo de John White, Barcelona, Kairós, pp. 217-240.

Huxley, Aldous
1980 "La experiencia visionaria", *La experiencia mística y los estados de conciencia*, selección y prólogo de John White, Barcelona, Kairós, pp. 59-86.

Quiñones Keber, Eloise
1995 *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination and History in a Pictorical Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press.

Rawlinson, H.G.
1956 *A Concise History of the Indian People*, Madras, Oxford University Press.

Sahagún, fray Bernardino de
1988 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 vols., Josefina García Quintana y Alfredo López Austin (eds.), México, Conaculta.

Scarduelli, Pietro
1980 *Rito e Potere. Il sacrificio umano tra gli aztechi*, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli (Strutture e immagine del potere. Antropologia, Etnologia, Sociolinguistica, núm. 9).

Los lugares, las piedras y los altares de sacrificio

Michel Graulich

Los lugares

En Mesoamérica todo cerro, fuente, río… podía ser lugar de culto, porque en todas partes había dioses y seres sobrenaturales, porque casi todo era personificado y, por lo mismo, era posible dialogar con casi cualquier cosa o ser. Al principio del siglo XVII, el extirpador de idolatrías Ruiz de Alarcón (1987) describió las ofrendas que los indios depositaban en los caminos, sobre montones de piedra, en las encrucijadas y delante de peñas para honrar a los cerros, vientos, ríos, etc., y sobre todo al fuego, todos considerados como deidades.

La ciudad, con sus pirámides-cerros, sus fuentes y sus canales, sus grandes plazas y patios que corresponden a llanuras, reproduce la naturaleza, pero reorganizándola, imprimiéndole el sello de la cultura. El culto oscila entre estos dos polos, entre naturaleza y cultura, el dominio de los dioses y el de los hombres que acogen a los dioses en sus ciudades para controlarlos, pero al mismo tiempo se rebajan y destruyen ante ellos como para hacerse perdonar sus manipulaciones.

Para los guerreros, el primer lugar de sacrificio era el mismo campo de batalla, y eso desde hace siglos, desde la época de los primeros nahuas identificables como tales, como lo prueban los murales de Cacaxtla del siglo VIII, que muestran una batalla donde nahuas (de una ciudad llamada Xiuhtlan, según glifos ya muy "mexicas"), vencen y sacrifican a guerreros mayas arrancándoles el corazón.

¿Cómo hacían la extracción del corazón? Según ciertos textos, abrían el pecho "de tetilla a tetilla", cortando, pues, el diafragma, pero ignoro si se encontraron restos de víctimas con esta característica. Los dibujos de los códices o de los relieves parecen confirmar esta técnica, pero hay que tomar en cuenta las convenciones del dibujo. Más convincentes al respecto son las estatuas de *xipeme*, que sí ostentan una cortadura de tetilla a tetilla.

Sacrifican sobre todo en la ciudad, donde hay más gente, pero también en el exterior, en los cerros con sus cuevas que conducen a Tláloc y al lugar de los muertos, o también en las lagunas con sus remolinos-cuevas. A veces salen de la ciudad para honrar a los dioses de la tierra, del agua y de la lluvia, o de la caza.

Como origen de la pirámide podemos imaginar, por un lado, la casa elevada del jefe y, por el otro, el cerro que acerca el cielo y a los dioses. La gran pirámide-cerro de Mexico-Tenochtitlan era doble y tenía dos santuarios, de Huitzilopochtli y de Tláloc, es decir de Sol y de Tierra-lluvia, del dios de los recién llegados y del de los autóctonos o, en Chalco, el templo de Huitzilopochtli-Sol y de Tezcatlipoca-Noche (Durán 1967, II: 367).

Sabemos por Sahagún (*CF,* II: 175-176) que la pirámide de Huitzilopochtli representaba el lugar de nacimiento del dios y de su triunfo: el Coatépetl. Se ha dicho por simetría que la pirámide de Tláloc era el mítico Cerro de los Mantenimientos, de donde procede todo el maíz, pero nada lo prueba y el mito parece contradecir esta hipótesis cuando narra que los *tlaloque* lograron apropiarse de todos los alimentos del cerro. Por otra parte, los informantes de Sahagún (*CF,* II: 179) dicen claramente que el templo de Tláloc era el Tlalocan.

Afirman también, a menudo, que la gran pirámide era el eje y el centro del mundo, pero los argumentos en este sentido valen para cualquier otra pirámide principal, en cualquier ciudad. Además, la pirámide del Templo Mayor era doble: si había eje, ¿pasaba por el santuario de Tláloc o por el de Huitzilopochtli? ¿O era un eje doble? Y qué hacer entonces del otro recinto sagrado, a un kilómetro de distancia, en la ciudad vecina de Tlatelolco, el cual incluía una pirámide doble de igual importancia: ¿era también un eje cósmico? Sea lo que sea, todo eso confirma la importancia del dualismo, de la bipolaridad. La isla de Mexico (cuya etimología sería "ombligo del maguey" o "de la Luna"), en la laguna del centro de la Cuenca de México y del imperio, era naturalmente percibida como un centro del mundo por muchos, pero este centro era una unión de los contrarios, con dos ciudades y dos templos mayores y, en cada una, una gran pirámide doble dedicada al Sol y a la Tierra.

De acuerdo con los textos de fundación de la ciudad, la pirámide principal de Tenochtitlan fue erigida en un lugar particularmente marcado: Quetzalcóatl descansó allá sobre una estera-trono de piedra; había una fuente y una cueva; el corazón de Cópil, el sobrino enemigo de Huitzilopochtli, fue enterrado allá y fue en este lugar donde surgió el nopal sobre el cual el águila solar Huitzilopochtli devoró la serpiente de tinieblas. Era el mismo lugar en donde, cuando llegaron los mexicas, Tláloc atrajo a uno de sus sacerdotes al fondo del agua para darle, por su boca, la bienvenida a su hijo Huitzilopochtli (*Códice Aubin* 1963: 39-41). Era un lugar de poder, de triunfo, de contacto con las deidades de la tierra y del cielo. Allá mismo construyeron primero una pequeña casa "de niebla", "raíz de la ciudad", que creció a medida que crecía el poder del dios y de su pueblo. En efecto, había que "hacer crecer Huitzilopochtli", hacerlo más grande y fuerte. Lo hacían simbólicamente por las victorias y los sacrificios que "ensalzasen y aventajasen la altura de la casa y templo de Huitzilopochtli" (Alvarado Tezozómoc 1878:

318), pero lo hacían también concretamente al ampliar más o menos regularmente la pirámide, aplicándole una fachada más bella o englobándola en un nuevo edificio con un nuevo santuario.

Las excavaciones del Templo Mayor revelaron la pirámide primitiva, dicha de la etapa II —porque tal vez recubría otra más antigua— con los santuarios de Tláloc y del dios solar, a mi juicio Quetzalcóatl en esta época, con murales del dios del maíz del lado de Tláloc y del otro lado, en el último escalón, una cabeza de hombre cuyo nombre era 2-Conejo, el nombre calendárico del dios principal del pulque, pero que se encuentra también en la cabeza colosal de Coyolxauhqui (Caso 1967: 194). Este 2-Conejo debía de pertenecer a los 400 Conejos que, según la *Leyenda de los Soles*, fueron vencidos por Quetzalcóatl en el Mixcoatépec —un mito que los primeros habitantes de la antigua Mexico-Tenochtitlan adoptaron y trasformaron después en el de la victoria de Huitzilopochtli sobre Coyolxauhqui y los 400 Huitznahuas— (Graulich 1990: 192-199, 239-250). La etapa IVb es de particular interés porque esta vez se encontró la base de la pirámide, precedida por una terraza limitada por grandes culebras ondulantes. Pero, sobre todo, delante de la escalera del lado sur que conduce al santuario de Huitzilopochtli, los arqueólogos encontraron la gran piedra casi redonda con el magnífico relieve de la Coyolxauhqui muerta y descuartizada. Así, la pirámide ya no era el Mixcoatépec, sino el Coatépec en el momento del triunfo de Huitzilopochtli. Cuando sacrificaban cautivos, los cuerpos echados abajo caían sobre la imagen de una Coyolxauhqui ya descuartizada para el banquete…

Las bocas de Tláloc en las coyunturas de la Coyolxauhqui indican que la diosa era también una deidad telúrica; cuando mataban víctimas en el templo, levantaban el corazón hacia el Sol y echaban el cuerpo abajo, sobre el *apétlac* delante de la pirámide, alimentando así a la vez al Sol y a la Tierra.

Siguen luego las etapas V, VI y VII, sin contar las ampliaciones menores.

En la ciudad, los sacrificios humanos se hacían en el Templo Mayor o en los recintos ceremoniales de los barrios, o a veces en muchos edificios diferentes, como para la inauguración del Templo Mayor en 1487, cuando 19 santuarios funcionaron al mismo tiempo.

Había, pues, lugares de sacrificio muy diversos, pero las pirámides eran, por supuesto, los más apropiados. La subida de la víctima, y del sacrificante si le era permitido acompañarlo, era como una ascensión hacia los dioses. Para el público en los patios y en el exterior del recinto, en cambio, el espectáculo era perfectamente visible y fascinante, como cualquier ejecución capital. Se desarrollaba entre cielo y tierra, como convenía para un acto tan mediador. Además, el Sol de la mañana andaba casi en el eje del edificio y la gente miraba, pues, en su dirección, la de la deidad por excelencia. Y si les era permitido —pero lo dudo— ocupar los cuerpos inferiores de las otras pirámides, como actualmente sucede en Nepal

por ejemplo, podían observar cada etapa: la cola a lo largo del espantable *tzompantli*, el pasaje por el *coaxalpan* ("en la arena de la culebra" o "de todos"), luego la subida sobre el *apétlac* (la "estera de agua"), es decir, la plataforma delantede la pirámide, llamada también *itlacuayan Huitzilopochtli* ("el lugar donde come Huitzilopochtli") o nada más Huitzilopochtli. El mismo dios come arriba, donde se le hace la ofrenda, pero la Tierra, también alimentada por los sacrificios, está abajo, tal cual o bajo su forma lunar de Coyolxauhqui, el famoso relieve encontrado en 1978, o, mejor, de la imponente y magnífica Tlaltecuhtli, la tierra que devora todo, encontrada recientemente; luego la subida a la terraza superior, llamada *tlacacouhcan* ("donde la gente es comprada"), el lugar donde los desgraciados cautivos "llevarán su carga".

En la otra extremidad de la cadena de trasformación de la víctima en alimento, encontramos el *tzompantli*, donde llega su cabeza y se queda bastante tiempo. Este vergel artificial se remonta al Clásico. En su origen podía ser un árbol, como en el *Códice Azcatitlan* (1995: 22) y, más antiguamente, en las pinturas rupestres toltecas de Ixtapantongo (Villagra 1954). Todavía en el siglo XVI, en Nicaragua, los jefes, coleccionistas meticulosos, hacían cultivar árboles que llevaban cada uno el nombre de una tierra enemiga y recibían las cabezas de los enemigos cautivados (Mártir de Anglería 1964-1965, II: 572-573). El *tzompantli* puede ser eso, o un palo, o una pequeña base con dos postes que llevan una vara horizontal con algunas cabezas, o puede ser también una gran plataforma como las de Chichén Itzá y Tula, o de Tenochtitlan, donde, según el conquistador Andrés de Tapia (1988: 108-109) ¡contaba con unas 136 000 cabezas! Pero si examinamos críticamente su descripción, no podía haber contenido más de 14 400 (Graulich 2005: 265-266).

Los altos mástiles con sus "ramas", en las cuales ensartaban las cabezas, formaban como un vergel de cabezas-frutos. En el *Popol Vuh* (1985: 114), la cabeza de Hun Hunahpú, equivalente quiché de Mixcóatl, es colgada en un árbol y se trasforma en una fruta que fecunda a una muchacha escupiendo en su mano —una variante del mito de la transgresión primordial—. Las cabezas descarnadas son semillas. Colgar las cabezas en este vergel debía tal vez garantizar la reproducción de guerreros enemigos.

Los *tzompantli* no eran solamente lugares de exposición. En el gran *tzompantli* sacrificaban, al parecer, a muchos prisioneros. No sabemos en qué circunstancias ni por qué, pero el riego, la vivificación de las cabezas-frutos es probable.

El *cuauhxicalli*, la jícara o el vaso del águila que recibía el corazón y la sangre de la víctima podía ser de piedra y monumental, como el famoso "Calendario Azteca" y, sobre todo, las piedras de Tízoc y de Axayácatl. Esta última es el *cuauhxicalli* más antiguo conservado, pero sabemos que Moctezuma I mandó hacer uno que un español encontró debajo de su casa, al sur del actual Palacio Nacional.

La superficie de la Piedra de Axayácatl presenta un disco solar. La excavación central está adornada con una cara del Sol, cuya gran boca descarnada contiene los restos de un medio anillo de piedra que se rompió, pero que sugiere que la piedra era al mismo tiempo un *temalácatl*. En los lados adornados arriba y abajo con motivos relacionados con el sacrificio, la tierra y la realeza, 11 escenas ilustran las principales conquistas de la ciudad, cada vez por el *tlatoani* mexica, asimilado con Tezcatlipoca, que sujeta de los cabellos al dios tutelar de la ciudad vencida, acompañado del glifo de la ciudad.

La Piedra de Tízoc, tal vez unos 10 años más tardía y de un estilo más delicado, tiene un diámetro de 2.70 m y 90 cm de altura. Los relieves, más acabados, presentan también al Sol en la superficie superior y las conquistas en los lados. Reproduce las mismas 11 victorias de los reyes mexicas hasta Axayácatl y otras cuatro que Tízoc se atribuye con o sin razón. El rey figura en la undécima conquista, con los atavíos de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli. Los bordes simbolizan el cielo y la tierra. Aquí también el centro del Sol presenta un agujero, pero un canal conduce la sangre del recipiente hasta un lado adornado en relieve de una boca abierta de Tlaltéotl, de suerte que al llenar el recipiente, daban de beber al cielo y a la tierra.

El tercer gran monumento es el más reciente: la Piedra del Sol o Calendario Azteca, encontrado en 1790. Presenta esta vez al astro con todos sus aspectos: el ser solar al este, soli-lunar y telúrico al oeste, el astro sediento de sangre y corazones que ahuyenta las tinieblas, que define las divisiones del tiempo (días, meses, años, siglos, edades), y quien acoge a los difuntos heroicos, los guerreros en la mañana, las mujeres muertas en el parto en la tarde. Una franja de plumas de águila y de agua preciosa —sangre— alrededor del astro recuerda que se trata de un *cuauhxicalli*. Este tipo de obra, verdadero tratado teológico, es muy típico del reinado de Moctezuma II (Graulich 1992). Un dibujo de Durán (1967, I: lám. 16) figura el sacrificio de un mensajero sobre esta piedra o una similar.

Sin embargo, el *cuauhxicalli* ordinario no era sino una escudilla de madera (*cuauh* puede significar también "madera"), en barro u otra materia. La palabra "águila" alude al Sol. Para los dioses de la tierra y de la lluvia mencionan a veces el *mixcómitl* ("vasija de nubes") o el *chalchiuhxicalli* ("jícara de pierda verde") (*CF,* II: 89, 94).

La decoración de los lugares

Cuando, en Teotihuacan, los dioses iban a sacrificarse, construyeron las grandes pirámides del Sol y de la Luna, y encendieron el brasero que ardió cuatro días y cuatro noches (*CF,* VII: 3-5). En el Posclásico también las fiestas y los sacrificios

dieron lugar a grandes preparativos, lo que implicaba restauraciones y, a veces, ampliaciones de los templos, así como la creación de monumentos específicos y, siempre, la decoración de los lugares. En Guatemala, días antes del "Gran cuaresma", barrían y limpiaban las calles y los templos. Adornaban los templos con flores, ramos verdes y espigas de maíz, si los había, mientras que en el suelo derramaban hojas de pino. En la víspera barrían todos los fuegos del templo y de los edificios anexos, y retiraban las cenizas. Adornaban las estatuas de los dioses con piedras, oro y los vestidos más preciosos. A veces los llevaban en procesión en literas, al sonido de tambores, trompetas y otros instrumentos, o los conducían al terreno del juego de pelota, donde asistían a una partida jugada por los señores (Las Casas 1967, II: 214, 218).

Lo mismo entre los mexicas. Cada año los jóvenes restauraban y pintaban de nuevo los edificios de culto y los adornaban con flores, verdura y hasta yerbas odoríficas. Ponían grandes banderas de plumas delante de los templos. Limpiaban también lugares como el Pantitlan (Durán 1967, I: 42). Para la entronización de Ahuítzotl y los grandes sacrificios que la ilustraron, toda la ciudad era adornada con velos, flores y ramos, arcos y rodelas de cañas. Barrios enteros eran movilizados para blanquear diversos edificios y, sobre todo, la gran pirámide, para que se viese a diez leguas. Además, la decoraban de arriba a abajo con flores y ramos. Construían tribunas para el público y otras, particulares, para los enemigos-aliados de la guerra florida, la *xochiyaóyotl*, de donde pudiesen ver sin ser vistos. Mencionan también miles de incensarios ornados, cuchillos sacrificiales, incienso, papel, mantas, adornos y escudos, pieles y plumas preciosas para los regalos a los invitados, sin contar todo lo necesario para los interminables banquetes, y la madera que quemaban de día y de noche en el templo, "para abrigar al dios", y que constaba de 2 800 piezas por día. Todo eso costaba el tributo de provincias enteras (Alvarado Tezozómoc 1878: 494-502).

Un último aspecto, a la vez rito y preparación, era el vestir, pintar y adornar al ídolo, como en el Egipto antiguo u hoy en día en la India, Nepal o el sureste de Asia, por ejemplo. En *huey tozoztli* eran los mismos reyes quienes vestían, adornaban y daban de comer a la estatua de Tláloc en el Tlalocan. Eran tantas las riquezas ofrecidas que debían de dejar guardias para evitar el saqueo por los del Valle de Puebla (Durán 1967, I: 39, 83-84).

Las piedras y los altares de sacrificio

Las grandes esculturas monumentales mencionadas hasta aquí eran, ante todo, recipientes, y probablemente en el caso de la Piedra de Axayácatl, un *temalácatl*, pero funcionaban también como altares para los sacrificios humanos. Las descrip-

ciones de los sacrificios y algunas pinturas de Durán no dejan duda al respecto. Las piedras de sacrificio (*téchcatl*) ordinarias, para las inmolaciones por extracción del corazón, eran más chicas. Las encontramos a menudo en los códices o en las ruinas, y los museos poseen varios ejemplares.

Los *téchcatl* conservados confirman más o menos las descripciones, pero muestran también que había cierta variedad (Graulich 1993). Los había cónicos, con o sin relieves, de chalchihuites, por ejemplo. El Museo Nacional de Antropología resguarda una piedra trapezoidal con una serpiente de dos cabezas. En su libro sobre la historia natural, Sahagún describe esta serpiente, que para sus informantes era tan real como la serpiente emplumada o cualquier otra. Se llama *maquizcóatl* ("culebra pulsera") o *tetzauhcóatl* ("culebra espantosa" o "de augurio"). Un mal agüero. El que la ve —lo que no ocurre mucho, precisan con razón— sabe que significa la muerte y se la pone en el brazo como una pulsera. Si la culebra se siente bien allí, el hombre morirá tranquilo (*CF,* II: 79-80). Por lo tanto, esta culebra está estrechamente asociada al sacrificio humano. Basta para convencerse ver el gran relieve de la Coyolxauhqui al pie de la gran pirámide de Mexico: tiene *maquizcocoa* atados a la cintura, los brazos y las piernas. El simbolismo de esta culebra explica, pues, su presencia en estas piedras y volveremos a encontrarla en otro instrumento sacrificial.

Una piedra similar, pero sin adorno, fue encontrada *in situ* delante del santuario de Huitzilopochtli-Sol a dos metros de la escalera de la etapa II de la gran pirámide de Tenochtitlan. Presenta una parte visible de 50 cm de altura. Este descubrimiento permite rectificar la interpretación tradicional de la posición de la víctima. Los dibujos de los códices dan la impresión de que estaba tendida sobre la piedra paralelamente al santuario y a la escalera cuando, en realidad, era perpendicular, sin que se pueda precisar si la cabeza miraba hacia el dios en el santuario o hacia el público.

Las piedras descritas hasta ahora son poco elaboradas. Las había más ambiciosas, como una piedra cónica en forma de serpiente emplumada, enroscada y cuya gran lengua bífida se transforma en el glifo de la guerra, *atl tlachinolli* ("agua-fuego" o "campos quemados"). Su forma y altura (110 cm de altura, 80 en la base) parecen confirmar su papel de piedra de sacrificio, al igual que una serpiente emplumada pintada en el Chichén Itzá tolteca.

Además de los *téchcatl* trapezoidales y cónicos, los había en forma de paralelepípedo. Clavijero describe un altar mexica de piedra verde de dos por una varas. Aquí también tenemos un testimonio arqueológico probable: la piedra llamada de Itzpapálotl del Museo Nacional de Antropología de México. Este bloque, de 100 cm por más o menos 50 cm y 78 cm de altura, lleva relieves que se refieren en su totalidad al sacrificio humano: en los lados y la base, manos y pies sangrientos; huesos y ojos parecen flotar sobre un fondo acuático que puede ser

sangre y una gran mariposa cubierta de cuchillos de pedernal tiene corazones en las patas. Pero es sobre todo la superficie superior la que nos interesa, porque presenta, sobre un fondo de líneas ondulantes, un guerrero armado arrodillado que lleva una bandera y de cuyo pecho abierto salen chorros de sangre. Este relieve que representa y explicita lo que pasa sobre la piedra, tenía, sobre todo, el mérito de perpetuar el homenaje a los dioses, ya que para los antiguos mesoamericanos —como para los antiguos egipcios por ejemplo— la imagen *era* la cosa figurada. Además, en náhuatl, una imagen era un *ixiptla*.

El *téchcatl* del templo del Sol de la etapa II es muy sobrio. Pero delante del santuario de Tláloc hay una escultura de tipo *chacmool* muy elaborada. Está paralela a la escalera y mira hacia el público. Sus atributos y adornos son claramente los de las deidades de la lluvia, en particular tal como figuran en el *Códice Borbónico* (1991). Versiones más tardías y acabadas son, al mismo tiempo, imágenes de Tláloc, pero los recipientes que tienen son típicos *cuauhxicalli* con el borde decorado de plumas de águila y corazones. Es sobre estos "vasos" del águila donde ponían los corazones de los sacrificados. No están ahondados —exceptuando el *chacmool* de la etapa 2, donde la superficie del *cuauhxicalli* está algo ahuecada—, pero funcionaban también como *téchcatl*. Un texto de Alvarado Tezozómoc (1878: 515) menciona este uso, que es confirmado porque el borde superior del vaso tiene exactamente la misma altura que la piedra de sacrificios del santuario de Huitzilopochtli.

Del lado del Sol, una piedra sacrificial muy sencilla, lisa, trapezoidal, sin decoración ninguna. Del lado de Tláloc, una escultura policroma compleja ricamente ornada. ¿A qué corresponde este contraste? A una realidad que es al mismo tiempo un poco una ficción, o al revés. Tláloc es la tierra, el rico autóctono, es él quien acoge a Huitzilopochtli en Tenochtitlan; es también el dios de los sacerdotes, poseedores de los libros y del antiguo saber que contienen. Huitzilopochtli es, en cambio, el guerrero joven, el austero nómada, el hijo menor, el recién llegado. Es eso lo que quieren significar y perpetuar, y este contraste se encuentra incluso en los libros. Los códices sacerdotales, de contenido religioso, son complejos, detallados, esotéricos y están vivamente coloreados. Los códices "históricos" de tradición "chichimeca", bárbara, como el *Xólotl* o el *Boturini*, arcaizantes, son mucho más sobrios, con personajes a menudo minimalistas dibujados a línea y con pocos colores.

Cuando ampliaron la pirámide en la época de Ahuítzotl, una imagen de Coyolxauhqui fue colocada del lado de la piedra de sacrificio. El Museo Nacional de Antropología conserva una cabeza colosal de piedra verde de la diosa muerta que, de acuerdo con el mito, fue decapitada y cuya cabeza quedó en la cima del Coatépec (*CF,* III: 4). Encontrada cerca de la gran pirámide, quizás estaba originalmente delante del santuario, en proximidad de la piedra de sacrificios, como lo afirma Durán (1967: II, 333); su forma, su altura —casi un metro—, así como

la calidad de la víctima prototípica de Coyolxauhqui, sugieren que esta escultura puede haber funcionado perfectamente como *téchcatl*, pero ningún texto confirma tal hipótesis.

A veces extraían el corazón sobre un *teponaztli* (tambor horizontal de madera), como con los guerreros huitznahuas capturados por los esclavos bañados que representaban a Huitzilopochtli en el mes de *panquetzaliztli* (*CF,* II: 146), y con acompañantes de difuntos. Cuando los funerales de Ahuítzotl, sacrificaron esclavos vestidos con los atavíos del rey diciéndoles: "hijo mío, id con vuestro amo y señor, á gozar de la vienaventurada estancia de Xiuhmocoyan, al septeno infierno, donde por siempre descansareis" (Alvarado Tezozómoc 1878: 436, 570; Durán 1967, II: 394-395). El *teponaztli* sacrificial es difícil de explicar. Durán (1967, I: 180) afirma que lo adoraban como cosa divina. Podemos imaginar que para los esclavos era de cierta manera una vía hacia el paraíso de Tláloc y sus deleites. Para los nahuas, el "*teponaztli* acuático", un alcaraván (*Botaurus lentiginosus* Montagu) que produce, como el tambor, un sonido en dos tonos, anunciaba las lluvias y atraía al agua, para ahogarlas, a ciertas personas queridas por Tláloc, el cual quería acogerlas en su paraíso (*CF,* XI: 33). Pero esta explicación vale menos para los guerreros, aunque ellos también iban al paraíso de Tláloc en la tarde: "éstos en continuos placeres con el Sol, viven en continuos deleites, gustan y chupan el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas, jamás sienten tristeza ni dolor, ni disgusto porque viven en la casa del sol [de la tarde], donde hay riquezas de deleites" (Sahagún 1969, II: 142-143).

Otros altares de sacrificio eran las víctimas-camas o "estrados" ya mencionados. Los *chacmool* eran posiblemente sustitutos de piedra de víctimas-camas, tanto más que los ejemplos más antiguos representan guerreros. Hay otros ejemplos de "altares" humanos de circunstancia, vivos esta vez, ya que tanto a Toci como a Xilonen les cortaban la cabeza sobre las espaldas de un sacerdote. En este caso la idea era significar bodas, donde la esposa era llevada a espaldas por parteras. Recordemos que en *ochpaniztli*, Chicomecóatl era degollada en un gran montón de espigas de maíz, pimientas, calabazas, flores y simientes de toda clase en su santuario, de suerte que su sangre las fortalecía y fecundaba para las siembras: esta vez el destinatario ya no era la deidad *ixiptla*, imagen, representante de las frutas de la tierra, sino directamente las mismas frutas que formaban el altar sacrificial (*CF,* II: 118-126). Por otra parte, Suárez de Peralta (1949: 3-4) menciona embajadores de los dioses que eran matados de pie.

Quisiera terminar con una observación a propósito de que los sacrificadores lanzaban el corazón de la víctima inmolada hacia la imagen del dios. Era muy posible en un santuario ordinario, pero me pregunto cómo hacían en la inmensa pirámide de las últimas etapas, donde la distancia desde la piedra de sacrificios hasta el santuario debía ser bastante larga.

Bibliografía

Alvarado Tezozómoc, Hernando
1878 *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa.

Benavente o Motolinía, fray Toribio
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, unam-iih.

Caso, Alfonso
1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, unam-iih.

Códice Aubin
1963 Charles E. Dibble (ed. y trad.), Porrúa Turanzas, Madrid.

Códice Azcatitlan
1995 Robert Barlow y Michel Graulich (eds.), Leonardo López Luján (trad.), Dominique Michelet (coord.), París, Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes.

Códice Borbónico
1991 *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, adv/fce.

Durán, fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vol., Ángel Ma. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Graulich, Michel
1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio Universitario/Ediciones Istmo.
1992 "La Piedra del Sol", *Azteca-mexica. Las culturas del México antiguo*, José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma (eds.), Madrid, Lunwerg, pp. 291-295.
1993 "Sacrificial Stones of the Aztecs", en Jacqueline de Durand Forest y Marc Eisinger (eds.), *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico*, Bonn (Estudios Americanistas de Bonn, bas 21), pp. 185-201.
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Las Casas, fray Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 vols., Edmundo O'Gorman (ed.), México, unam-iih.

Leyenda de los Soles
1992a en John Bierhorst (ed.), *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 85-100.

1992b en John Bierhorst (ed. y trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 139-162.

Mártir de Anglería, Pedro
1964-1965 *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 vols., Edmundo O'Gorman (ed.), Agustín Millares Carlo (trad.), México, Porrúa.

Popol Vuh
1985 Dennis Tedlock (ed. y trad.), Nueva York, Simon & Schuster.

Ruiz de Alarcón, Juan
1987 [1892]"Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueua España", en Fernando Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, fce, pp. 125-223.

Sahagún, fray Bernardino de
1950-1981 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds. y trad.), Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research/the University of Utah.
1969 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 4 vols., Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Suárez de Peralta, Juan
1949 *Tratado del descubrimiento de las Indias*, Federico Gómez de Orozco (ed.), México, sep.

Tapia, Andrés de
1988 "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre Señor Don Hernando Cortés…", en *La conquista de Tenochtitlan. J. Díaz, A. Tapia, B. Vásquez y Fr. De Aguilar*, Germán Vázquez (ed.), Madrid, Historia 16, pp. 67-123.

Villagra, Agustín
1954 *Pinturas rupestres "Mateo A. Saldaña". Ixtapantongo, Edo de México*, México, sep-inah.

El sacrificio humano como generador de prestigio social
Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio

Carlos Javier González González

Introducción

El propósito de este trabajo es exponer algunos de los resultados obtenidos mediante una investigación que fructificó en una tesis doctoral enfocada al culto del dios Xipe Tótec ("Nuestro señor el desollado") entre los mexicas (González González 2006). Aunque en dicho trabajo se abordan diversas cuestiones, aquí nos concretaremos a comentar el proceso mediante el cual, según apuntan las fuentes documentales, determinados guerreros tenochcas alcanzaban un grado militar superior durante la celebración de la fiesta dedicada a esa deidad, proceso en el que el sacrificio humano desempeñaba un papel esencial. Como preámbulo, será necesario comentar ciertos aspectos generales de esa festividad que permitirán contextualizar los hechos y entenderlos con mayor claridad.

De acuerdo con Sahagún (2000, I: 137-138), la veintena de *tlacaxipehualiztli* ("desollamiento de personas") abarcaba del 5 al 24 de marzo en fechas gregorianas, coincidiendo su parte final —en la cual ocurría su clímax ceremonial— con el equinoccio de primavera (González González 2006: 153-155). En ella, según diversos testimonios, los mexicas celebraban sus victorias militares recientes. Lo anterior resulta lógico, si se considera que la temporada natural para la guerra en el ámbito mesoamericano era la que se insertaba entre la cosecha del ciclo agrícola de temporal, levantada sobre todo en los meses de octubre y noviembre, y la subsiguiente siembra, para la cual se comenzaba a trabajar entre marzo y abril. De esa manera, un mayor número de hombres quedaba disponible para propósitos bélicos y, al mismo tiempo, existía una reserva más cuantiosa de granos como bastimento; otro factor, de igual importancia, era la dificultad implícita en la movilización de ejércitos durante la temporada húmeda, tanto por las condiciones fangosas de los terrenos como por el incremento en el caudal de los ríos, situación que en muchos casos los volvía intransitables (Hassig 1988: 53-54).

Conforme a lo anterior no es casual, de ninguna manera, que la mayor parte de las víctimas sacrificadas en la fiesta dedicada a Xipe Tótec en Tenochtitlan fueran cautivos de guerra. Lo anterior ocurría en dos escenarios principales: en el Templo Mayor, concretamente en el templo dedicado a Huitzilopochtli, y en el



Figura 1. Figurilla de arcilla de Quetzalcóatl-Xipe procedente de Tetzcoco.

temalácatl o "malacate de piedra", el gran altar circular donde se realizaba el *tlahuahuanaliztli* o "rayamiento", ceremonia llamada sacrificio gladiatorio por los autores del siglo XVI, y que se encontraba asociado físicamente con el templo particular de "Nuestro señor el desollado", el templo Yopico. Más adelante veremos las distintas implicaciones que tenían cada uno de esos ritos sacrificiales. Por otra parte, son evidentes y reiteradas las referencias de las fuentes documentales en torno a que, durante la celebración de *tlacaxipehualiztli,* el *hueitlatoani* tenochca concedía distinciones a determinados guerreros mexicas, lo que involucraba un proceso de promoción militar, cuestión que ha sido comentada con abundancia en la literatura especializada, aunque sin ahondar en el cómo se llevaba a cabo dicho proceso.

Un hecho fundamental que refuerza la importancia simbólica de Xipe Tótec y su fiesta como marco de celebraciones militares son sus relaciones con la creación mítica del Quinto Sol, la nueva era que los mexicas reclamaban como suya. Varios datos nos hablan de esa relación, comenzando con un relato contenido en la obra de Sahagún (2000, II: 694-697). De acuerdo con ese pasaje, los dioses entraron en disyuntiva respecto al rumbo cósmico por el cual habría de salir Nanáhuatl convertido en Sol, postrándose hacia las cuatro direcciones de acuerdo con sus presentimientos; sólo Quetzalcóatl y Xipe Tótec, además de los *mimixcoa* y cuatro mujeres, se hincaron hacia el oriente y acertaron en su vaticinio. Sin embargo, al surgir el Sol, permanecía inmóvil en el cielo, y los dioses decidieron inmolarse colectivamente con el fin de inducir su movimiento. Como ilustrando este relato, una figura de arcilla presentada por Eduard Seler muestra a las dos deidades amalgamadas iconográficamente: vemos a un personaje sentado a la usanza europea sobre un pequeño templo, ataviado con la piel de "Nuestro señor el desollado" y luciendo el pectoral *ehecacózcatl* y las orejeras curvas *epcololli*, características del dios del viento; el respaldo del asiento o *icpalli* divino es un disco solar (figura 1).

Otro testimonio sobre los vínculos entre Xipe Tótec y el Quinto Sol se encuentra en los *Anales de Cuauhtitlan* (*AC*: 14). El documento contiene una breve explicación sobre el origen mítico del *tlacaxipehualiztli*, el rito especialmente dedicado a ese dios, y en él sobresalen dos detalles que nos interesan: primero, el escenario de los hechos se llamaba Texcallapan, nombre que puede traducirse indistintamente como "lugar del peñasco o lugar del horno", debido al doble significado de *texcalli*[1] y, segundo, la fecha asignada por la fuente para el magno acontecimiento es un año 13 Caña, el mismo en el que nació el Quinto

[1] Véase Molina (1992: 112v, náhuatl-español).

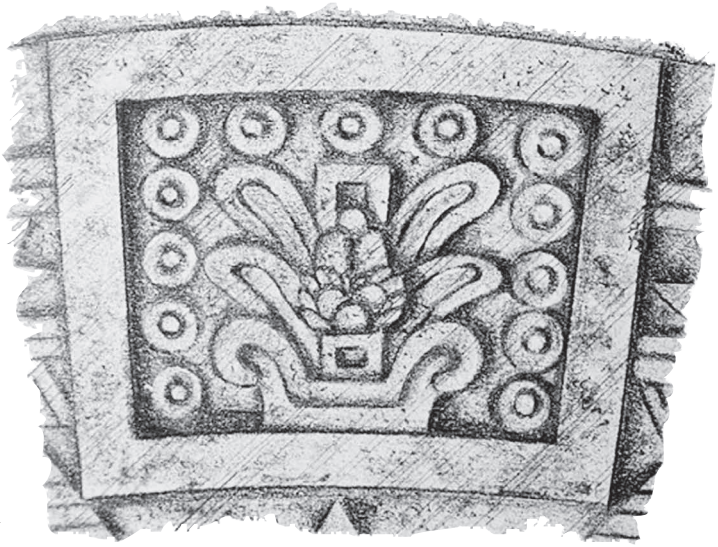


Figura 2. Glifo 13-Caña en la Piedra del Sol.

Sol según los citados *Anales de Cuauhtitlan*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y el glifo inscrito en la Piedra del Sol (*AC*: 5; *HMP*: 215-216; figura 2). Texcallapan, en su acepción de "lugar del horno", aludiría al crisol divino en el que tuvo lugar la prodigiosa transformación de Nanáhuatl.

Además del año inicial de la nueva era, el día de su nacimiento nos permite atar otro cabo sustancial, no sólo en lo que concierne a la relación de Xipe Tótec con el Quinto Sol, sino también a los lazos ya comentados con Quetzalcóatl. De todos es sabido que el nombre calendárico del Quinto Sol era *Nahui Ollin*, "cuatro movimiento", debido a que fue en un día llamado así cuando finalmente inició su marcha por el cielo, tras haber surgido y permanecido inmóvil durante cuatro jornadas (*LS*: 122; Sahagún 2000, II: 697; Muñoz Camargo 1998: 149). Pues bien, de acuerdo con la secuencia de los días en el *tonalpohualli*, la transformación de Nanáhuatl en Sol habría tenido lugar en un día *Ce Océlotl* o "uno jaguar", nombre calendárico del Tezcatlipoca Rojo (una de cuyas advocaciones era "Nuestro señor el desollado") y, además, día que iniciaba la segunda trecena del mismo *tonalpohualli* presidida por Quetzalcóatl, dándose así una vez más la reunión simbólica de ambas deidades en torno a la génesis mítica de la era actual. Este dato, junto con los que se han venido comentando, permite explicar cabalmente porqué la imagen de Xipe Tótec en los códices *Borbónico* y *Tonalámatl de Aubin* se encuentra relacionada de manera directa con el glifo *Nahui Ollin* (figuras 3 y 4).

Finalmente, la secuencia litúrgica de *tlacaxipehualiztli*, la festividad dedicada a "Nuestro señor el desollado", conmemoraba o revivía ese acontecimiento mítico primordial. La obra de fray Diego Durán relata el sacrificio y desollamiento colectivo de nueve deidades, encarnadas por otros tantos *tlacohtin* de collera, como preámbulo de la ceremonia estelar de la fiesta, el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio; entre esas deidades estaban los mismos Xipe Tótec y Quetzalcóatl. Una vez desollados los cuerpos de las primeras víctimas, sus pieles eran vestidas por sacerdotes junto con los atavíos divinos distintivos, tras lo cual procedían a orientarse hacia los cuatro rumbos cósmicos (Durán 1967, I: 97). Lo anterior se relaciona con el sacrificio comunitario de los dioses encaminado a producir el movimiento del Sol, según el texto sahaguntino ya comentado, y también con la versión sobre la creación del Sol recabada por fray Andrés de Olmos y transmitida por Mendieta, en la cual los dioses que no acertaron a presagiar por dónde saldría el nuevo Sol fueron condenados por ello al sacrificio y, ante la inmovilidad



Figura 3. Xipe Tótec ataviado como el Tezcatlipoca Rojo, presidiendo la decimacuarta trecena en el *tonalámatl* del *Códice Borbónico* y acompañado del glifo *Nahui Ollin*.

Figura 4. Xipe Tótec presidiendo la decimacuarta trecena en el *Tonalámatl de Aubin*, acompañado del glifo *Nahui Ollin*.



del astro ya nacido, decidieron matarse y sacrificarse todos por el pecho; en este caso Xólotl, el dios que fungió como sacrificador victimando a todos sus congéneres, acabó por matarse a sí mismo (Mendieta 1980: 79).

Los textos de Sahagún y Durán relativos a la celebración de *tlacaxipehualiztli* concuerdan en que esa comunidad de dioses, representada por sacerdotes, acudían al lugar donde se encontraba el *temalácatl*, la gran piedra circular de sacrificios, para presenciar el *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio, la ceremonia estelar de la fiesta dedicada a Xipe Tótec (Sahagún 2000, I: 181-182; Durán 1967, I: 97-98). En ella, cautivos de guerra previamente seleccionados con base en su valentía o rango militar debían combatir en condiciones desiguales contra guerreros mexicas perfectamente armados, pero dicha situación estaba muy lejos de ser una humillación; como lo ha mostrado claramente Michel Graulich, el sacrificio gladiatorio revivía la masacre mítica de los 400 o innumerables *mimixcoa*, quienes, según la *Leyenda de los Soles*, se mostraron negligentes para adorar al Sol tras su creación y fueron por ello castigados con la muerte (Graulich 1979, III: 580-625; *LS*: 122-123). Por ello, y en concordancia con la partitura del mito, las víctimas no podían tener la oportunidad de sobrevivir.

Esta exposición sobre las relaciones entre el dios Xipe Tótec y su fiesta con la creación mítica del Quinto Sol ha tenido como objeto situar en contexto tanto la importancia particular que alcanzó dicha celebración entre los mexicas, como el proceso de promoción o ascenso en la jerarquía militar experimentado por determinados guerreros como parte de ese periodo religioso. Si bien es cierto que existe

un hiato de información específica en lo que concierne al camino social y ritual que debían transitar quienes alcanzaban altos rangos dentro del ejército mexica, una nueva lectura de la información contenida en las fuentes primarias sobre la fiesta de *tlacaxipehualiztli* nos ayudará a aclarar, al menos parcialmente, ese problema particular.

Comencemos por explicar que la gran fiesta de *tlacaxipehualiztli*, de acuerdo con los datos proporcionados por Sahagún, abarcaba tres días que, a su vez, eran los últimos de la veintena homónima. Soslayando por el momento la multiplicidad de actividades que tenían lugar durante esas tres jornadas, señalemos que en la primera de ellas se sacrificaban cautivos de guerra en el templo de Huitzilopochtli, ubicado evidentemente en el Templo Mayor o *Huey Teocalli* (Sahagún 2000, I: 180). El segundo día era señalado por la realización de la magna ceremonia del *tlahuahuanaliztli*, "rayamiento" o sacrificio gladiatorio (Sahagún 2000, I: 181-183) y, en el último día, se efectuaban danzas solemnes en las que participaba el gobernante supremo o *hueitlatoani* de Tenochtitlan (Sahagún 2000, I: 184-185). Con ello concluía la veintena llamada *tlacaxipehualiztli*, aunque —como veremos— las actividades rituales vinculadas con Xipe Tótec proseguían en la siguiente, *tozoztontli* o "pequeña velada", pudiendo decirse que ambas conformaban una unidad litúrgica.

El primer día, ya fue mencionado, cautivos de guerra eran sacrificados en el templo de Huitzilopochtli siguiendo el procedimiento acostumbrado: se les extraía el corazón sobre el *téchcatl*, en la cúspide del inmueble, y los cuerpos eran despeñados por las escalinatas cayendo en el área donde —ahora lo sabemos a ciencia cierta— se hallaba la diosa Coyolxauhqui. En este lugar se encontraba también el *apétlac* o "estera del agua", descrito por Sahagún como "una mesa de un encalado grande, y de allí hasta el llano del patio hay cuatro o cinco gradas, a esta mesa llaman *apétlac* o *itlacuayan Huitzilopuchtli*" (Sahagún 2000, II: 838). El nombre *apétlac* alude, sin duda, al último lugar por donde pasaron Coyolxauhqui y sus hermanos *centzonhuitznahua* antes de iniciar su ascenso al cerro de Coatépec con el fin de matar a su madre Coatlicue, empresa en la que fueron derrotados y masacrados por el "Colibrí de la izquierda", según el conocido mito. El *apétlac* ubicado por Sahagún en la parte baja del templo de Huitzilopochtli, por lo menos el que corresponde a la Etapa IVb del Templo Mayor, consta de dos grandes lápidas rectangulares de piedra con serpientes labradas en sus cantos, las cuales fueron recuperadas arqueológicamente en dos momentos distintos: la primera, localizada hoy día en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, fue encontrada por Leopoldo Batres en 1900 (Batres 1990: 117; figura 5). La segunda permane-



Figura 5. Lápida encontrada por Leopoldo Batres en 1900, en la antigua calle de Santa Teresa (hoy República de Guatemala).

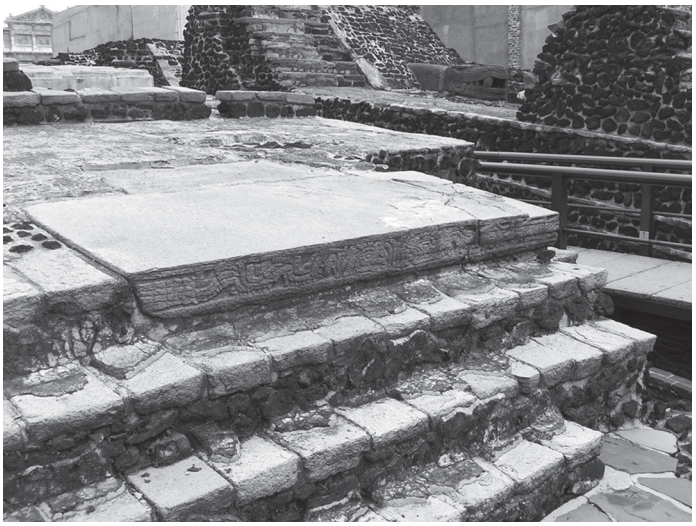


Figura 6. Lápida encontrada en las excavaciones del Proyecto Templo Mayor (1978-1982).

ce *in situ* y fue detectada durante la primera temporada del Proyecto Templo Mayor, entre 1978 y 1982 (figura 6).

Regresando a la fiesta de Xipe Tótec, los cuerpos de los cautivos sacrificados en el templo de Huitzilopochtli, tras haber sido despeñados, eran desollados por sacerdotes en la misma área donde caían, es decir, en la parte baja del edificio y muy probablemente en el *apétlac*. Quisiera citar textualmente a Sahagún ya que, como veremos enseguida, este hecho marca una diferencia fundamental respecto a lo que ocurría al día siguiente, al celebrarse el llamado sacrificio gladiatorio: "Y en sacando a cada uno dellos el corazón, y ofreciéndole como arriba se dixo, luego le echaban por las gradas abaxo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban. Esto se hacía en el cu de Huitzilopuchtli" (Sahagún 2000, I: 180).

Y prosigue líneas más adelante:

> Después de desollados, los viejos llamados cuacuacuilti llevaban los cuerpos al calpulco, adonde el dueño del captivo había hecho su voto o prometimiento. Allí le dividían y enviaban a Motecuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes. Íbanlo a comer a la casa del que captivó al muerto (Sahagún 2000, I: 181).

Además de reiterar que el desollamiento de las víctimas se realizaba en el mismo escenario de las inmolaciones, se hace necesario enfatizar otras dos cuestiones: *1)* el cuerpo llegaba sin piel al territorio del donador, es decir, el guerrero mexica que lo había ofrecido en sacrificio, y *2)* los despojos eran recibidos y transportados al *calpulco* (es decir, al *calpulli* del donador)[2] por los *cuacuacuiltin* o "cabezas rapadas", personajes que, por referencias documentales que no viene al caso pormenorizar en este momento, pueden considerarse como funcionarios al servicio del aparato de gobierno mexica encabezado por el *hueitlatoani* (González González 2006: 234-236). Lo anterior habla sobre una cierta intervención o reclamo, por parte del Estado tenochca, en la captura de la víctima, cuestión que se ve confirmada por la cesión y envío de uno de los muslos al *hueitlatoani*; el mismo Sahagún nos explica que cuando un enemigo era apresado por dos o más guerre-

[2] De acuerdo con Sahagún, el *calpulco* era "una casa grande como palacio que usaban en cada barrio para juntarse allí a conferir los que regían el barrio" (Sahagún 1989: 20-21).

ros mexicas, "el que más se había señalado en este negocio, tomaba el cuerpo del captivo, y el muslo y pierna derecha; y el que era segundo tomaba el muslo y pierna izquierda" (Sahagún 2000, II: 781).

Siguiendo el orden de la fiesta expuesto por Sahagún, las pieles de esas primeras víctimas eran vestidas por mancebos que participaban en una batalla fingida al amanecer del segundo día, como preámbulo del sacrificio gladiatorio (Sahagún 2000, I: 181). Ya ha sido dicho que el *tlahuahuanaliztli* era la ceremonia medular de la fiesta dedicada a "Nuestro señor el desollado" y, como es bien sabido, para ella se seleccionaban y reservaban los cautivos de guerra que habían demostrado más valor en el campo de batalla o que ostentaban un mayor rango militar. Varias fuentes documentales lo mencionan, pero Juan Bautista de Pomar (1986: 62) es el más elocuente al decir sobre Xipe Tótec que "era como dios de las guerras, [a]l cual sacrificaban los más valientes prisioneros, a fin de tener [por] famosos a los q[ue] los prendieron", y un poco más adelante que le "hacían los sacrificios de los indios más valientes, q[ue] se habían escogido a elección del rey, haciendo primero muchas averiguaciones y diligencias del esfuerzo y ánimo de cada uno, y su valentía; porq[ue], si no eran tales, no morían en el sacrificio deste ídolo" (Pomar 1986: 63).

Como ya se dijo, esta ceremonia se efectuaba sobre el gran *temalácatl*, en el área del templo dedicado a Xipe Tótec. No ahondaré en la partitura seguida para su realización, la cual ha sido descrita y comentada con prolijidad en la literatura especializada,[3] por lo que pasaré directamente a analizar su consumación y el tratamiento mortuorio de las víctimas, señalando las diferencias respecto a los sacrificios del día anterior.

En este caso, el cautivo, una vez golpeado por alguno de los sacrificadores mexicas a los que debía enfrentar, era muerto mediante extracción de corazón por el sacerdote principal de la fiesta, el Yohuallahuan o "bebedor nocturno", que no era sino otro nombre de Xipe Tótec, acción que se ejecutaba en el borde mismo del *temalácatl* (Sahagún 2000, I: 183; 1953-82, II: 53). Una porción de su sangre era entregada en una jícara al guerrero donador, quien acudía para ofrendarla ante diversas imágenes divinas; al finalizar esta actividad, regresaba al lugar del sacrificio para recoger el cuerpo de su víctima y personalmente —sin mediar en este caso los *cuacuacuiltin*— se encargaba de llevarlo a su *calpulco*, lugar donde era desollado. Debido a la importancia de estos hechos, me permitiré citar nuevamente a Sahagún:

> Habiendo visitado todas las estatuas del pueblo, y habiéndoles dado a gustar la sangre del su captivo, iba luego al palacio real a descomponerse, y el cuerpo de su captivo llevábale a la casa que llamaban *calpulco*, donde había tenido la vigilia la no-

[3] Véase, por ejemplo, la excelente descripción de Johanna Broda (1970: 209-218).

> che antes, y allí les [*sic*] desollaban. De allí llevaba al cuerpo desollado a su casa. Allí le dividía y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes (Sahagún 2000, I: 183).

Es decir, el cuerpo de la víctima llegaba con piel al *calpulli* del guerrero donador y su desollamiento se hacía en el *calpulco*, a diferencia del primer caso, en el que las pieles se quedaban en el escenario del sacrificio y los donadores se veían, por así decirlo, privados de ellas. Esa diferencia, seguramente, estaba en consonancia con la especial selección previa de los cautivos destinados al "rayamiento" y constituía, al mismo tiempo, una marca más de prestigio para sus captores, quienes de esa manera disponían de las pieles de sus víctimas dentro de su propio territorio.

Por otra parte, a partir del texto de Sahagún recién citado se desprende otra cuestión vital: la piel permanecía en el *calpulco*, el lugar comunitario, mientras el guerrero donador disponía del cuerpo a título personal para ofrecerlo en un banquete ritual en su casa. Lo anterior sugiere un reclamo de posesión del *calpulli* con respecto a la piel, cuestión que se ve confirmada con lo que continúa diciéndonos fray Bernardino:

> El pellejo del captivo era del que le había captivado, y él le prestaba a otros para que le vistiesen y anduviesen por las calles con él, como con cabeza de lobo. Y todos le daban alguna cosa al que lo llevaba vestido, y él lo daba todo al dueño del pellejo, el cual lo dividía entre aquellos que le habían traído vestido como le parecía (Sahagún 2000, I: 184).

Aunque la traducción de Sahagún aplica una calidad de propiedad a la piel en relación con el donador, acorde con la mentalidad europea, el texto náhuatl original utiliza el verbo *pialtia*,[4] traducido por Molina como "depositar o dar a guardar algo a otro" (Molina 1992: 81v, náhuatl-español). De manera que el sentido más correcto es que el donador se convertía en custodio de un bien comunitario y que era utilizado colectivamente, como lo expresa con claridad el pasaje citado. El privilegio adquirido por el guerrero, sin duda, consistía en centralizar la redistribución de bienes establecida a través de quienes vestían la piel.

De acuerdo con las fuentes, quienes vestían la piel recibían el nombre de *xipeme* (plural de Xipe) o *tototectin* (plural de Tótec) y recorrían las calles durante 20 días recibiendo fundamentalmente manojos de mazorcas y otros productos elaborados con maíz, *huauhtli* y semillas de otros cultígenos.[5] Durán (1967, I: 101)

[4] El texto aludido dice "*Auh yn ieoaio qujmopialtiaia in tlamanj*" (*CF,* II: 54).
[5] A este respecto, véanse Sahagún (2000, I: 99, 181), Durán (1967, I: 101, 243-244; II: 175), el *Códice Vaticano 3738* (1996: 43r, 205), el *Calendario Tovar* (1951: 22) y Castañeda (1984: 199; 1986: 227).

nos dice que no iban solos, sino acompañados por jóvenes que les ayudaban a llevar lo recolectado y, asimismo, les avisaban sobre la eventual proximidad de otro xipe, pues si dos de ellos se llegaban a encontrar comenzaban una reyerta en la que cada uno buscaba romper la piel del otro; paralelamente, el mismo cronista afirma que el número de *xipeme* equivalía al de los *calpulli* o barrios que integraban la ciudad (Durán 1967, I: 100-101), siendo probable por lo tanto que los eventuales enfrentamientos entre dos *xipeme* obedecieran a un reclamo territorial, ya que cada piel representaba la propiedad comunal de un *calpulli*.

Puesto que el sacrificio gladiatorio se celebraba, de acuerdo con Sahagún, en el penúltimo día de *tlacaxipehualiztli*, los 20 días de recolección de los *xipeme* o *tototectin* correspondían a *tozoztontli*, razón por la cual mencionamos anteriormente la unidad litúrgica entre ambas veintenas. El caso es que el guerrero donador concentraba lo que era recolectado a través de la piel de su víctima, aunque —como lo señala Sahagún— finalmente dividía lo obtenido entre quienes la hubieren vestido.

Siguiendo siempre a Sahagún, lo más probable es que el guerrero donador efectuara esa "devolución" de lo recolectado a través del banquete que ofrecía a los miembros de su *calpulli* al finalizar los 20 días de andanzas de los *xipeme*, cuando colocaba un poste en el patio de su casa para colgar uno de los fémures de su víctima compuesto con papeles y denotar con ello que había ofrecido un cautivo para la realización del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio (Sahagún 2000, I: 187). Es importante diferenciar este banquete de aquel mediante el cual el guerrero donador ofrecía la carne de su víctima a los integrantes de su *calpulli*, y que había tenido lugar inmediatamente después del sacrificio.

La *Relación geográfica* de Acolman, documento que describe la misma interrelación entre quien vestía la piel de la víctima y el guerrero donador, expresa claramente que en ese segundo y último banquete se consumía lo que había sido recolectado:

> Y pedía limosna, y le ofrecían maíz y HUAUHTLI y otras cosas, las cuales se daban al s[eñ]or que había sido de la persona sacrificada. Y éste, veinte días después del sacrificio, tomaba el cuero desollado y, en el *cu* do estaba el ídolo, lo enterraba públicam[en]te, y convidaba a todos los principales el día del entierro y comían la limosna que se había juntado (Castañeda 1986: 227).

Volviendo al caso de Tenochtitlan, la ilustración del *Códice Florentino* correspondiente al fémur con el cual los guerreros donadores hacían ostentación de su proeza, y que recibía el nombre de *maltéutl* o "dios cautivo", contiene algunos detalles dignos de mención. En el lado izquierdo se encuentra el fémur ataviado con papel y la máscara que le era colocada. Sin embargo, en el lado derecho



Figura 7. Ilustración del *maltéutl* en el *Códice Florentino,* libro segundo.

se aprecian tres hombres sentados sobre esteras, cada uno acompañado por una cesta con tamales y sujetando con la mano derecha una caña de humo; se trata, sin duda, de invitados al banquete, cuya importancia y autoridad son señaladas por las esteras que les sirven de asiento (figura 7). Sahagún se encarga de explicarnos en otra parte que los mercaderes, cuando ofrecían un banquete con el cual buscaban hacer ostentación de riqueza, daban a sus invitados —entre otras cosas— cañas de humo que debía sujetar con la mano derecha, tal y como aparecen en la imagen que comentamos, así como cestas o chiquihuites con tamales que tomaban con la mano izquierda (Sahagún 2000, II: 818).

En suma, los datos señalados aquí permiten explicar parte del proceso transitado por los guerreros mexicas que ofrecían víctimas para la ceremonia medular de *tlacaxipehualiztli*, proceso que los llevaba finalmente a adquirir un nuevo rango militar. Con base en la información de Pomar, cronista que describe la fiesta de Xipe Tótec en Tetzcoco, es posible proponer que el rango obtenido por dichos guerreros era el de *tequihua*, para lo cual era necesario haber capturado cuatro enemigos, de acuerdo con el mismo autor y con Sahagún (Pomar 1986: 85; *CF*, VIII: 77).

La descripción de Pomar es muy importante, pues menciona que los cautivos destinados a morir en el sacrificio gladiatorio eran llevados en procesión hasta el *temalácatl*, cada uno de ellos flanqueado por quien lo había capturado y por otro guerrero que ya había alcanzado el grado de *tequihua* (Pomar 1986: 63-64), dando a entender que el donador aspiraba a obtener el mismo grado y que su compañero de escolta fungía como una suerte de aval o "padrino". En otro lugar, precisamente cuando anota que era necesario haber capturado a cuatro enemigos para llegar al grado mencionado, el cronista de Tetzcoco corrobora la suposición anterior al describir la ceremonia mediante la cual era otorgado y al decir: "que entonces, *con ciertos padrinos* y en el templo principal, ante el señor o rey, le daban la dignidad de caballería, afeitándole y dándole ciertas borlas de plumas para insignia de su dignidad y caballería" (Pomar 1986: 85; cursivas mías).

De esta manera, hemos visto cómo un caso de sacrificio humano, el del *tlahuahuanaliztli* o sacrificio gladiatorio ofrecido a Xipe Tótec, formaba parte sustancial de un proceso de promoción social, el de los guerreros mexicas que ofrecían víctimas para su realización. Lo anterior, fundamentalmente, a través de un tratamiento mortuorio diferencial de las víctimas que permitía a los donadores ejercer

un control más directo sobre las pieles desolladas y obtener con ello dividendos sociales. Al mismo tiempo, el caso analizado aquí se inscribe en el de las ceremonias de investidura del México prehispánico, las cuales, como lo señaló hace tiempo Pedro Carrasco, tenían, entre otras características comunes, las erogaciones en banquetes y repartos de bienes (Carrasco 1966: 141).

Bibliografía

Anales de Cuauhtitlan
1945 en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, unam-Instituto de Historia, pp. 3-68.

Batres, Leopoldo
1990 "Exploraciones en las calles de las Escalerillas", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Trabajos arqueológicos en el centro de la ciudad de México*, 2a. ed., México, inah, pp. 111-167.

Broda, Johanna
1970 "Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5, pp. 197-273.

Calendario Tovar
1951 "The Tovar Calendar. An Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585", George Kubler y Charles Gibson (eds.), *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts & Sciences*, vol. XI.

Carrasco, Pedro
1966 "Documentos sobre el rango de Tecuhtli entre los nahuas tramontanos", *Tlalocan*, vol. V, núm. 2, pp. 133-160.

Castañeda, Francisco de
1984 "Relación de Teutitlan", en *Relaciones geográficas del siglo xvi: Antequera*, vol. 3, René Acuña (ed.), México, unam-iia, pp. 195-213.
1986 "Relación de Acolman", en *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, vol. 7, René Acuña (ed.), México, unam-iia, pp. 223-232.

Códice Vaticano 3738, Códice Vaticano A o Códice Ríos
1996 en *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A, Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), México, adv/fce.

Durán, fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 vols. México, Porrúa,

González González, Carlos Javier
2006 *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Tótec entre los mexicas*, México, unam-ffyl, tesis doctoral.

Graulich, Michel
1979 *Mythes et rites des vingtaines du Mexique Central préhispanique*, 3 vols., Bruselas, Université Libre de Bruxelles, tesis doctoral.

Hassig, Ross
1988 *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press.

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1941 en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez Hayhoe, pp. 209-240.

Leyenda de los Soles
1945 en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, unam-Instituto de Historia, pp. 119-128.

Mendieta, fray Gerónimo de
1980 *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa.

Molina, fray Alonso de
1992 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.

Muñoz Camargo, Diego
1998 *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Tlaxcala, Gobierno del estado de Tlaxcala/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Pomar, Juan Bautista de
1986 "Relación de la ciudad y provincia de *Tezcoco*", en *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, vol. 8, René Acuña (ed.), México, unam-iia, pp. 45-113.

Sahagún, fray Bernardino de
1953-1982 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, 12 vols., Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson (eds. y trad.), Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research/The University of Utah.
1989 *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad*, María Guadalupe Bosch de Souza (ed.), México, Departamento del Distrito Federal/Lince.
2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), México, Conaculta (Cien de México).

Sacrificio de "sí", sacrificio del "otro"

*Claude-François Baudez**

Entre todos los rasgos que han sido propuestos para definir el área cultural mesoamericana, los más pertinentes parecen ser los que se refieren a la religión, en particular al ritual. Si el sacrificio humano fue practicado en toda América, la inmolación de cautivos en gran número por extracción del corazón fue una especialidad mesoamericana. Del mismo modo, el autosacrificio, consistente en un derramamiento más o menos doloroso de la propia sangre, era prácticamente desconocido en otras áreas del continente. Debido a la extraordinaria importancia de ambos ritos en el pasado prehispánico, es legítimo preguntarse hasta qué punto esas dos formas sacrificiales estuvieron relacionadas.

En este punto, quisiéramos sugerir que en las religiones mesoamericanas el sacrificio de "sí" es primordial, siendo secundario el sacrificio del "otro". El primero tiene sus límites: no puede ser total, sino sólo en caso de suicidio, caso extremo y por fuerza excepcional. Sin embargo, el don total de sí puede ser realizado gracias al sacrificio de una víctima humana, con la condición expresa de equipararse a ella. El sacrificio humano aparece entonces como un sustituto del sacrificio de sí, en el cual la víctima representa al Ego.

Esta teoría de que el sacrificio humano funcionaba como sustituto del autosacrificio será presentada aquí con base en datos de la cultura mexica, por ser la mejor documentada, pero si tomamos en cuenta los numerosos indicios, la teoría valdría también para otras civilizaciones mesoamericanas, tanto del periodo Clásico como del Posclásico.

Varios autores —y recientemente Michel Graulich (2005: 148, 371, nota 2)— han sospechado que había una estrecha relación entre el sacrificio de sí y el sacrificio del otro, tanto en Mesoamérica como en otras partes del mundo. Nuestro propósito es, en primer lugar, demostrar que el autosacrificio precede al sacrificio humano en los mitos. En segundo lugar, deseamos verificar que el propó-

* El autor agradece a Carmen Varela la revisión del español de este escrito. También quiere dar las gracias a la lingüista Sybille de Pury por su gentileza y la paciencia que ha tenido al contestar las incesantes preguntas de un lego en la materia. La elaboración de esta ponencia ha sido posible gracias a una beca de Dumbarton Oaks; el autor manifiesta su gratitud hacia esta institución, y a la directora de Pre-Columbian Studies, Joanne Pillsbury.

sito de la fiesta mensual de *tlacaxipehualiztli* ("desollamiento de hombres") era la asimilación simbólica del sí al otro, de los captores a los cautivos, de los mexicas a sus enemigos; identificación indispensable para que el sacrificio de víctimas humanas adquiriera el valor de un sacrificio total de sí mismo. En este contexto, el dios Xipe Tótec, revestido con la piel de un desollado y patrón de la fiesta mencionada, desempeñaba el papel esencial de permitir y facilitar la identificación de las dos partes antagonistas. Por último, realizaremos un somero análisis de la fiesta de *ochpaniztli*, ya que presenta diversas correspondencias con la de *tlacaxipehualiztli*. En efecto, si nos atenemos a las versiones de Sahagún, el propósito del ritual de esta fiesta consistía también en la asimilación de dos categorías sociales distintas: en ella no se trata de asimilar mexicas y enemigos, sino mujeres y guerreros.

Autosacrificio y sacrificio en la mitología

Como lo ha demostrado Graulich (2005: 54), los mitos mesoamericanos establecen la anterioridad del autosacrificio al sacrificio humano. En un mito mixteco (García 1729, V: 4) citado por este autor, los dos hijos de la pareja creadora manifiestan su gratitud con dones, y para obligar aún más a sus padres a cumplir lo que les piden, se sacan sangre de las orejas y la lengua con puntas de pedernal para, más tarde, con un hisopo hecho con un ramo de sauce, derramar esa sangre sobre las ramas de los árboles y sobre las plantas. Graulich (2005: 58) observa que no son los creadores supremos los beneficiarios del sacrificio, sino la Creación entera, representada por plantas y árboles. De ello surge "la impresión de que el autosacrificio tiene un valor en sí y que las mortificaciones tienen una eficacia directa". Otros ejemplos confirman que el autosacrificio mesoamericano no tiene, por lo general, beneficiarios designados. En el mito, la sangre se derrama sobre ramas y plantas; entre los mexicas, las espinas ensangrentadas están asociadas también con materia vegetal, ya sea presentadas sobre un "lechuelo de ramilletes tiernos de *acxóyatl*"[1] o clavadas en el *zacatapayolli*, una bola de hierba trenzada.

La *Leyenda de los Soles* (1992: 145) relata cómo los hombres nacieron del autosacrificio de los dioses. Cuenta cómo, al empezar la era actual, Quetzalcóatl hizo moler a Cihuacóatl los huesos de los hombres de la edad precedente, que había traído de los infiernos; luego sangró su miembro sobre los huesos molidos y los demás dioses lo imitaron, naciendo así una nueva humanidad.

La creación del Sol y de la Luna en Teotihuacan se debe a la inmolación voluntaria de Nanáhuatl y Tecciztécatl, sacrificios prototípicos del mito. La eje-

[1] *Acxóyatl* es el nombre de una especie de conífera (*HG*, I: 245).

cución de los demás dioses, destinada a poner en movimiento los astros, no es mencionada en la mayoría de las versiones independientes del mito (Graulich 2005: 60) y, cuando lo es, ésta no resulta ("Y dicen que aunque fueron muertos los dioses no por eso se movió el sol").[2] Viento tendrá que soplar con toda su fuerza para que se muevan Sol y Luna (*CF,* VII: 4-8). El autosacrificio más exitoso (el que crea al Sol) lo lleva a cabo el "buboso" (Nanáhuatl), el más insignificante de los dioses. Su posición inferior a la de los demás hace que se encuentre más cerca de los hombres que de los dioses, así que su ejemplo debe de incitar a los hombres a sacrificarse. Este ejemplo es inmediatamente seguido por el águila y el jaguar, prototipos de los caballeros del Sol, cuyo destino era morir en el campo de batalla o sobre la piedra de sacrificio.

Después de los sacrificios de Nanáhuatl y Tecciztécatl, los dioses acechan el amanecer en todas las direcciones. Entre los pocos que miran hacia la dirección correcta, el oriente, figura Xipe Tótec, citado bajo tres nombres: Tótec, Anauatl Itecuy (Señor de la Costa) y Tezcatlipoca rojo, lo que parece demostrar la parte activa tomada por Xipe en el sacrificio inicial.

El *youaltepuztli* o hacha nocturna, uno de los "agüeros" reportados por los informantes de Sahagún (*CF,* V: 157-159), demuestra simbólicamente la equivalencia entre el sacrificio humano y el autosacrificio. El agüero narra cómo, cuando los sacerdotes salen de noche para ir a la montaña a hacer sus ofrendas y penitencias, a veces oyen con temor "golpes como de quien hiende madero con hacha" (*HG,* II: 18-20). Si es un hombre valiente, sigue el sonido de los golpes hasta dar con el fantasma, una ilusión de Tezcatlipoca. En efecto, si se analiza, la descripción corresponde a la imagen arquetípica de una víctima de sacrificio: no tiene cabeza, por estar decapitada, y su pecho exhibe una gran abertura que deja ver su corazón; la herida se abre y se cierra alternativamente, y al cerrarse produce el ruido de los golpes antes mencionados. El hombre, si su valentía no lo ha abandonado, agarra el corazón (como el sacerdote cuando ejecuta un sacrificio) y, sin sacárselo del pecho, le exige una contrapartida al fantasma. Éste le ofrece una punta o espina de maguey (instrumento de autosacrificio), pero al hombre no le parece suficiente, y exige y obtiene tres o cuatro espinas a cambio de soltar el corazón del fantasma. Este regateo sobre los valores respectivos de un sacrificio humano y de una sangría confirma que son equiparables. Agrega el relato: "Estas espinas eran señal que sería próspero en la guerra, y tomaría tantos cautivos cuantas espinas recibía". Se nos indica así que el valor simbólico de una espina es igual a la toma de un cautivo para sacrificar. Si el hombre tenía aún más valor, arrancaba el corazón, lo envolvía luego en algunos paños y se daba a la fuga. Al día siguiente, abría el bulto para examinar su contenido. Si encontraba "alguna

[2] En la versión de Mendieta (1971: 79), el sacrificio de los dioses sí resulta: "Y así aplacado el sol hizo su curso".

cosa buena […] como es pluma floja como algodón o algunas espinas de maguey […] tenía señal que le había de venir buenaventura y prosperidad". El agüero positivo resultaba de la presencia de dos equivalentes simbólicos, el plumón como emblema del sacrificio humano y las espinas, instrumentos del autosacrificio. En cuanto al agüero negativo consistía en carbones, andrajos o trapos sucios, cosas sumamente despreciables.

Tlacaxipeualiztli

La fiesta así llamada incluye a la vez manifestaciones de la asimilación captor/cautivo, realizada en el momento de la captura, y ritos que confirman o crean la asimilación del sí y del otro. En la primera parte de la fiesta, tal como está descrita en el *Códice Florentino*, abundan las anotaciones y detalles que manifiestan la identidad de los cautivos con sus captores. Los antagonistas en el campo de batalla se vuelven idénticos en el momento de la captura (cuando se llaman respectivamente padre e hijo) y aún más allá del sacrificio, en la muerte. En la noche que precede a la inmolación, cautivos y captores están reunidos en una misma vigilia. Como preparación al sacrificio, ambos grupos se cubren el cuerpo con tierra blanca, pegan bolas de plumón sobre sus miembros y su cabeza, y se pintan el rostro de rojo y otros colores. Al llamarse al captor "sol, tierra blanca, pluma", se está poniendo énfasis en su aspecto, idéntico al de su cautivo. Su familia lo consuela de estar todavía vivo y le recuerda su destino, que es el de morir en el campo de batalla o sobre la piedra de sacrificio, y así pagar su deuda (*CF,* II: 47-48).

En el momento de su muerte, la víctima ya no es cautivo, tampoco enemigo, se vuelve hombre águila, como el guerrero águila de la elite guerrera mexica. Su corazón, ofrecido al Sol, es llamado "preciosa tuna del águila". Una vez sacrificada, la víctima se vuelve totalmente idéntica a un guerrero mexica caído en el campo de batalla o sacrificado sobre la piedra de sacrificio.

Su cuerpo es llevado a la casa del captor donde será desmembrado, luego cocinado y comido. La antropofagia es el rito más universalmente difundido para incorporarse al "otro". Pero captor y cautivo están hechos de la misma carne, así que el primero no puede comerse al segundo. En cambio, su familia sí puede y lo hace, para confirmar e incrementar el proceso de la asimilación al cautivo.

Desollar a uno de ellos y llevar su piel es la tentativa de asimilación más extrema; sin embargo, el captor no puede portar la piel de su cautivo, por la misma razón que no puede comerlo. Captor y cautivo poseen la misma piel como poseen la misma carne. Así, la piel será entregada a un *xipe* que irá de casa en casa pidiendo dones que remitirá al captor. En cambio, no hay obstáculo para que el captor se junte con su familia para llevar durante 20 días luto por el cauti-

vo, como si éste fuera un pariente, en lo que se convierte desde el momento de la captura.

La misma intención de presentar como idénticos a captores y cautivos se manifiesta durante el preludio del sacrificio gladiatorio (*tlauauanaliztli,* el acto de rayar). Las futuras víctimas, destinadas a ser "rayadas" y luego sacrificadas, son presentadas cuatro veces ante el pueblo, vestidas alternativamente de rojo y blanco, los colores de Xipe Tótec. Sus captores visten de rojo y son parcialmente emplumados; como los futuros "rayados", llevan el palo de sonajas y el escudo, atributos del numen. Antes de comenzar el rito, cautivos y captores participan en un mismo "baile de cautivos".

El *tlauauanaliztli* es una danza que simula un combate desigual entre una víctima atada a una gran piedra redonda (*temalácatl*) y dotada de armas ficticias, y varios guerreros libres y bien armados (dos "jaguares", dos "águilas", seguidos por cuatro "auroras"). No se trata de matar a la víctima, sino de rayarla (*tlauaua*), señalarla para el sacrificio. Se espera de la víctima que actúe como en un combate real, que baile y que se defienda como pueda, aún con sus armas ficticias. Durante este simulacro de combate, los captores bailan cerca del *tzompantli,* observando con mucha atención el comportamiento de sus cautivos; el captor obtendrá gloria de su captura sólo si su cautivo pelea con valentía. La danza termina con la primera sangre resultante de una herida causada por las armas de los asaltantes, y la víctima "rayada" es sacrificada en la misma piedra.

El *tlauauanaliztli* es el rito a través del cual se asimilan los mexicas a sus adversarios. Es un rito de muerte seguida del renacimiento. La cuerda que une la cintura de la víctima al *temalácatl* es llamada *tonacamécatl*. Esta palabra, compuesta con *tônaca*, abundante, introduce una idea de fertilidad (el verbo derivado *tônacati* remite a la fertilidad).[3] En ello vemos una metáfora del cordón umbilical.[4] La víctima aparecería entonces como un feto unido al *temalácatl*, mientras que ésta desempeñaría el papel de matriz. Después de su sacrificio, la víctima es desollada y un hombre se viste con su piel, identificándose con su adversario y provocando su renacimiento; posteriormente, el *xipe* se viste con los atributos del dios Xipe Tótec, confirmándose de este modo la asimilación.

[3] Comunicación personal de Sybille de Pury (2007).

[4] Graulich (2005: 119) menciona "una cuerda-cordón umbilical, *tonacamécatl*, "cuerda de nuestra carne" o "cuerda del maíz", traducciones que rechaza Sybille de Pury ("la palabra es *tônacâ-mecatl*, abundante-cuerda. Es imposible, lingüísticamente relacionarla con *to-naca-*, nuestra carne"; comunicación personal, 2007). El cordón umbilical se dice *xicmecáyotl* en náhuatl. La cuerda que en el *tlauauanaliztli* une el cautivo al *temalácatl* se dice también *aztamécatl*, la cuerda decorada de plumas blancas (*áztatl* = garza) como en las representaciones del *tlauauanaliztli* en el *Códice Magliabechiano* (1996: fol. 30r) y en el *Códice Ixtlilxóchitl* (1976: fol. 95r). Otro nombre para la cuerda es *centzonmécatl*, palabra que introduce una idea de multiplicidad, de sentido inseguro. Es posible que sea una alusión al modo de fabricación del amarre, con muchas hebras.

El papel de feto de la víctima es evocado en otros momentos por la atención prestada a la región del ombligo. En la primera parte de *tlacaxipeualiztli*, los jóvenes guerreros provocan a los *xipeme* pinchando el ombligo de las pieles que los cubren, aludiendo a su renacimiento (*CF,* II: 50). Según Mendieta (1971: 101), las madres se acercaban a los *xipeme* que iban de casa en casa pidiendo limosnas, e intentaban coger un pedazo de piel de la zona del ombligo y lo comían, lo guardaban como reliquia o lo daban a sus niños.

El animador de la danza, *Huey Cuetlachtli*, Viejo Lobo, es un personaje sumamente ambiguo que gestiona o facilita la transición entre rayadores y rayados. Cuando amarra al cautivo a la piedra y luego le da sus armas ficticias, aparece como verdugo, pero al mismo tiempo es llamado tío o padrino de la víctima. *Huey Cuetlachtli* muestra la misma ambigüedad después de los sacrificios; en el baile de las cabezas cortadas, baila presentando hacia las cuatro direcciones la cuerda que ataba a las víctimas, mientras que gime y llora sobre ellas.

Después del sacrificio, el captor unta los labios de las estatuas de todos los ídolos con la sangre de su cautivo, cuyo cuerpo descuartizado será comido por su familia.[5] Así, dioses y hombres comulgan en un mismo banquete.

Aunque no desempeñan un papel directo en el *tlauauanaliztli*, dos grupos son los testigos indispensables del rito. El primer grupo lo constituyen los dioses, todos ellos según el *Códice Florentino*, o sólo las deidades más importantes según Durán.[6] Este último precisa que las personas que los encarnan llevan la piel de los *ixiptla* (representantes) de esas deidades. ¡No se puede imaginar presencia más real! Los dioses aparecen entonces como testigos activos, cuya presencia es indispensable para que el rito sea eficiente.

Los nobles extranjeros y enemigos, que Moctezuma invita secretamente para que la población de Tenochtitlan no los reconozca, son asimilados a los dioses y aparecen, por lo tanto, también como testigos indispensables. Presencian el *tlauauanaliztli* desde un lugar llamado *tzapocalli* (Alvarado Tezozómoc 1878: 621-622) decorado con hojas de zapote, como el sitio donde se hallaban los dioses antes de acercarse al *temalácatl*. Como los dioses, se posan en suntuosos asientos, *quecholicpalli* (*CF,* II: 50), decorados con las ramas y hojas del zapote y las plumas de la espátula rosada, atuendos de Xipe Tótec. Las crónicas explican la presencia de extranjeros y enemigos invitados por Moctezuma, como una maniobra de intimidación por parte del emperador. En realidad, representan a los adversarios con los cuales los mexicas se quieren identificar y, como tales, su presencia es indispensable. An-

[5] Este último no toma parte en el banquete: "But the captor could not eat the flesh of his captive. He said 'Shall I perchance eat my very self?' For when he took [the captive], he had said: 'He is as my beloved son'. And the captive had said: 'He is my beloved father'" (*CF,* II: 54).

[6] Durán cita a Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Opochtzin, Yopi y Tótec (dos nombres de Xipe), Itzpapálotl y una sola diosa: Toci. Esto tiene sentido considerando los paralelos entre *tlacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, entre Xipe Tótec y Toci.

tes de que se marchen, el emperador les entregará regalos tanto a ellos como a los mejores guerreros mexicas, demostrando así su voluntad de tratarlos como iguales.

Después de 20 días, los *xipeme* entierran su piel y se limpian al igual que los captores y sus respectivas familias. No se lavan la cara con agua, sino que se la frotan con harina. Sus cuerpos son golpeados para eliminar la grasa que los cubre, "no fregándolos el cuerpo con las manos sino dándoles palmadas con las manos mojadas en el cuerpo" (*HG*, II: 149). Agrega el informante que el sonido parecía como el del romper de las olas del océano (*CF,* II: 59). Esta acción parece un eco de la técnica que precede al desollamiento y que consiste en golpear el cadáver con varas "hasta que se hinche", lo que facilita la separación de la piel de la carne (*Relaciones geográficas de Teotitlan y de Acolman*, en Graulich 2005: 327). Posteriormente, el captor instala, en su patio, una bola de ramitas trenzadas sostenida por tres pies, sobre la que deposita los vestidos de papel que llevaba su cautivo al momento del suplicio. Esta bola, como el *zacatapayolli* del autosacrificio, está también hecha con materia vegetal trenzada y tiene la misma función, es decir, presentar una ofrenda después de la ejecución. Posteriormente, el captor viste los ropajes de papel llevados por la víctima a un hombre que envía a la calle. Este individuo, llamado *tetzómpac,* representa a los enemigos-cautivos; ataca a los mexicas que encuentra y les roba sus mantas, que en este caso simbolizan sus "pieles". Cuando el *tetzómpac* regresa a la casa del captor con las mantas robadas a los transeúntes, las golpea en el suelo del patio. Este gesto demuestra que las mantas robadas son asimiladas a las pieles humanas que son golpeadas antes del desollamiento. Nos hallamos, por lo tanto, ante el eco o imagen-espejo del rito simétricamente inverso del *tlacaxipehualiztli*: en lugar de un mexica que se apropia de la piel de su enemigo, tenemos a un enemigo que se apropia de la piel (manta) de un mexica. En ambos casos, se trata de asimilar a mexicas y enemigos, "Ego" y el "otro". Por último, el captor alza en su patio un poste llamado *maltéotl* (cautivo-dios), que lleva la tibia, el *mecaxicolli*[7] y la máscara de la víctima. Más allá de la asimilación a un guerrero mexica, el cautivo se ha vuelto dios.

La deidad: Xipe Tótec

Alfredo López Austin (1973: 119) ha demostrado, de modo convincente, que Xipe se debe traducir no por el "desollado", sino por el "poseedor o portador de piel". Varios autores (Nicholson 1972; Broda de Casas 1970; Scott 1993; etc.) han señalado que la función de Xipe Tótec como dios de la vegetación o de la fertilidad es una creación de Eduard Seler y que, en los textos, nada parece indi-

[7] Fabricada en mecate, es una prenda de vestir masculina, en forma de chaqueta de mangas cortas, amarrada delante (Anawalt 1981: 45).

car esta función, aunque es obvio que, indirectamente, la fertilidad se desprende del sacrificio. Es lo que dice el himno a Xipe (*CF,* II: 240). Xipe Tótec es un dios patrono del sacrificio. Los emperadores mexicas se visten de Xipe en el campo de batalla y es también allí mismo donde se visten con la piel de su primer cautivo. Los retratos de varios de ellos fueron esculpidos en una roca de Chapultepec con los atributos de Xipe (Nicholson 1959). Es justamente bajo la protección de este dios como se sacrifican los cautivos enemigos, que los mexicas se identifican con ellos al llevar puestas sus pieles, y que tiene lugar la danza guerrera *tlauauanaliztli* (acción de rayar) seguida por el sacrificio, el desollamiento y el vestir de la piel de la víctima.

Durante la fiesta *tlacaxipeualiztli*, Xipe Tótec en realidad no tiene ningún papel activo; recibe la sangre en los labios de su estatua, al igual que los otros dioses, es decir, aparece sólo como uno de ellos, "testigo activo" al lado de Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, etcétera.

Sin embargo, su papel debería ser mayor; primero porque muchos ritos tenían lugar en el Yopico, donde se hallaba su templo y, sobre todo, porque tanto los sacrificadores como los sacrificados usan constantemente su vestido, medio por el que pueden identificarse simbólicamente los unos con los otros. Todo el poder del dios reside en su vestido y en sus atributos, sin ellos los ritos no tendrían lugar o no serían eficaces. Llevar una piel de desollado, representa lo que los ritos de *tlacaxipehualiztli* tienen por objeto mantener o crear, a saber: la asimilación de "nosotros" con los "otros". Xipe es un patrón de la guerra y del sacrificio a través del cual la metamorfosis puede operarse y no parece ejercer una acción directa sobre la fertilidad. Esta última seguramente se beneficiará de los sacrificios ejecutados bajo su patronazgo, pero al igual que con cualquier sacrificio.

La importancia concedida a Xipe Tótec en *tlacaxipehualiztli* parece corroborarse en la gran cantidad de representaciones de este numen, ya sean dibujadas o pintadas en los manuscritos pictográficos (Vié-Worher 1999), esculpidas en piedra (figura 1) o modeladas en barro (figura 2). En los códices (figura 3) se le identifica por su atuendo más o menos elaborado, pero que, por lo general, incluye el *yopitzontli*, elemento cónico con tiras, usado como tocado, pero también para otras partes del cuerpo; las plumas de *tlauhquecholli* (espátula rosada) con las extremidades ahorquilladas; pinturas roja y blanca; diversas prendas entre las que destaca el *xicolli*, banderitas de papel, bolas de plumón, etc. El dios lleva un escudo circular con dardos en una mano, un palo de sonajas o *chicahuaztli* en la otra. El rasgo diagnóstico es la piel desollada que cubre su rostro y su cuerpo y que se distingue a menudo a través de las manos colgantes de la víctima.

Las imágenes en bulto redondo de Xipe, fuera de la Cuenca de México, se encuentran sobre todo en Oaxaca y Veracruz. En el primero, los portadores de piel, ya sean de piedra o de barro, están vestidos. Se caracterizan por pre-



Figura 1. Hombre llevando máscara y piel de una víctima desollada. La fecha 2-Caña está grabada en su espalda. Para que la representación de Xipe Tótec fuera efectiva, la estatua debía ser revestida con prendas y adornos de papel, como en las imágenes del dios en los manuscritos. En la perforación de las manos se colocaban armas y un palo de sonajas o un bastón (basalto, National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution, Washington, D.C.).

Figura 2. Estatua de barro compuesta de tres partes que representa a un portador de piel humana. El rostro, las manos y los pies están pintados de rojo (altura: 1.30 m. Cerro Grande, región de Piedras Negras, Veracruz. Museo Nacional de Antropología, México, D.F.).

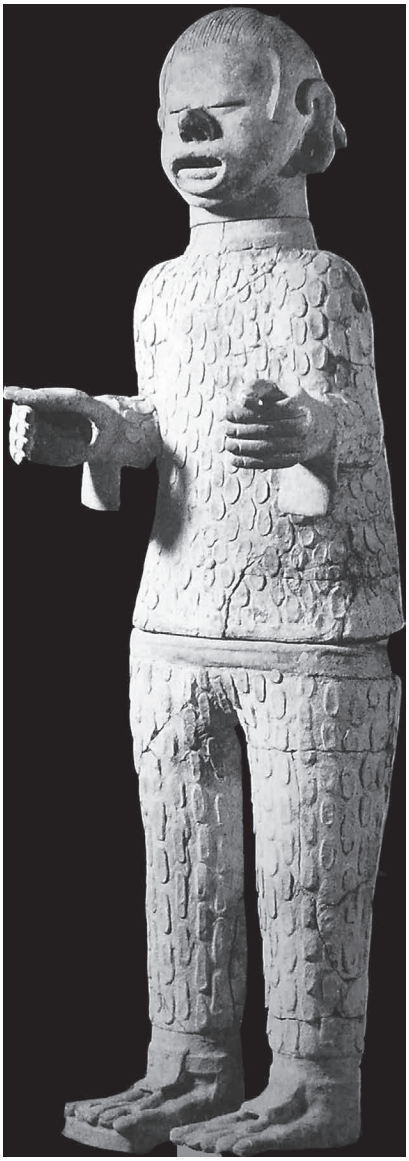




Figura 3. Xipe Tótec en el *Códice Florentino*. Son diagnósticos del dios, el *yopitzontli* que corona su cabeza, las plumas ahorquilladas, el escudo con círculos concéntricos, el palo de sonajas y la doble raya que atraviesa el ojo. La cuerda que exhibe en el pecho podría representar el *tonacamécatl* que amarra la víctima al *temalácatl* durante el "sacrificio gladiatorio" (*CF,* I: il. 18).



Figura 4. Detalle de una escultura de barro que representa a un personaje llevando una piel humana, cuyo borde irregular sobresale debajo de su cinturón de conchas. Parece proceder de la región de Mitla (altura: 74 cm. National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution, Washington, D.C.).

sentar una máscara que cubre la cara con la boca abierta y ojos de media luna, o bien una piel que sobresale por debajo de la falda (figura 4). Las estatuas del Posclásico, tanto temprano como reciente, halladas en la Huasteca, Veracruz y la Cuenca de México, son hombres que llevan la piel en forma de máscara o de túnica corta o incluso de pantalón, que puede llegar hasta debajo de las rodillas. La mayoría de las esculturas de barro es de tamaño (casi) natural, rasgo exclusivo de los portadores de piel. La ausencia total de tocado, prendas y atributos llama la atención si uno la compara con las representaciones de los códices, que siempre llevan otros atributos además de la piel. Ello nos induce a pensar que estaban vestidas con tocado y prendas de papel de colores; además, se les podía colocar armas o bastones en las manos. Ignoramos si estas esculturas de piedra o barro se exponían individualmente o en grupo, así como su ubicación, es decir, dónde se las situaba durante *tlacaxipehualiztli*. Sea lo que fuere, su sola presencia debía contribuir a la eficiencia del ritual.

Ochpaniztli

Distintos autores, entre ellos Seler (1963, I: 119), Broda de Casas (1970) y Graulich (1982, 2005), han comparado la fiesta de *ochpaniztli* con la de *tlacaxipehualiztli*, señalando el papel central que ocupa el rito de desollamiento en ambas fiestas. Broda de Casas (1970: 250), además, relaciona el mito de Toci, hija del rey de Culhuacan y prototipo de la mujer desollada, con la fiesta de *ochpaniztli*, y observa: "Es importante que este prototipo del sacrificio por desollamiento esté relacionado a un contexto completamente bélico, carente de cualquier connotación de fertilidad". Esta posición va en contra de la de Seler y de sus discípulos, para quienes Toci es, antes que nada, la Tierra-Madre, la diosa de la tierra y de la fertilidad. Broda sigue su comparación analizando el importante papel desempeñado por los guerreros y las batallas simuladas en *ochpaniztli*, señalando que la traducción del nombre de la fiesta es "Barrido" y que en una de las batallas las escobas son usadas como armas, lo que puede indicar su posible "simbolismo guerrero" en esas ceremonias (Broda de Casas 1970: 251).

Es cierto que *ochpaniztli* puede ser traducido tanto como "manejo de escobas", en una batalla simulada, como barrido del suelo con escobas (comunicación personal, S. de Pury, 2007). Según Durán (1967, I: 143), en el *Libro de los ritos*,

ochpaniztli "quiere decir tanto como 'barrer camino' y la podemos llamar la fiesta barrendera". En esta versión, como en la del capítulo XIV del *Calendario antiguo* (Durán 1967, I: 275), insiste en que "todos en general habían de barrer aquel día todas sus pertenencias y todas sus casas y rincones". En cambio, Sahagún, en sus varias versiones de la fiesta, no menciona esta obligación de barrer. Esta discrepancia entre Durán y Sahagún no es una excepción; aunque los dos cronistas son autores de las únicas descripciones detalladas de *ochpaniztli* con las que contamos, sus visiones difieren más de lo que tienen en común.

Gracias al uso conjunto de las obras de Sahagún y Durán, el *Códice Borbónico*, el *Códice Borgia* y otros manuscritos del grupo del mismo nombre, Seler (1963, 1990-1998) hace de Toci, "Nuestra Abuela", también conocida como Teteo Innan, "Madre de los Dioses" y Tlalli Iyollo, "Corazón de la Tierra", la diosa de la tierra, idéntica a Tlazoltéotl, la deidad que recibe la confesión de los hombres y que es a su vez diosa del maíz, diosa del parto y diosa de la Luna, próxima a los dioses del pulque. Es también la contraparte femenina de Xipe como expresión del rejuvenecimiento terrestre y, finalmente, es una deidad guerrera en su calidad de "madre [*sic*] de la discordia".

Tal entidad polisémica es el probable resultado del encuentro y de la fusión de deidades de distintos orígenes en distintas épocas.[8] Por ejemplo, el personaje central de la página 30 del *Códice Borbónico* (1991) representa la fusión de al menos tres diosas: Tlazoltéotl con elementos que se refieren al tejido, Chicomecóatl con *amacalli*[9] y sus mazorcas en las manos, y Toci portando una piel de desollada. La presencia de huastecos en varias versiones, tanto escritas como gráficas, deja suponer que, por lo menos, una de las diosas terrestres, patronas de la agricultura o del maíz, proviene de la Costa del Golfo. Es probable que la "mujer de la discordia" vino más tarde a completar la figura sincrética celebrada en *ochpaniztli*, porque el desollamiento de la hija de Achitómetl ocurre cuando los mexicas ya estaban instalados en la Cuenca de México.

Combinando una multiplicidad de fuentes, tanto escritas como gráficas, autores como Seler y Graulich han interpretado el calendario festivo de los mexicas en términos agrícolas. Ambos notaron que *tlacaxipehualiztli*, la fiesta en honor de Xipe Tótec, y *ochpaniztli*, la fiesta dedicada a Teteo Innan o Toci, dividían el año en dos partes iguales. Para Seler (1963, I: 123), siguiendo a Sahagún, *tlacaxipehualiztli*

[8] Sahagún se daba perfectamente cuenta de que la misma fiesta podía ser interpretada de modos distintos según los informantes, y que varias deidades se confundían en una sola. Al tratar del mes *atlcahualo*, escribe: "En el primer día de este mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses Tlaloques que los tenían por dioses de la pluvia; y según otros de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl, y podemos decir que a honra de todos éstos" (*HG*, I: 109).

[9] Literalmente, "casa de papel", es una complicada construcción de adornos de papel hecha con tiras, rosetas y otros plegados.

era la segunda fiesta del año y celebraba la primavera, la siembra y la fecundación, mientras que *ochpaniztli* era la undécima fiesta, para festejar el otoño, la cosecha y el nacimiento.

Sin embargo, Graulich, al contrario del investigador alemán, considera *ochpaniztli* como la fiesta que principia el año; para él, no es la fiesta de la cosecha sino la de "la renovación, del comienzo y de la siembra" (Graulich 2005: 101). Propone que estuvo dedicada a tres divinidades: la Tierra, bajo el aspecto de Toci; el maíz, representado por Chicomecóatl, y el agua, como Atlantonan, "nuestra madre en el agua". En cuanto a la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, la sitúa en la décima posición y considera que celebra la cosecha, la guerra y el Sol naciente (Graulich 1982). En nuestra opinión, ambos investigadores no toman en cuenta el aspecto puramente guerrero de Toci en el mito relatado por Durán (1967, II: 39-43), y hacen caso omiso de que en la versión del *Códice Florentino* (*CF,* II: 118-126) las referencias al ciclo agrícola y a la fertilidad son muy limitadas.

Paradójicamente, el ritual de *ochpaniztli* en las versiones de Sahagún se comprende gracias al mito de Toci, reportado por Durán, sin que el franciscano lo mencione. Además, en su versión de la fiesta, Durán no relaciona el ritual con el mito que le da sentido.

En definitiva, quisiéramos mostrar que en los escritos de Sahagún, la fiesta de *ochpaniztli* está dedicada en su mayor parte a "la mujer de la discordia", el personaje del mito relatado por Durán. Tras el análisis se observará que el propósito de esta fiesta era asimilar las mujeres a los guerreros, a través de varios ritos (peleas simuladas, danzas, sacrificios, desollamientos y portadores de piel desollada), para que las *mocihuaquetzque* o mujeres muertas en el parto aparezcan como los equivalentes femeninos de los guerreros muertos en el campo de batalla o sobre el altar de sacrificios. Terminaremos esbozando el paralelo entre el ritual de *ochpaniztli* y el de *tlacaxipehualiztli*.

El mito de la "mujer de la discordia"

Este mito fue relatado por Durán (1967, II: 39-43) a partir del texto de la *Crónica X*, que a su vez fue copiada también por Alvarado Tezozómoc (1878: 121). Cuando los mexicas eran vasallos del rey de Culhuacan, Huitzilopochtli recomendó a sus sacerdotes que pidieran al rey Achitómetl un terreno donde pudieran instalarse. El rey les ofreció Tizaapan, un lugar infestado de "culebras y víboras ponzoñosas". Más tarde los mexicas, con mucha humildad, solicitaron al rey "que les conceda entrada y contratación en su ciudad, y consentimiento para que se emparentasen los unos con los otros", lo que les fue consentido. Huitzilopochtli, "enemigo de tanta quietud y paz" dijo a sus viejos y ayos: "Necesidad tenemos de

buscar una mujer, la cual se ha de llamar 'la mujer de la discordia', y esa ha de llamarse mi abuela o madre". El dios aconseja a su gente ir con el rey de Culhuacan "y le pidais su hija para mi servicio". Los mexicas piden al rey su hija "que él en mucho tenía, para señora de los mexicanos y mujer de su dios". Una vez llegada la moza entre los mexicas, éstos, obedeciendo a Huitzilopochtli, la sacrifican en nombre del dios, la desuellan y visten con su piel "uno de los principales mancebos, y encima [le ponen] los demás vestidos mujeriles de la moza". Achitómetl es convidado a venir "a adorar a la diosa, su hija y ofrecerle sacrificio […] pues su dios la había tomado por madre y por esposa". El rey, acompañado por muchos señores, se va al "templo que les tenían edificado", y presenta ofrendas y sacrificios. Al momento de "incensar […] aclarándose la pieza con el fuego, vido [vió] al que estaba junto al ídolo sentado, vestido con el cuero de su hija. Una cosa tan fea y horrenda que, cobrando grandísimo espanto y temor, soltó el incensario que en las manos tenía, salió [dando] grandes voces", llamando a su gente para que acaben con los mexicas; éstos se dieron a la fuga y reanudaron su migración. La princesa desollada se vuelve "mujer de la discordia", y abuela, madre o mujer de Huitzilopochtli. Que se la califique como abuela, como madre o como esposa del dios tutelar de los mexicas, es lo de menos. Lo que es relevante es que Toci tenga una relación muy estrecha con Huitzilopochtli, lo que hace de ella la versión femenina del dios. Existe una posible confusión entre Teteo Innan, "la madre de los dioses", y Toci como madre del dios Huitzilopochtli.

La fiesta de *ochpaniztli* según Sahagún

A semejanza de *tlacaxipehualiztli*, *ochpaniztli* es una de las fiestas mensuales más complicadas de los mexicas y, afortunadamente, fue descrita con un gran lujo de detalles por Sahagún, tanto en la versión náhuatl del *Códice Florentino* (*CF,* II: 118-126) como en la versión española de la *Historia General* (*HG,* I: 229-235). Analizar e interpretar detalladamente la larga secuencia de ritos de esta fiesta, que fue narrada por el franciscano, excede con mucho el marco de este capítulo; por ello nos limitaremos a examinar los ritos usados en la elaboración de un estatuto para las mujeres, comparable al de los guerreros.

1) Primera pelea simulada. Las participantes están divididas en dos grupos o equipos: "médicas" y *pleasure girls*. Ambas categorías expresan la feminidad: las médicas, en su mayoría parteras, representan la maternidad, mientras que las "mozas de placer" representan la sensualidad. El equipo en el cual participa la mujer que encarnará a Teteo Innan (también llamada Toci), acompañada por tres "grandes médicas", es el que empieza la pelea. Las antagonistas se tiran bolas elaboradas con materia vegetal que, simbólicamente, aluden al autosacrificio y a

la guerra: pellas hechas de parásitos de árboles (*pachtli*) que aluden a la bola de zacate trenzado *zacatapayolli*, en la cual se clavan las espinas sangrientas del autosacrificio; otras, fabricadas con hojas de espadañas (con las cuales se hacen flechas), otras con hojas de tunas (metáforas para corazones humanos). Los proyectiles incluyen también flores de *cempoalxóchitl*, que representan la sangre sacrificial, como las flores en los manuscritos pictográficos,[10] o que aluden a la muerte. El propósito explícito de la batalla es divertir a la diosa para que no se ponga triste (por la muerte que le espera). Cualquier manifestación de tristeza es de muy mal augurio y acarrea la muerte de muchos guerreros y de muchas mujeres durante el parto (dos categorías por primera vez claramente asociadas). Tras lo expuesto, parece obvio que, con esta pelea, esas mujeres se están asimilando a guerreros.

2) La despedida del mercado. La mujer elegida para encarnar a la diosa Toci debe primero abandonar su condición doméstica. Para ello es llevada al mercado, lugar emblemático de la condición femenina, donde la reciben sacerdotes de Chicomecóatl. Allí derrama harina de maíz en el suelo y solamente después de hacerlo los sacerdotes la visten con los ornamentos y atributos de Toci.

3) Sacrificio de Toci. A medianoche la llevan en silencio al templo; un sacerdote la toma en su espalda,[11] mientras que otro la degüella y le corta la cabeza. La desuellan y el *teccizquacuilli*, un hombre grande y fuerte (cualidades propias de un guerrero valiente) viste su piel. Toci renace, entonces, como hombre y guerrero. Con la piel de su muslo se fabrica una máscara para el *ixiptla* (representante) de Cintéotl, su hijo. Este último afirma su filiación llevando una parte de la piel de su madre.

4) Segunda pelea. Un gran número de nobles y guerreros, golpeando sus escudos, se reúnen formando un partido. Cuando se enfrentan a la diosa y a sus acompañantes, todos armados con escobas sangrientas, huyen y se dispersan aterrorizados. Esta pelea representa una nueva etapa en el proceso de asimilación: la feminidad cambia de partido. Toci (y sus acompañantes), enfrentando y derrotando a los guerreros, aparece como un hombre vencedor de guerreros afeminados por las armas que llevan, las escobas, que dan su nombre a la fiesta.

Una pelea similar es ejecutada durante las exequias de la mujer muerta en el parto (*CF,* VI: 161ss). Las parteras que acompañan a la difunta se enfrentan a jóvenes guerreros deseosos de apoderarse del cadáver para obtener las reliquias que los harán invencibles. Las parteras son descritas por Sahagún como

[10] Según Seler, "en el tipo de códices al que pertenece el nuestro [*Códice Borgia*] la flor suele insinuar en numerosos casos (en el punzón de hueso, en la espina de maguey, etc.) la sangre de los sacrificios" (Seler 1963, I: 28).

[11] La mujer muerta en el parto, a diferencia de los guerreros que son incinerados, será enterrada. Su marido la lleva a su sepultura a cuestas, como Toci al momento de ser sacrificada (*CF,* VI, cap. 29).

guerreras: llevan "rodelas y espadas" y dan gritos de guerra; el cronista agrega que "no peleaban como de burla, o como vía de juego, sino peleaban de veras" (*HG,* II: 179).

5) Simulacro de copulación y de parto. Toci llega al pie del templo de Huitzilopochtli, levanta los brazos y los extiende frente al templo. El *ixiptla* de la diosa actúa como la esposa de Huitzilopochtli, el dios guerrero. Luego da la vuelta hacia Cintéotl, su hijo enmascarado, que ahora aparece como Itztlacoliuhqui, "cuchillo curvo de obsidiana", un instrumento sacrificial, "dios de la helada".

6) Toci sacrificadora. Al día siguiente, los nobles le presentan ofrendas y la visten con sus grandes atavíos, en particular el tocado llamado *meyotli*. La mujer guerrera se vuelve sacrificadora, al arrancar el corazón a cuatro cautivos. Más víctimas serán sacrificadas por los sacerdotes.

7) Cintéotl, acompañado por guerreros, va a depositar su máscara en territorio enemigo. A través de su hijo, Toci actúa su papel de "mujer de la discordia". El depósito da lugar a batallas con el enemigo y produce muertos.

8) Segunda danza *nematlaxo*. Los participantes son guerreros que en silencio danzan alrededor del templo de Toci, moviendo los brazos y exhibiendo las armas que les acaba de dar Moctezuma. Las mujeres que están mirando la danza se lamentan al pensar en los guerreros que morirán en la próxima guerra. Toci, sus huastecos y sus médicas bailan dispersos detrás de los guerreros; son los únicos que cantan (los demás bailan en silencio) y con voz de falsete, como para imitar a mujeres.

9) La carrera a la muerte sacrificial. Un sacerdote deposita un recipiente lleno de tierra blanca y plumón, adornos emblemáticos de las víctimas. Los guerreros emprenden una carrera hacia ese recipiente y pelean para llevarse puñados de su contenido. Los candidatos al sacrificio, simbólicamente muertos, regresan corriendo a su punto de partida; allí encuentran al *ixiptla* de Toci, que los afronta y los persigue con gritos de guerra. Se dan a la fuga, escupiéndole y tirándole encima lo que tienen en las manos, por ejemplo, flores (¿sangre?). Toci, como representante de las mujeres, aparece ahora como la rival feliz de los guerreros muertos. Las mujeres (muertas en el parto) se ven como los equivalentes de los guerreros (sacrificados), listas para acompañar al Sol, en su carrera hacia el ocaso.

Los distintos ritos relevantes para establecer el papel mítico de las mujeres (madres) frente al de los hombres (guerreros), marcan una progresión del personaje de Toci, cuyo carácter bélico aumenta conforme su feminidad disminuye. Así que el ritual se desarrolla por etapas. Al principio (1), la mujer que encarnará a Toci participa en una pelea simulada, entre mujeres (madres y mozas sensuales). Luego, se despide del mercado (2), aspecto prosaico de la condición femenina. Sacrificada como mujer (3) renace como guerrera. Se enfrenta y derrota a principa-



Figura 5. Estatua de una mujer desnuda, con la excepción del rostro, que está cubierto con una máscara de piel humana. Para representar a Toci, la estatua debía ser revestida con prendas y adornos de papel, al igual que en las imágenes de la diosa en los manuscritos. (Tetzcoco. Altura: 1.46 m. Museo Nacional de Antropología, México).

les y soldados (4) en el *zacacalli*. Se manifiesta como esposa de Huitzilopochtli, madre de Cintéotl-Itztlacoliuhqui (5), y "mujer de la discordia" (6). Además de ser guerrera, es sacrificadora (7). Danzando a la par de guerreros silenciosos, canta con voz de mujer (8). Por fin, halla su posición frente a guerreros (simbólicamente) sacrificados (9).

La hipótesis según la cual Toci representa a las mujeres que mueren en el parto (*mocihuaquetzque*, las cuales se vuelven *cihuateteo*, mujeres divinas, que en ciertas fechas descienden a la tierra para atormentar a los humanos) recibe el respaldo de una breve nota de Sahagún (*CF,* II: 189). Ésta nos dice que en Xochicalco, en la fiesta de *ochpaniztli*, desollaban a mujeres que representaban a las *cihuateteo* y enterraban sus pieles en Netlatiloyan.

Las grandes estatuas que pueden haber representado a Toci no son tan comunes como las de Xipe Tótec. Una escultura que procede de Tetzcoco es la estatua de tamaño natural de una mujer desnuda, con la excepción del rostro cubierto con la piel de una cara desollada (figura 5). Representar la desnudez femenina es inconcebible en Mesoamérica, así que es muy probable que dicha estatua estuviera vestida con prendas de papel (figura 6). En varias ocasiones, Sahagún nos dice que cuando descendían las *cihuateteo* —cinco veces en el año de 260 días— la gente cubría con papeles (prendas, adornos, banderolas pintadas con hule) las estatuas de estas diosas (*CF,* IV: 10, 41, 107-108).

Una pequeña estatua de barro, de 0.5 m de alto, de origen veracruzano, representa a alguien llevando una piel femenina visible en la cara, el busto con pechos, las muñecas y las pantorrillas (figura 7). El tocado es complejo; en la mano derecha tiene un bastón como el que a veces tiene Xipe. Para terminar, se puede señalar la presencia en Veracruz de figurillas —entre las cuales hay una femenina— que llevan una máscara de piel que cubre la mitad inferior de la cara, recordando la máscara de Cintéotl (Medellín Zenil 1960: lám. 40).



Figura 6. Teteo Innan en el *Códice Florentino*, armada con una escoba y un escudo (CF, I: il. 8).



Figura 7. Figura femenina que pudiera representar a Toci. Lleva una falda por encima de una piel de desollada, y una máscara, también de piel (cerámica. Altura: 50.5 cm. Veracruz Central).

Conclusiones

Son varios los paralelos que se pueden establecer entre las dos fiestas y sus actores. El propósito del ritual de *tlacaxipehualiztli* es asimilarse al otro; el de *ochpaniztli* es transformar a las mujeres en equivalentes de los guerreros. Los medios usados para alcanzar la asimilación son parecidos: peleas simuladas, danzas, sacrificios y desollamiento. Esta práctica simboliza el paso de una identidad a la otra: el *xipe* es, a la vez, el portador vivo de la piel y la persona a la cual pertenecía la piel, que así renace. Los atavíos y atributos precisan las identidades.

En *tlacaxipehualiztli*, Xipe Tótec no interviene directamente en el ritual, lo preside y es su fiador: gracias a él, las transformaciones se operan, los actores de los ritos (tanto los captores como los cautivos y los *xipeme*) usan sus colores. La Toci mítica es, a la vez, la "mujer de la discordia", el origen de la guerra, la esposa o madre o abuela de Huitzilopochtli, el dios tutelar de los mexicas y el equivalente femenino de Xipe Tótec. Toci es la representante de todas las mujeres, de todas las madres, susceptibles de morir en el parto. Los rituales de *ochpaniztli* que

acercan a las mujeres a los guerreros varones, tendrán como consecuencia considerar a las madres que mueren en el parto como equivalentes de los guerreros sacrificados. Acompañarán al Sol durante la tarde, tomando el relevo de los guerreros que lo han custodiado durante la mañana. *Ochpaniztli* hace responsables a las mujeres por su contribución al pago de la deuda.

Al atardecer del último día y hasta medianoche de *tlacaxipehualiztli* tiene lugar una danza en la cual los participantes se dan las manos. Bailan los maestros de los jóvenes, los mejores guerreros, los mejores jóvenes y los dirigentes. Hay también mujeres que bailan con ellos por su propia voluntad: madres y mozas de placer (*ahuianime*) que se divierten (*CF,* II: 56). Aquí las dos clases de acompañantes del Sol, los guerreros y las mujeres, cogidos de la mano, forman una unidad ostensible. En la versión de *ochpaniztli* de Durán (1967, I: 145), una danza remplaza la primera pelea simulada descrita por Sahagún. Aquí también participan muchos mozos y mozas, "trabados de las manos unos con otros".

Hay por lo menos otro rito de *tlacaxipehualiztli* que tiene su igual en *ochpaniztli*. Recordemos que a finales de la primera fiesta, el captor manda al *tetzómpac*, hombre fuerte vestido con los ropajes de la víctima, que busca gente en la calle para robarles sus mantas, equivalentes simbólicos de las pieles de los desollados. El rito correspondiente, reportado por Motolinía (Benavente, 1985, Libro I, cap. XI: 117), se efectuaba en Tlaxcala en el curso de una fiesta que era probablemente *ochpaniztli*, porque en ella "desollaban dos mujeres, después de sacrificadas". Dos mancebos, buenos corredores, vestían los cueros y corrían en pos de los señores que encontraban en la calle, y les robaban sus mantas. Esta carrera es el rito simétricamente inverso del sacrificio de *ochpaniztli*: después del hombre —el portador— tomando la piel de una mujer, es la mujer la que toma la piel (manta) de un hombre (un señor). Como si fuera necesario que el intercambio se verificara en ambos sentidos.

Ochpaniztli crea o confirma la igualdad de los sexos en el imaginario mexica. Cada día, guerreros sacrificados y madres muertas en el parto se reparten la tarea de acompañar al Sol, los primeros durante la mañana, las segundas del mediodía a la noche (*CF,* VI: 162-163). Recordemos que el año solar está dividido en dos partes iguales por los meses de *tlacaxipehualiztli* (segundo) y *ochpaniztli* (undécimo). La primera mitad aparece como masculina, bajo la tutela de Xipe Tótec y Huitzilopochtli, ambos patronos del sacrificio y de la guerra. En cambio, con *ochpaniztli*, la segunda parte del año sería femenina bajo la tutela de Toci, la diosa guerrera, "mujer de la discordia", "nuestra abuela", "madre de los dioses", como es abuela o madre o esposa de Huitzilopochtli. Tanto la transición de enemigo a mexica como la de mujer doméstica a mujer guerrera, se realiza gracias a un desollamiento seguido por el revestimiento de la piel de la víctima. La división igualitaria entre los sexos se ve ilustrada en las páginas 33 y 34 del *Códice Borgia* (1963),

de idéntica composición. Consiste ésta en un templo (mundo terrestre), coronado por un techo (cielo) y soportado por una plataforma piramidal (inframundo). La página 33 enseña el mundo masculino: en el templo, el personaje principal es Xipe Tótec acostado sobre una plataforma rayada blanca y roja. En el cielo (techo), en bandas superpuestas, están los guerreros muertos, identificados por sus dos plumas de garza en la cabeza. El mundo femenino está pintado en la página 34; su personaje principal es Toci o Teteo Innan, con los rasgos de una vieja diosa que lleva una máscara de piel humana y, en su tocado, dos plumas de garza que la identifican como guerrera. Un sacerdote enciende el fuego nuevo en el pecho de la "madre de los dioses", y del humo generado nace un dios. En el techo-cielo, figuran varias filas de *cihuateteo* reconocibles por su rostro de calavera y sus garras.

Entre las sociedades tradicionales, la igualdad de los sexos suele fundamentarse en la división sexual de tareas complementarias. No es el caso en el imaginario mexica. En él los dos sexos son equiparables sólo a través de la violencia y de la muerte como don de sí mismo. La igualdad queda desequilibrada en la medida en que se le considera un *nec plus ultra* al guerrero que ha cumplido con su destino. ¿Será para compensar esta situación que las "mujeres divinas" (*cihuateteo*), las "princesas" (*cihuapipiltin*), descienden a la tierra en forma de monstruos aterradores para atormentar a los humanos?

Bibliografía

Alvarado Tezozómoc, Hernando
1878 *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa.

Anawalt, Patricia R.
1981 *Indian Clothing before Cortes*, Norman, University of Oklahoma Press.

Benavente o Motolinía, fray Toribio de
1985 *Historia de los indios de la Nueva España*, Claudio Esteva (ed.), Madrid, Historia 16.

Broda de Casas, Johanna
1970 "Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 5, pp. 197-274.

Códice Borbonicus
1991 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, adv/fce.

Códice Borgia
1963 3 vols., Eduard Seler (ed.), México, fce.

Códice Chimalpopoca
1992 *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, John Bierhorst (ed. y trad.), Tucson, University of Arizona Press.

Códice Ixtlilxóchitl
1976 Bibliothèque Nationale, París, (Ms. Mex. 65-71), Jacqueline de Durand-Forest (ed.), Graz, ADV.

Códice Magliabechiano
1996 Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), México, ADV/FCE

Durán, fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva-España e islas de la tierra Firme*, 2 vols., Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

García, fray Gregorio
1729 *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid.

Graulich, Michel
1982 "*Tlacaxipeualiztli* ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 12, pp. 215-254.
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Leyenda de los Soles
Véase *Códice Chimalpopoca*.

López Austin, Alfredo
1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM-IIH.

Medellín Zenil, Alfonso
1960 *Cerámicas del Totonacapan*, México, Universidad Veracruzana.

Mendieta, Gerónimo de
1971 *Historia eclesiástica indiana*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México, Porrúa.

Nicholson, Henry B.
1959 "Chapultepec Cliff Sculpture of Motecuhzoma Xocoyotzin", *El México Antiguo*, vol. 9, pp. 379-444.
1972 "The Cult of Xipe Tótec in Mesoamerica", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo T. (eds.), *Religión en Mesoamerica. XII Mesa Redonda Sociedad Mexicana de Antropología*, pp. 213-218.

Sahagún, fray Bernardino de
1950-1981 *Florentine Codex* (*CF*), *General History of the Things of New Spain*, 13 vols., Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson (eds. y trad.), Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research/The University of Utah.
1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Scott, Sue
1993 *Teotihuacan Mazapan Figurines and the Xipe Tótec Statue: a Link Between the Basin of Mexico and the Valley of Oaxaca*, Nashville, Vanderbilt University (Publications in Anthropology, núm. 44).

Seler, Eduard
1963 Véase *Códice Borgia*.
1990-1998 *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 vols., Culver City, Labyrinthos.

Vié-Worher, Anne-Marie
1999 *Xipe Tótec, Notre Seigneur l'Écorché. Étude glyphique d'un dieu Aztèque*, 2 vols., México, cemca.

El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas

*Guilhem Olivier**

Con cuerpos pintados con rayas verticales blancas y rojas, plumones de águila en la cabeza, pintura roja alrededor de la boca y antifaz negro, los Mimixcoa aparecen constantemente en la iconografía como víctimas de sacrificio (figura 1).[1] De la misma manera, mitos y rituales se conjugan para presentar a estas deidades como los prototipos de los sacrificados. En un primer tiempo, quisiera analizar la equivalencia entre la cacería y la guerra que se manifiesta por el tratamiento ritual tanto de los Mimixcoa como de los venados, sus dobles, ambos víctimas sacrificiales por excelencia. Después propondré que este modelo del sacrificio asociado con la guerra-caza fundamentó los ritos de acceso al poder, en particular los ritos de entronización. Por último, ofreceré algunos avances de investigación acerca del proceso de adquisición de la identidad mexica por medio de la práctica sacrificial.

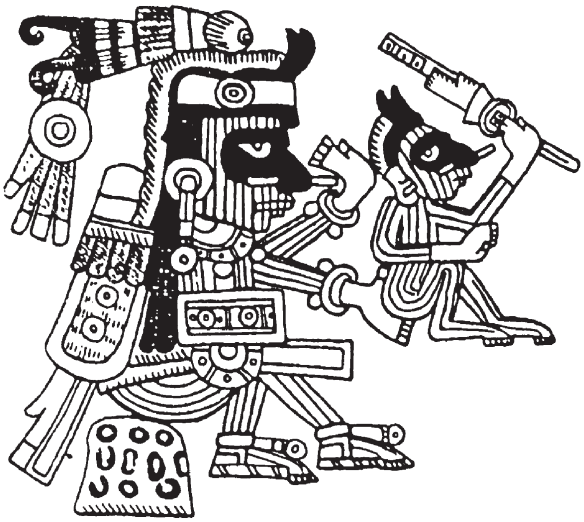


Figura 1. Representación de Mixcóatl en el *Códice Borgia* (1963: 15).

La equivalencia entre la cacería y la guerra en Mesoamérica: el tratamiento ritual de las víctimas

Michel Graulich (1997) ha analizado la equivalencia entre cacería y guerra demostrando que ambas actividades tenían el propósito de conseguir presas o cautivos, futuras víctimas para el sacrificio. Los mitos dan cuenta claramente de esta asimilación entre cacería y guerra. En el relato de origen de la "Guerra sagrada", los

* Una versión preliminar de la primera parte de este estudio ha sido publicada en el *Journal de la Société des Américanistes* (Olivier 2008b). Agradezco a Rodolfo Ávila, del CEMCA, quien elaboró los dibujos que ilustran este trabajo.

[1] Sobre la iconografía de los Mimixcoa y su simbolismo sacrificial, véanse *Códice Borgia* (1963: 15, 18, 19, 21, etc.); *Códice Telleriano-Remensis* (1995: fol. 4v, 29v, 32v, 38v, 39r); *CF*, II: 113; Durán (1995, II: 81-82), y los estudios de Seler (1963, I: 191-198; 1996, V: 40-41); Olivier (2001; 2007: 291-295) y Graulich (2005: 192-193).

400 Mimixcoa, dotados de magníficas armas por el Sol, no ofrecieron sus presas de caza al astro y a la Tierra. Además se acostaron con mujeres y se emborracharon. El Sol creó, entonces, otros cinco Mimixcoa con armas rústicas que cazaron a sus hermanos mayores como si de animales se tratase. Los inmolaron para ofrendarlos a Sol y Tierra según un modelo que se encuentra en muchos rituales sacrificiales (*Leyenda de los Soles* 1992: 92; 1992b: 150-151; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 216-217).

Importantes datos lingüísticos revelan conceptos similares en cuanto a los vínculos entre cacería y guerra.[2] Los vocabularios mayas son los más explícitos: a partir del análisis de términos relativos a la cacería en el excepcional diccionario cakchiquel de fray Thomás de Coto (1650), Mario Humberto Ruz (1996: 104) considera que "la acción de cazar, *qui canon*, *qui cako* se liga con los activos *tin canoh* y *tin cak*, que en sentido estricto significan buscar, tirar, pero también con *cana* que designa la presa que se coge en la guerra, pues marca la acción de cautivar; de allí que se llamase *cana* tanto a presa como a cautivo". Los datos mayas yucatecos van en el mismo sentido, como lo manifiestan los diversos significados del verbo *chuc*: "flechar, cazar con trampas o con perros", pero también "capturar enemigos" (Nagy 1997: 58).[3] Acerca de la fiesta de la veintena de *quecholli*, un pasaje de la *Relación geográfica de Acolman* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986: 229) ilustra la equivalencia entre la práctica cinegética y la actividad bélica: "el día de la fiesta por la mañana, juntarse todos los macehuales y, puestos en hábitos de guerra, ir a cazar".

Ahora bien, en el México central, esta veintena estaba dedicada a Mixcóatl, deidad de la cacería y de la guerra. Venerado en particular por los pueblos del Valle de Puebla-Tlaxcala, este numen tenía el venado como doble.[4] Nada más señalaré un mito purépecha, en el cual Mixcóatl —llamado aquí Cupanzueri— fue sacrificado después de su derrota en el juego de pelota frente a los Señores del inframundo. Su hijo —equivalente a Quetzalcóatl— lo resucitó, pero, asustado

[2] En náhuatl, los verbos *tlamalia*, *axilia* y *amilia*, significan "Caçar hombres o aues para otros", lo que podría traducir una equivalencia entre cacería y guerra (Molina 1970: fol. 22v).

[3] En su traducción del *Chilam Balam de Chumayel* (1973: 76-77), Ralph Roys señaló que *ah-cehob* se utilizaba para designar a los cazadores. Precisa Karl Taube (1988: 334) que esta palabra significa "cazadores de venado" (*ceh* significa "venado" en maya yucateco) y que, en el contexto guerrero de este pasaje del *Chilam Balam de Chumayel*, "los ejecutores eran identificados como matadores de venados y sus prisioneros se identifican como sus presas".

[4] Utilizo de manera genérica el término "venado". En realidad, los especialistas clasifican los cérvidos presentes en el territorio mesoamericano en cinco especies: el venado rojo o wapiti (*Cervus elaphus*), el venado mula o cola negra (*Odocoileus hemionus*), habitante de las zonas septentrionales áridas de México; el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*), presente en todo el territorio mesoamericano (en realidad, de él trata la mayoría de nuestras fuentes); el *temazate* rojo o corzo (*Mazama americana*) que se encuentra en las selvas tropicales de la costa del Golfo, en Yucatán y en general en el sureste y parte del suroeste de México; por último el *temazate* gris (*Mazama pandora*) que vive en las selvas de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo (Leopold 1959: 501-523).

por codornices, Cupanzueri se transformó en venado (*Relación de Michoacán* 1988: 293-294; Seler 1993, IV: 53-54; Graulich 1987: 183-184). Este mito está muy difundido entre los indígenas actuales, por ejemplo los totonacos y los tepehuas narran cómo el padre resucitado por su hijo se asusta por la caída de una hoja y se vuelve ciervo. Su hijo le grita: "pero ahora ni modo, los perros son para ti, las balas son para ti y las moscas también" (Ichon 1969: 66; Wiliams García 1972: 91). Así se asigna claramente el destino del venado: la muerte en manos de los cazadores.

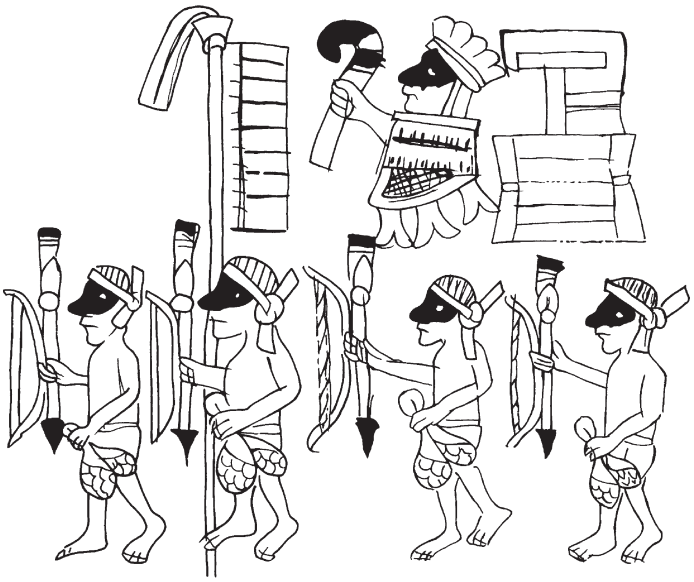


Figura 2. Cazadores ataviados como Mimixcoa durante la veintena de *quecholli* (*Primeros Memoriales* 1993: fol. 252r).

Regresando a la fiesta de *quecholli*, encontramos interesantes elementos que manifiestan la asimilación de los prisioneros de guerra con venados (figura 2). De manera significativa, antes de sacrificarlos, "se ataban los pies y las manos del cautivo o del esclavo bañado (*Auh in malli anoço tlaaltili quinmailpiaya: ioan quimicxilpiaya…*)" (Sahagún 1997: 64).[5] Indudablemente los cautivos son atados como si fueran presas de cacería.[6] Los informantes de Sahagún precisan que de estos cautivos "se dice, por esto, que son conquistados, destruidos como venados, imitan a los venados que así mueren (*qujlmach ic qujnmaçapoloa, qujntlaehecalhuia in mamaça, in juh mjquj…*)" (*CF,* II: 139). En cambio, según la descripción de la fiesta de *quecholli* por fray Diego Durán (1995: II, 84), son los animales capturados durante la cacería colectiva los que son sacrificados frente a una estatua de Mixcóatl, "al mesmo modo que de los hombres".

De hecho, varios testimonios, tanto iconográficos como escritos, presentan venados sacrificados por extracción del corazón, lo que apunta a un tratamiento ritual similar al que se aplicaba a los guerreros. Se puede señalar al cérvido sacrificado en medio de dos coyotes en una pintura de Techinantitla (Teotihuacan) (Fuente 1996, II: 39), así como una representación del *Códice Nuttall* (1992: 44), donde el famoso soberano mixteco "8 Venado Garra de Jaguar" asiste al sacrificio por cardiectomía de un coyote y de un venado (figura 3). Detalle significativo: el dios solar "13 Caña" es el destinatario del sacrificio, como en el caso de los sacrificios humanos. Entre las fuentes escritas, mencionaré un pasaje de los procesos inquisitoriales de Mani (Yucatán), donde se asienta que en el pueblo de Usil

[5] Traducción nuestra. De aquí en adelante las traducciones del náhuatl son nuestras.

[6] Según David Stuart (1998: 8): "En Yaxchilán y otros sitios, un verbo que se usa con frecuencia para anotar una victoria militar es *chuk* capturar […] En sentido más literal el verbo significa 'atado de pies y manos', como se ve con frecuencia en las imágenes pictóricas".

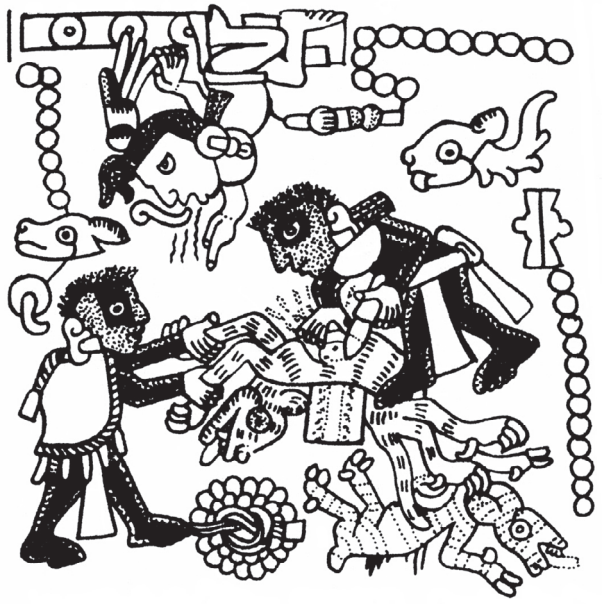


Figura 3. Sacrificio por cardiectomía de un coyote y de un venado frente al dios solar "13 Caña" (*Códice Nuttall* 1992: 44).

"confesó el dicho cacique de su pueblo, que se llama Pedro Yah, que tenía gran temor porque habría dos años que él y otros cinco habían sacrificado un venado y sacándole el corazón y ofrecídosele a los ídolos" (Scholes y Adams 1938: 163). Último ejemplo: alrededor del año 1700, los zapotecos de Caxonos fueron sorprendidos en medio de un ritual: "En el suelo había una cierva grande tendida boca arriba y con la barriga destripada, que todavía se estaba meneando" (Gillow 1889: 106).[7]

En contexto guerrero, encontramos de nuevo la asimilación entre enemigos vencidos y venados, lo que explicaría la amenaza que los tlaxcaltecas profirieron hacia los tenochcas durante el sitio de Mexico-Tenochtitlan: "Ah perros, pués queréis morir como venados", anunciando sin duda que iban a ser sacrificados (Cervantes de Salazar 1985: 746). Dos siglos después, en 1720, los guerreros coras predecían un mismo destino sacrificial a los invasores castellanos; frente a ellos un indio: "sin parar en sus movimientos, en sus amenazas, y amagos: ya se levantaba en el aire, ya se tiraba hasta la tierra, sin cesar de hablar, y alentar a los suyos, asegurándoles el vencimiento con decirles, que ya los Venados estaban cogidos en el cerco, y que antes de declinar el Sol, no había de quedar Español vivo" (Ortega 1996 [1754]: 129).

Abrimos un paréntesis para examinar el uso de nervios de venado para confeccionar flechas. Un pasaje de la obra de Diego Muñoz Camargo (1998: 98-99) narra la milagrosa formación de flechas en el templo de Mixcóatl-Camaxtli, saetas que luego cobraron vida y atacaron por sí mismas a los enemigos de los tlaxcaltecas. Entre los materiales utilizados para crear estas flechas singulares, se mencionan "cañas de carrizo, y las arponadas lengüetas, varas tostadas, puntas, nervios de venado". Otras fuentes coloniales sobre las provincias de Nueva Galicia y Nuevo León señalan asimismo el empleo de nervios de venado para hacer flechas.[8] Hoy en día, los mexicaneros de Durango utilizan nervios de venado para atar las dos partes que componen sus flechas, una de caña y otra de madera (Alvarado Solís 2004: 52, 112). Ahora bien, entre las "atrocidades" que se atribuían a los

[7] Según Danièle Dehouve (2006b: 68), se trataría de una ceremonia vinculada con el acceso de un dirigente indígena al poder, la muerte ritual de la venada sería el sustituto de un sacrificio humano.
[8] "Las flechas son de un carrizo delgado y duro amarradas en sus extremidades con unos nervios de venado tan bien puestos que no hay nudos ni se ve donde acaba la ligadura o donde empieza" (León 1961: 37). Véase también la *Relación geográfica de Ameca* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia* 1988: 38).

chichimecas, los cronistas se escandalizaron de que "quitánles [a los cautivos] ansí mismo los nervios para con ello atar los pedernales en sus flechas" ("Relación geográfica de Querétaro" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* 1987: 225). Más allá del uso práctico de nervios humanos para atar las partes constitutivas de las flechas, parecería que encontramos de nuevo la equivalencia venado/víctima humana a través de estas "técnicas". Siguiendo con este razonamiento, los mexicaneros asimilan los nervios de los ciervos que usan para sus flechas con venas por donde circula la sangre (Alvarado Solís 2004: 247). Si bien estas flechas contienen "sangre de venado", el uso de nervios humanos nos remite a la identificación, por los antiguos nahuas, de las flechas con los guerreros sacrificados o muertos en la guerra (*CF,* VI: 224; Olivier 2004; 2007: 292-293). En efecto, los soldados caídos en un lejano campo de batalla eran incinerados en el mismo lugar y, en su lugar de origen, se realizaban sus exequias con una de sus flechas, identificándola con el valiente difunto (Benavente o Motolinía 1971: 307).[9]



Figura 4. Representación de Mixcóatl decapitado en un raspador en hueso (*omichicahuaztli*) (en Seler 1992, III: 66).

Siguiendo con los rituales funerarios, me parece importante destacar las semejanzas entre el destino de los cráneos y los huesos largos de los enemigos sacrificados, y el tratamiento mortuorio que se realizaba con los cráneos y los huesos de venado. Antes de describir estos ritos, conviene recordar que se conservan varios huesos grabados donde aparecen representaciones de Mixcóatl, en ocasiones decapitado (Seler 1992, III: 66-69; Beyer 1965: 321-322) (figura 4). Se trata a menudo de *omichicahuaztli*, raspadores realizados con huesos humanos, o bien con huesos de venado (Pereira 2005: 295-296). Los mexicas bailaban con las cabezas de sus víctimas, la de la representante de Ilamatecuhtli en *tótitl,* por ejemplo. De la misma manera, el representante de Mixcoatontli, "Pequeño Mixcóatl", realizaba una danza blandiendo la cabeza de la representante de la diosa Yoztlamiyahual durante la fiesta de *quecholli*. En *tlacaxipeualiztli* eran las cabezas de los "rayados", víctimas del desollamiento identificadas con Mimixcoa, las que se utilizaban en los bailes (*CF,* II: 54, 156; Durán 1995, II: 85). Ahora bien, los mayas yucatecos bailaban con cabezas de venado durante la fiesta del mes *zip* (Landa 1959: 94). En cuanto al fémur de algún cautivo excepcional, se colgaba de un palo y se le rendía un culto bajo el nombre de Maltéotl, "Dios cautivo" (*CF,* II: 60; Durán 1995, I: 217).

[9] "y si moría en la guerra, o podían cobrar el cuerpo o no, si podían haber el cuerpo, allá lo quemaban sin ceremonias, e cuando volvían a su tierra traían una saeta de aquel que ya habían quemado, y dábanla a los de su casa, y ellos la componían y ataviaban, y la tenían por imagen del muerto, y vestida de las insignias del sol, quemábanla".

Las crónicas mexicas mencionan una práctica que consistía en empotrar los cráneos de los sacrificados en las paredes o en los techos de los templos (Alva Ixtlilxóchitl 1985, II: 157; Alvarado Tezozómoc 1878: 323, 517).[10] De la misma manera, antes de la Conquista, los coras "reservando sólo las cabezas de los más abultados [de los venados cazados], para colgarlas en los Templos de los Idolos" (Ortega 1996 [1754]: 20). Guerreros excepcionales, los coras bailaban también con las cabezas de sus enemigos, que luego conservaban en sus casas. En el mismo contexto, Arias de Saavedra (1990 [1673]: 295), a quien se deben estos datos, añade que "le agujereaban las narices" al valiente guerrero que había capturado a un enemigo y que se le otorgaba el título prestigioso de "capitán". Regresaré más adelante sobre esta importante ceremonia. Un tratamiento distinto reservaban los antiguos nicaraos a los cráneos de sus víctimas sacrificiales, pues los colocaban "en unos palos que están fronteros de los adoratorios é templos" (Fernández de Oviedo y Valdés 1945, XI: 93). Este procedimiento es semejante a la costumbre de colocar las cabezas o los cráneos de los guerreros sacrificados en los famosos *tzompantli* mexicas, que Graulich (2005: 265-267, 321) equiparó con árboles.[11] De hecho, en el siglo XVII, los acaxees de Durango colgaban "algún hueso" de sus enemigos sobre un zapote, mientras que sus vecinos, los xiximes, tenían la costumbre "con los huesos y calaveras [¡de los acaxees!] celebrar sus triunfos, y colgarlos a las paredes, y puertas de sus casas, y de los árboles que tenían vecinos a ellas" (Santarén en González 1980: 375; Pérez de Ribas 1992 [1645]: 531). Regresemos a los cazadores mexicas, quienes, de vuelta de la cacería colectiva efectuada en *quecholli*, colgaban de las vigas de sus casas los cráneos de los venados sacrificados (*CF,* II: 137). Quinientos años después, los mixes de Oaxaca y los chortíes de Honduras hacen lo mismo con los cráneos de los animales que cazaron (Miller 1956: 253-254; Wisdom 1961: 97). En cuanto a los tolupanes de Honduras, atan los cráneos y los huesos largos de sus presas de cacería a un pilar de su casa (Chapman 1978: 132-133). Walter S. Miller (1956: 253-254) precisa que los cazadores mixes, después de un año, depositan los cráneos de sus presas en el monte, una práctica que también realizan hoy en día los triquis de Oaxaca.[12] A finales del siglo XIX, los zapotecos de Caxonos (Oaxaca) y los mixes de San Juan Guichocovi (Oaxaca) colocaban las cabezas de los venados recién matados sobre piedras especiales situadas en el monte (Gillow 1889: 212; Starr 1900: 55). En cambio, los huicholes y los mexicaneros de esa misma época depositaban los cráneos de los ve-

[10] Véanse los análisis de López Luján (1993: 262-270) y de Graulich (2005: 321).

[11] Dos representaciones de cabezas colgadas en árboles en el *Códice Azcatitlan* (1995: 22) y en las pinturas de Ixtapantongo (Estado de México) apoyan su interpretación (Villagra 1954).

[12] El maestro Antonio Ramírez Silva —a quien agradezco, así como a la doctora Swanilda Mendoza González, quien me invitó en esa ocasión— me proporcionó estos datos sobre los triquis durante una breve estancia en Yosoyusi (Oaxaca).

nados en cuevas, y así lo siguen haciendo los tlapanecos a principios del siglo xxi (Lumholtz 1986, I: 507; II: 172; Preuss 1998: 206; Dehouve 2006: 201).

Una variante interesante consiste en el tratamiento ritual de la quijada de los animales cazados: a principios del siglo xx, el joven Alfred M. Tozzer (1982: 134) observó en las casas de los lacandones, "pegadas al techo varias quijadas de animales, especialmente de venados, monos y jabalíes, las cuales sin duda sirven de recordatorios, o posiblemente como cuentas de los sacrificios de carne que se han hecho a los dioses". Después de matar siete venados, los cazadores nahuas de Ichcatepec (Veracruz) devuelven a la Tierra las mandíbulas de estos ciervos, que depositan en la cima del monte junto con ofrendas (Reyes García 1960: 37). Aunque convendría examinar de manera sistemática los reportes de los arqueólogos, mencionaré que una mandíbula de venado utilizada como collar se exhumó en la sepultura VIII-36 de Copán y que otra se encontraba junto a una hilera de 14 cráneos en un entierro ubicado cerca del Caracol en Chichén Itzá (Fash 1991: 92-93; Ruppert 1935: 120-123).

Ahora bien, durante las excavaciones del Templo de Quetzalcóatl y de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan, asociados con personajes sacrificados, se encontraron collares de maxilares humanos, así como otros collares de maxilares realizados con concha (Sugiyama 1991: 307, 318; Sugiyama y López Luján 2007: 130, 142, 144). En la famosa Tumba 7 de Monte Albán, Alfonso Caso (1969: 61-62) reportó el hallazgo de seis mandíbulas pintadas, con perforaciones, que habrían sido utilizadas como máscaras bucales. Quedándonos en el área de Oaxaca, Javier Urcid (en este volumen) señala "evidencia de entierros (en Jalapa del Marqués) y de decoración modelada en estuco (en Lambityeco) sobre el uso de mandíbulas humanas como brazaletes". Fray Diego de Landa (1959: 52) documentó la misma práctica ritual entre los mayas yucatecos: "después de la victoria quitaban a los muertos la quijada y limpia de la carne, poníansela en el brazo". Por último, conviene mencionar el entierro número 270 en el recinto sagrado de Tlatelolco, donde apareció un depósito de 104 mandíbulas, la mitad de ellas pertenecían a hombres y la otra mitad a mujeres (Pijoan Aguadé y Mansilla Lory, en este volumen).

Encontramos entonces, en estos testimonios, diferentes lugares designados como espacios privilegiados donde se colocaban los cráneos, las quijadas (maxilares o mandíbulas) o los huesos, tanto de los guerreros sacrificados como de los venados cazados.[13]

[13] Al examinar las prácticas cinegéticas y guerreras de los huaulus de Indonesia, Valerio Valeri (1994: 129) detectó similitudes, pero también diferencias sutiles entre el tratamiento de los animales cazados y el de los enemigos matados: "Como lo mencioné, las cabezas de venados y de jabalíes se dejan tal cual cuando se matan, es decir, en la selva. Lo demás del cuerpo de los animales se procesa e incorpora al pueblo para servir de comida. Exactamente lo opuesto sucede con las vícti-

Más allá de la utilización de los cráneos o de otros tipos de huesos como trofeos, los ritos llevados a cabo con ellos tienen claramente como propósito propiciar el renacimiento de las víctimas, tanto humanas como animales (Olivier 2004b: 76; Dehouve 2006: 201). El caso de los animales está mejor documentado en los registros etnográficos, por obvias razones. Por ejemplo, Françoise Neff Nuixa (2001: 367-368) describe cómo los tlapanecos de Guerrero cubren los huesos de los animales cazados con algodón para "vestirlos".[14] Se afirma que Akuun Júba, el dueño de los animales, recibe en las cuevas los cráneos de estas presas, regados con sangre de guajolote, para asegurar después su renacimiento. Ahí se trata de regresar al dueño del monte y de los animales los cráneos y los huesos de sus criaturas para que les devuelva la vida. Como lo escribe Braakhuis (2001: 395), "la cacería puede considerarse como un ciclo en el cual la carne se reduce a huesos y los huesos son regenerados como carne". El simbolismo de los montes y de las cuevas donde se colocan los cráneos y los huesos es bien conocido, morada del dueño de los animales y matriz donde se regenera la vida (Heyden 1991). De cierta manera, se puede considerar que estos restos "sólidos" de las presas son sembrados para propiciar su renacimiento; siendo asimilados los huesos con semillas, según un simbolismo ampliamente difundido entre los pueblos cazadores (Graulich 1987: 113; Hamayon 2001; véase también Houston y Scherer en este volumen).

¿Cómo explicar entonces la colocación de cráneos o quijadas no en las cuevas o en los montes, sino colgados de las vigas de las casas? Ya mencioné líneas atrás que las cabezas y los cráneos de los guerreros se colocaban sobre postes, sobre árboles o en *tzompantli*, equiparados con árboles. Estas cabezas-cráneos representarían frutos o semillas a partir de las cuales los guerreros van a regenerarse, tal como la cabeza del dios quiché Hun Hunahpu ubicada en el árbol que fecundó a Ixquich, la madre de los gemelos divinos (*Popol Vuh* 1985: 114). Los postes y las vigas compartirían este mismo simbolismo. En el siglo XVI los habitantes de Teotitlán (Oaxaca) celebraban de esta manera la fiesta de *títil*:

> …salían a caza con sus arcos y flechas; y toda la caza que mataban de venados y conejos, y culebras y ratones y otras aves, lo colgaban en un árbol grande y, de allí

mas humanas. El cuerpo se deja atrás sin tocarlo, mientras que la cabeza se lleva al pueblo donde se procesa e incorpora allí como la 'comida' de los espíritus de los 'dueño de la casa'. Sin embargo existe un traslape parcial entre la cabeza del animal y la del hombre si tomamos en cuenta que el tratamiento de la mandíbula del animal es similar al de la cabeza humana. En efecto, la mandíbula se lleva al pueblo y se deja en una repisa arriba del fogón de la casa del cazador y luego se cuelga abajo del techo, de la misma manera que las cabezas humanas se exponen en el templo".

[14] La etnóloga francesa explica que "el algodón en otros rituales de la zona, está asociado con la humedad, y en este caso con la ropa, que ocupa el lugar de la carne y de la piel, partes húmedas del animal".

> lo tomaban entre todos y lo traían en peso hasta ponerlo delante del ídolo: iban, delante, tañendo y cantando, y, llegados al ídolo, hincaban en el suelo el árbol y, lo quemaban con toda la caza que en él había… ("Relación geográfica de Teutitlan" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera* 1984: 201).

Ahora bien, sabemos que la cremación en el México antiguo estaba asociada con la idea de renacimiento, tal como lo manifiesta el famoso mito de origen del Sol y de la Luna en Teotihuacan (*CF,* VII: 3-9). En cuanto a los lacandones, éstos narran cómo antaño los cazadores depositaban los huesos de sus presas de cacería al pie de un árbol, huesos a partir de los cuales el dios Hach Ak Yum resucitaba a los animales (Boremanse 1986: 102). Los navajos proceden de la misma manera y colocan los cráneos de los venados sobre las ramas de los árboles. Un cazador navajo explica: "luego que el cazador se va, estas cabezas se vuelven venados de nuevo. Estos venados se regresan a su morada" (Hill 1938: 113, 117, 121).[15] Podemos añadir al expediente un bello mito de los tzutuhiles de Guatemala: al inicio de los tiempos existía un gran árbol situado en el centro del mundo, que portaba todas las cosas que iban a existir: rocas, frutos, maíz, rayos, fragmentos de tiempo, así como venados colgados de sus ramas (Carlsen y Prechtel 1991: 27). ¿Cómo no pensar en el concepto del Tlalocan-Tamoanchan, fuente de vida donde se reciclan los muertos y donde se generan las semillas de las plantas y de los animales? (López Austin 1994). Ahora bien, estos espacios míticos se presentan, ya sea en forma de cueva (Tlalocan), o bien como árbol (Tamoanchan).

En este sentido, conviene examinar los mitos mexicas que se refieren al origen de los Mimixcoa. En efecto, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941: 216) precisa que Camaxtli creó cinco Mimixcoa en el octavo cielo, es decir, en el nivel celeste donde radicaba Tláloc (Thévet 1905 : 22). Según la *Leyenda de los Soles* (1992: 91; 1992*b*: 150), la diosa Íztac Chalchiuhtlicue, esposa de Tláloc, fue la madre de los Mimixcoa que nacieron en una cueva. O sea que los Mimixcoa, prototipos de los guerreros sacrificados, comida principal de los dioses y equivalentes a los venados, nacieron ¡en el Tlalocan![16]

[15] Se puede establecer un paralelo con las prácticas funerarias de los cazadores siberianos que conciernen también a sus presas de cacería (Hamayon 2001). En efecto, así como los difuntos que se colocan sobre estradas de madera que descansan sobre cuatro pilares en la selva, los cazadores realizan rituales similares con los venados y los osos cazados. Sin embargo, en este último caso, solamente colocan los cráneos y los huesos largos sobre tablas inclinadas, adosadas contra árboles. En ocasiones, los cráneos o las quijadas se colocan sobre las ramas de los árboles. Tanto para los hombres como para los animales, se trata de negar la muerte como término absoluto de la vida y de integrar cada difunto en un proceso simbólico global que hace de la muerte una etapa indispensable en el ciclo de vida. Añade Hamayon (2001: 113) que este tratamiento mortuorio tiene como objetivo "liberar la carne para hacerla consumible para los demás y permitir al hueso de servir de soporte simbólico para un nuevo ser del mismo linaje o de la misma especie".

[16] De hecho, existen representaciones donde Tláloc ostenta las rayas verticales blancas y rojas características de los Mimixcoa (*Códice Borgia* 1963: 27-28).

Los gobernantes sacrificados

En el marco de este trabajo no dispongo del espacio necesario para presentar y analizar de manera detallada los ritos complejos de acceso a la nobleza y de entronización (Townsend 1987; Graulich 1994; López Luján 2006; Olivier 2008); quisiera, sin embargo, enfatizar los nexos entre estas ceremonias y la ideología del sacrificio en la cual vimos que el papel de los Mimixcoa era central. La presencia de estos dioses en los ritos de acceso a la nobleza es significativa, en parte porque la mayoría de nuestros datos al respecto proceden de la zona de Puebla-Tlaxcala, donde Mixcóatl era la deidad principal. No obstante, los ritos de entronización, documentados sobre todo para Mexico-Tenochtitlan y en los códices mixtecos, presentan una estructura ritual muy semejante y destacan ahí también los vínculos con los Mimixcoa.

En un estudio anterior propuse que el futuro rey mexica (*tlatoani*) participaba en tres actos rituales durante los cuales moría de manera simbólica: reclusión y descenso al inframundo, donde se identificaba con los bultos sagrados de sus dioses tutelares, Huitzilopochtli y Tezcatlipoca; agujeramiento del tabique nasal, que transformaba al soberano en potencial víctima de sacrificio y; por último, sacrificio del primer cautivo del rey, cautivo con quien el soberano se identificaba como imagen de una deidad solar e ígnea. El rey, a través de estos rituales, se convertía simbólicamente en una víctima sacrificial (Olivier 2008).

Figura 5. Ceremonia de agujeramiento del tabique nasal de los *tlatoque* chichimecas (*Historia tolteca-chichimeca* 1976: fol. 21r).



Veamos el episodio del agujeramiento de la nariz, un ritual central que se llevaba a cabo tanto en los ritos de acceso a la nobleza como en los ritos de entronización.

En el caso de Motecuhzoma II, Durán (1995, I: 459-460) describe cómo "se levantaron los dos reyes [de Tezcoco y de Tlacopan] y tomándoles, como de braço, le sentaron en el trono Real y supremo, donde sentado le cortaron el cabello y se lo pusieron á la forma Real que ellos usaban, y horadándole las ternillas de las narices le atravesaron en ellas una piedra delgada, á manera de canutillo, que por lo menos debía ser alguna esmeralda". En la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: fol. 20r, 21r; 160-172) los chichimecas fueron entronizados como *tlatoque* por los toltecas Icxicóatl y Quetzaltehueyac. En un primer tiempo, los chichimecas, recostados sobre *mezquites*, fueron alimentados por un águila y un jaguar, prototipos de los guerreros, pero también animales que simbolizan a los destinatarios del sacrificio, Sol y Tierra; después los jefes toltecas agujeraron el tabique nasal de los futuros *tlatoque* chichimecas (figura 5).

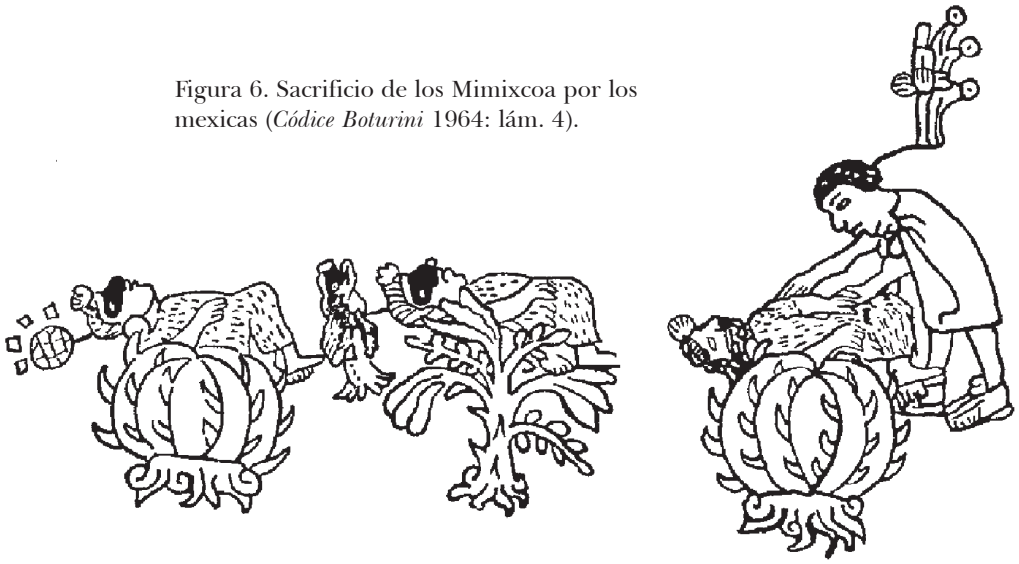


Figura 6. Sacrificio de los Mimixcoa por los mexicas (*Códice Boturini* 1964: lám. 4).

He propuesto que el episodio de la migración mexica, durante el cual los devotos de Huitzilopochtli sacrificaron a los Mimixcoa, constituye el modelo mítico de esta ceremonia (Olivier 2008: 268-270) (figura 6). Fue cuando los aztecas adoptaron el nombre de mexicas y recibieron armas como el arco y la flecha, así como la bolsa de red, botín procedente de sus víctimas (*Códice Boturini* 1964: 4; *Códice Aubin* 1963: 21-23; Chimalpahin 1997: 14-15). Ahora bien, este episodio no es sino una reelaboración mexica del mito de origen de la "Guerra sagrada" para alimentar a Sol y Tierra. De la misma manera, tanto los futuros nobles como el nuevo rey adquirían nuevos nombres y recibían armas durante los rituales de acceso al poder (*Códice Magliabechiano* 1996: fol. 70r; Durán 1995, I: 113). El ritual, que consistía en agujerar el tabique nasal de los futuros gobernantes, llegó a simbolizar de manera metonímica el conjunto de los ritos de acceso al poder, como lo ilustran varias escenas en los códices mixtecos (*Códice Becker I* 1996: 15; *Códice Bodley* 1960: 9; *Códice Colombino* 1966: 13). En estos manuscritos conviene destacar que el personaje que realiza el agujeramiento de la nariz del futuro rey ostenta atavíos característicos de Mixcóatl: antifaz negro, plumones sobre el tocado, y rayas blancas y rojas en la cara (*Códice Becker I* 1996: 15) (figura 7).

Para explicar el significado del agujeramiento del tabique nasal, se puede acudir al estatuto especial de los huaxtecos, representados con una perforación exagerada en la nariz y que constituían las víctimas sacrificiales por excelencia de los mexicas (Durán 1995, I: 389-390). De hecho, el nombre que los nahuas les atribuían, *tohuenyo*, significaría "lo que constituye nuestra ofrenda", es decir, la víctima de sacrificio (León-Portilla 1959: 111).[17] No es casual que deidades vinculadas con los gobernantes y los nobles, como Tezcatlipoca y Mixcóatl, aparezcan bajo los

[17] Según Michel Launey (1980: II, 255), "*Tohueyo*: formación poco clara; se encuentra a veces *tohuenyo*, que es tal vez la forma exacta: ¿puede entenderse como 'nuestra ofrenda' (*huentli*)? ¿o bien ser una forma dialectal en la cual —*huen*— sería una variante de —*huan*—?"

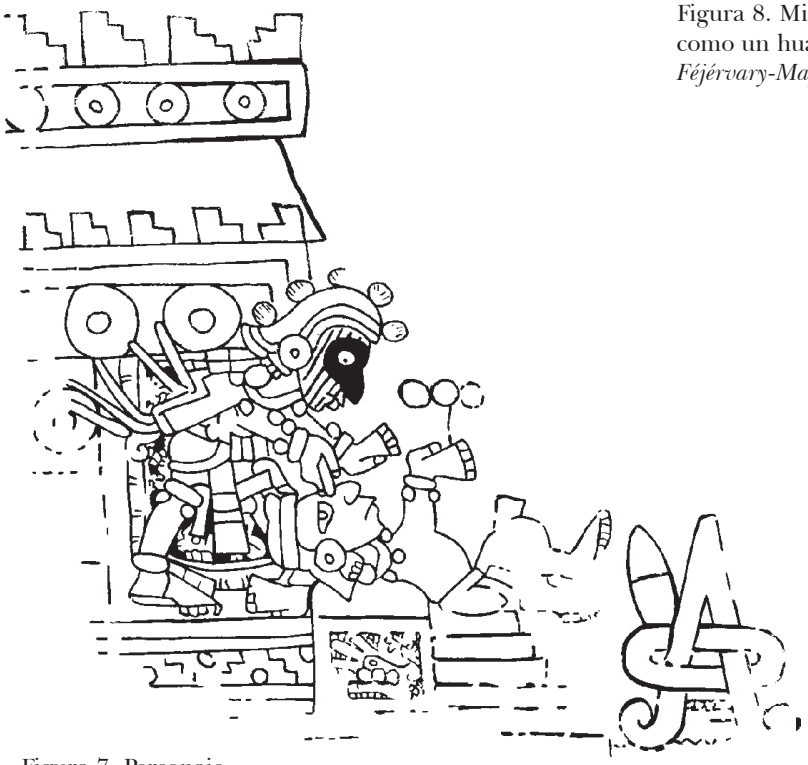


Figura 7. Personaje ataviado como Mixcóatl realiza la ceremonia de agujeramiento del tabique nasal (*Códice Becker I* 1996: lám. 15).

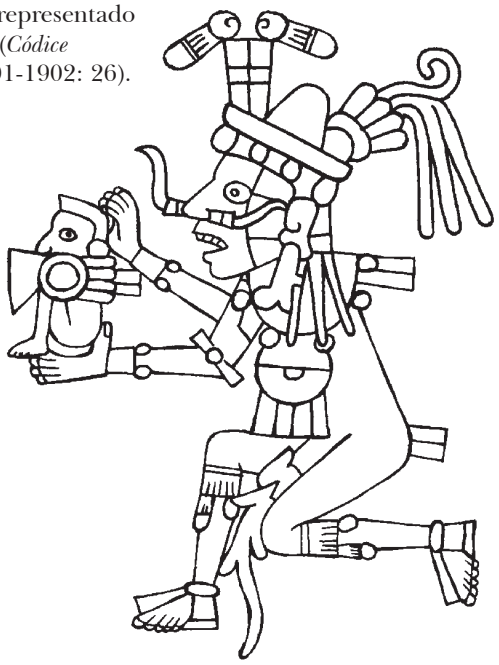


Figura 8. Mixcóatl representado como un huaxteco (*Códice Féjérvary-Mayer* 1901-1902: 26).

rasgos de huaxtecos (*Códice Fejérváry-Mayer* 1901-1902: 26; *CF,* III: 19-22) (figura 8).[18] Se presentan con el sexo descubierto, tal como los huaxtecos y las víctimas sacrificiales. Quizá sea significativo que algunos venados inmolados aparezcan también con el sexo visible en los códices, lo que es excepcional en las representaciones de animales (*Códice Borgia* 1963: 22; *Códice de Madrid* 1977: 42) (figura 9). Recordemos que tanto el futuro rey como los candidatos a la nobleza se desnudaban al principio de los rituales (*CF,* VIII: 62; *Códice Magliabechiano* 1996: fol. 70r) (figura 10). Considero que esta desnudez calificaba a estos personajes como víctimas sacrificiales potenciales, como lo comprueban varias representaciones de presos destinados a la muerte ritual en toda Mesoamérica (Olivier 2001: 40-41; Houston, Stuart y Taube 2006: 202-226).

El hecho de que los futuros gobernantes mixtecos estén recostados sobre piedras de sacrificio confirma el significado sacrificial de los ritos de agujeramiento de la nariz (*Códice Becker I* 1996: 15; *Códice Bodley* 1960: 9; *Códice Colombino* 1966: 13) (figura 7): aparecen de la misma manera que los chichimecas recostados sobre mezquites en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976: fol. 20r), o bien como

[18] Tezcatlipoca, como *tohuenyo*, desnudo, se presenta claramente como una futura víctima. De hecho, frente al rey Huemac, exige una muerte sacrificial (*CF,* III: 20). El rey tolteca lo casa con su hija —en lugar de sacrificarlo—, lo que constituye una de las transgresiones que provocan la caída de Tollan (Olivier 2004b: 271-277).

los Mimixcoa sacrificados por los mexicas, extendidos ellos también sobre biznagas y mezquites en el *Códice Boturini* (1964: 4) (figuras 5 y 6).

Además del México central y de la región mixteca, esta importante ceremonia está documentada en Guatemala para los gobernantes cakchiqueles y los quichés (*Memorial de Sololá* 1980: 67-68). *El Título de Totonicapán* (1983: 195-196) especifica que este ritual se llevaba a cabo durante el gran baile en honor a Tohil, deidad tutelar de los quichés: "Los señores […] fueron perforados y cortados con: las piedras negras y amarillas, el saca-sangre, el palo rojo, la cola del venado, el brazalete, las garras de águila y jaguar, los caracoles, la red de tabaco, las plumas de garza y las varias piedras preciosas. Usaron las piedras preciosas para cerrar las narices de los Ajpop y Ajpop C'amjá, quienes fueron abiertos y perforados aquí en Q'uiché…"

Esta fuente excepcional precisa que la ceremonia se llevaba a cabo durante la veintena de *ts'iquin k'ij*, equivalente a la de *quecholli* en el México central (Carmack y Mondloch en *El Título de Totonicapán* 1983: 17). Ahora bien, como vimos líneas atrás, se trataba de la fiesta principal de Mixcóatl, en la que se sacrificaban a la vez venados y cautivos de guerra. La equivalencia entre las dos veintenas constituye un sólido argumento para identificar a Tohil con Mixcóatl. Es más, ambas deidades tienen el venado como doble, así lo confirma el *Popol Vuh* (1985: 185) en el caso de Tohil. De manera que en los Altos de Guatemala se manifiestan las mismas connotaciones sacrificiales de la ceremonia de aguje-

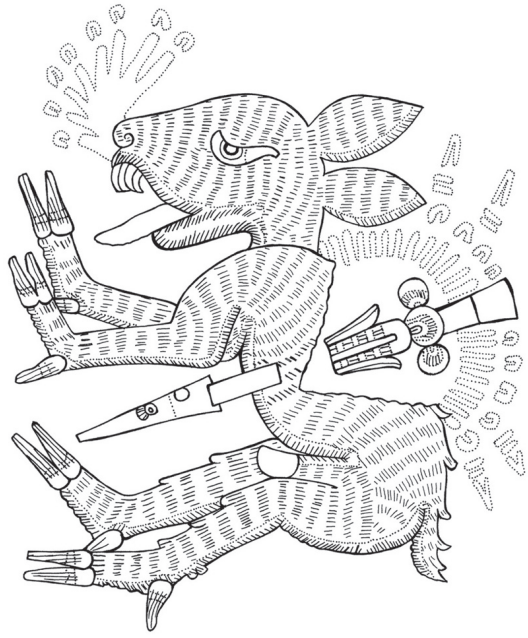


Figura 9. Venado con el sexo aparente alcanzado por un dardo (*Códice Borgia* 1963: 22).

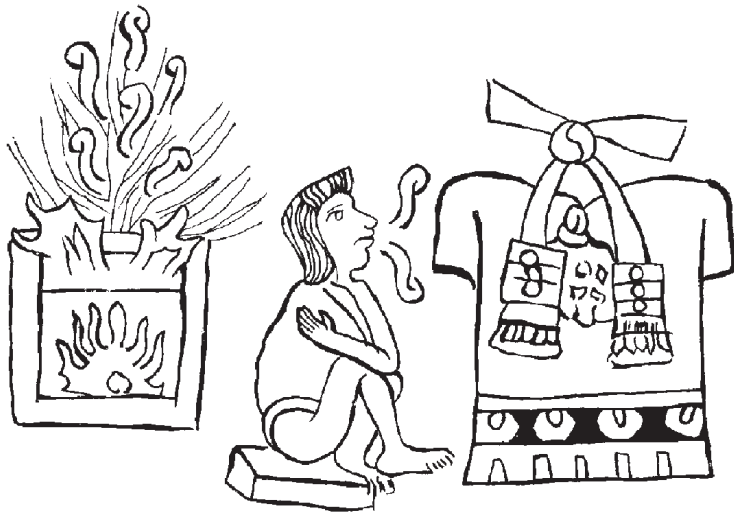


Figura 10. El rey desnudo durante los ritos de entronización (*Códice Magliabechiano* 1996: fol. 70r).

ramiento de la nariz de los futuros gobernantes, así como un nexo con Mixcóatl-Tohil, cuyo doble es el venado.[19]

Identidad y sacrificio: algunas reflexiones

Todos los testimonios sobre la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, "desollamiento de hombres", mencionan el sacrificio de guerreros ataviados como Mimixcoa. De hecho, se reactualizaba en esta veintena el inicio de la "Guerra sagrada" para alimentar a Sol y Tierra, tal como lo especificaba el mito de origen que mencioné al principio de este trabajo (Graulich 1999: 299-309). Al describir estas ceremonias, los informantes de Sahagún (*CF,* II: 54) nos proporcionan un dato de extrema importancia: "Y el que posee un cautivo no comía la carne de su cautivo. Decía ¿acaso me comeré a mí mismo? Cuando capturaba un cautivo decía es mi querido hijo y el cautivo decía es mi querido padre (*Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, cujx çan no ne njnoquaz: ca yn iquac caci, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*)".

Este texto fundamental manifiesta la identidad entre el guerrero y su cautivo y confirma que el "sacrificante" —el que ofrece al sacrificado y se beneficia del acto sacrificial—,[20] a través de una víctima sustituta, ofrece su propia vida en sacrificio (Graulich 2005: 165, 349; Olivier 2004b: 397-402; 2008: 276). Resulta de sumo interés que datos similares se hayan registrado respecto a los venados: se-

[19] Para explicar este estatuto de "víctima sacrificial" que se atribuía a los gobernantes, se necesita volver sobre el texto que describe el sacrificio de los Mimixcoa por los mexicas. De sus futuras víctimas, Huitzilopochtli declara "*yehuantin y acachto tequitizque*", que Víctor M. Castillo F. (en Chimalpahin 1997: 15) traduce como "Éstos serán los primeros que asuman el trabajo". El verbo *tequitia*, "dar obra o tequio a otro" (Molina 1970: fol. 105r), se utiliza para expresar la función asignada a los Mimixcoa, es decir, su papel de víctimas sacrificiales. Ser sacrificado correspondería entonces a un "trabajo", un "cargo" —*tequitia* significa también "encargarse de algo" (Molina 1970: fol. 105r)— lo que coincide con la función asignada a los gobernantes. Conviene destacar la permanencia de estas concepciones entre los tzotziles de Zinacantán, donde los pollos constituyen las principales ofrendas sacrificiales: "En su atuendo, los funcionarios de Zinacantán se parecen a los pollos, cuyas plumas negras y barbas y crestas rojas combinan esos colores en forma similar. Además, la palabra tzotzil para los funcionarios y los pollos sacrificiales es la misma: *k'exoliletik*. Los funcionarios son sustitutos de los dioses ancestrales que en el pasado mitológico ocuparon sus cargos. Los pollos sacrificiales funcionan como sustitutos o remplazantes de la vida del paciente al ser ofrecidos a los dioses. El funcionario sacrifica tiempo, energía y recursos por los dioses y en beneficio de la comunidad" (Vogt 1979: 135). En Occidente, durante la Edad Media, encontramos concepciones similares que implican el sacrificio potencial del rey, comparado con la muerte ritual de la deidad. Según Ernst Kantorowicz (2000 [1957]: 839), "el rey siendo la cabeza del cuerpo místico del Estado y en ocasiones este cuerpo mismo se comparaba con Cristo, que era a la vez la cabeza y el cuerpo místico de la Iglesia; por otra parte, así como Cristo había dado su vida a favor de su cuerpo corporativo, se suponía que el rey tenía que sacrificar su vida para el bien común".

[20] Según la definición clásica de Henri Hubert y Marcel Mauss (1929 [1899]: 44-46).

gún Alonso de León (1961: 21), quien, hacia 1649, describió las costumbres de los indios de Nuevo León, "la carne del venado es la mejor que tienen; y en matándolo, lo dejan y envían a sus mujeres al otro día por él; y ellas por el rastro lo hallan y lo traen. Es suyo del cazador el cuero y no come la carne; repártense entre todos". El cazador no consume la carne de su presa, y ésta es una práctica que documenta también Miguel del Barco (1988: 217) para los indios de Baja California en la misma época.[21] Datos similares fueron registrados entre los chumash de California en el siglo XVIII, así como entre los mixes de Oaxaca descritos por Frederick Starr (1900: 55) a finales del siglo XIX.[22]

En realidad se trata de un rasgo característico de las sociedades de cazadores. En Siberia, por ejemplo, Roberte Hamayon (2001b: 139) señala que el hecho de consumir su presa se asimila a un incesto. Varios especialistas de las sociedades amazónicas reportaron prohibiciones idénticas, el cazador se abstiene de consumir la carne de las presas que mató (Viveiros de Castro 1992: 350, nota 12; 1996: 93-94).[23] Es más, este sistema de prohibiciones, tal como entre los mexicas, se extendía a los guerreros que habían tomado prisioneros de guerra: en el siglo XVI, los cronistas Pedro de Magalhães Gandavo y fray Vicente do Salvador revelan que los tupinambas de Brasil los excluían de los "banquetes caníbales" (en Fernandes 1952: 162; Viveiros de Castro 1992: 293, 301-303). Según el estudio clásico de Pierre Clastres (1972: 231-232, 263), los guayakíes de Paraguay seguían practicando las mismas prohibiciones en el siglo XX: los cazadores no comían sus propias presas, y cuando flechaban a un enemigo "el grupo hizo un festín, al cual obviamente no participaron los que lo habían flechado".

Regresando a Mesoamérica, los datos sobre las prohibiciones que afectan tanto a los cazadores como a los guerreros respecto a sus presas confirman la equivalencia entre el venado y la víctima humana de sacrificio, equiparada con un Mimixcoa. Ahora bien, vimos que el futuro rey, durante los ritos de entronización, se identificaba en ciertos momentos con una víctima sacrificial cuyo modelo era un Mimixcoa o bien un huaxteco, ambos asimilados con venados. Un posible antecedente maya clásico de este fenómeno apareció con el recién descubierto Monumento 1 de El Kinel, fechado en 790 d. C., que representa al rey Escudo Jaguar III de Yaxchilán bailando: está vestido como un cautivo de guerra y ostenta un yelmo de venado (Houston *et al.* 2006) (figura 11). La iconografía atestigua la antigüedad del complejo sacrificial centrado en los Mimixcoa, desde la época

[21] "Cuando iban a caza de venados, y mataban alguno, el hombre que lo mató no comía de la carne de aquel venado, porque, si comía de ella, decían, no mataría en adelante más venados."
[22] Entre los chumash, estas prohibiciones se extendían a todos los animales cazados, incluyendo los peces (Jackson 2002: 83).
[23] Otros datos al respecto conciernen a los yanomami (Lizot 1976: 191, 208), a los achuar (Descola 1986: 321), a los kaapor, a los arawete (Viveiros de Castro 1992: 106, 350, nota 12; 1996: 93-94), a los candoshi (Surrallès 2003: 131), y a otros pueblos más.

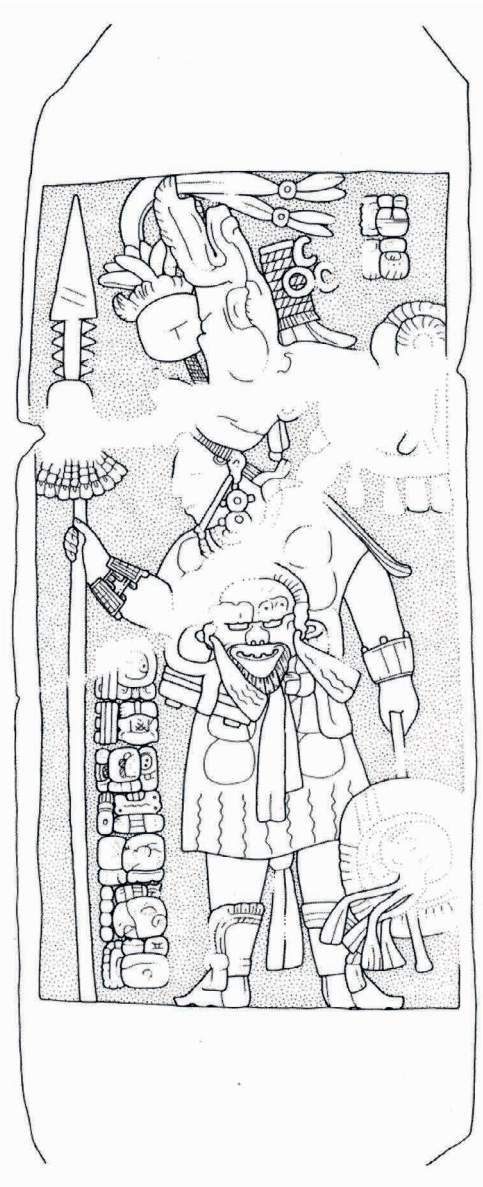


Figura 11. El rey Escudo Jaguar III de Yaxchilán, vestido como un cautivo de guerra, y con yelmo de venado (en Houston *et al.* 2006).

epiclásica en Cacaxtla y en Chichén Itzá, hasta las representaciones en los códices mixtecos y los del grupo Borgia (figuras 1, 7).[24]

En el caso de los mexicas, se supone que la elección de los Mimixcoa como víctimas por excelencia estaría vinculada con que los enemigos tradicionales de la Triple Alianza, es decir, los pueblos del Valle de Puebla-Tlaxcala, veneraban como deidad tutelar a Camaxtli-Mixcóatl (figura 12).[25] En cuanto a los huaxtecos, además de las guerras frecuentes en contra de ellos, las tradiciones "mítico-históricas" de los mexicas les conferían también una función original de enemigos. Se decía que la salida de los mexicas de Aztlan había tenido por motivo la oposición entre dos hermanos, uno que gobernaba a los mexicas y el otro que era *tlatoani* de los cuextecas, es decir, de los huaxtecos (Chimalpahin 1991: 20-21).[26]

Al respecto, viene a la mente el proceso de integración de los enemigos en la conformación de la noción de persona entre los pueblos amazónicos. Viveiros de Castro (1996: 82, 92-95) señala que después de la muerte de un enemigo, el guerrero es sometido a reclusión, donde permanece silencioso, desnudo, y en ayunas. Comparte de manera simbólica la muerte de su enemigo, cambia de nombre y adquiere un nuevo estatuto, así como una carga anímica suplementaria procedente del enemigo occiso. En cuanto a la cacería de cabezas-trofeos por los jívaros, ésta tiene como propósito capturar una identidad potencial que se sustrae de la reserva de "formas-personas" de los enemigos (Taylor 1993: 671-672). Las famosas cabezas reducidas de enemigos funcionan simbólicamente como amantes de las mujeres del grupo del guerrero y también,

[24] Morris, Charlot y Morris (1931, II: lám. 31, 106, 111, 112, etc.); Olivier (2001: 40-41); *Códice Nuttall* (1992: 4, 20-21 y nota 2).

[25] En uno de sus primeros libros, Claude Nigel Davies (1968: 215-217) había señalado esta especificidad: "tenemos un curioso semicírculo de pueblos, desde Metztitlan hasta Yopitzinco, y quizá hasta Tototepec del Sur, que se distingue de otros pueblos por no haberse sometido al Imperio Azteca, y por poseer ciertas deidades en común, todas ligadas con Mixcóatl".

[26] Tal vez podríamos añadir a los tarascos a esta lista: en efecto, además de ser enemigos acérrimos de los mexicas, se decía que quedaron desnudos después de que los seguidores de Huitzilopochtli les robaron sus ropas mientras se bañaban, en la época de la migración (Durán 1995, I: 72-73; Alvarado Tezozómoc 1878: 225). De hecho, entre los "defectos" de los tarascos, los informantes de Sahagún (*CF,* X: 189) señalan que andan sin *máxtlatl* (*amo mamaxtlatiaia*), tal como lo habían afirmado de los huaxtecos (*CF,* X: 186). De estos últimos los informantes nahuas no dejan de criticar la costumbre de tener grandes agujeros en las narices, un "defecto" que también atribuyen a los tarascos, pero en este caso respecto a sus orejas y sus labios (*CF,* X: 186).



Figura 12. Mixcóatl-Camaxtli, deidad tutelar de los pueblos del Valle de Puebla-Tlaxcala (en Durán 1995, II: lám. 14).

por su tamaño diminuto, como feto que está por nacer en el grupo de los captores. Se dice, asimismo, que el matador se encuentra "embarazado" de su víctima y que adquiere una fecundidad extraordinaria que se extiende a todos los miembros de su grupo (Taylor 1993; 2006: 75). Entre los pakaa-novas, se piensa que el guerrero se llenó de la sangre del enemigo que mató, sangre que se transforma en esperma con el cual puede engendrar hijos que no son sino encarnaciones del enemigo mismo (Viveiros de Castro 1996: 96). Según los arawetes, entre el guerrero y su víctima opera un verdadero proceso de fusión anímica que conduce a un estatuto casi divino. Después de someterse a un periodo de abstinencia y prohibiciones, el matador recibe de su víctima, en sueños, cantos y nombres para los recién nacidos (Viveiros de Castro 1996: 82; 1992: *passim*). En cuanto a los guerreros asmat de Nueva Guinea, solamente después de matar a un enemigo y conseguir una cabeza-trofeo pueden otorgar nombres a sus hijos (Zegwaard 1959: 1022).

Regresando a Mesoamérica, recordemos el proceso de identificación entre el sacrificante y el sacrificado que hemos destacado tanto entre los guerreros y sus cautivos como entre los cazadores y los venados capturados; identidad revelada por la prohibición de consumir a sus presas animales o humanas (*supra*). Vimos cómo los aztecas adquirieron su nombre definitivo de "mexicas" a raíz del sacrificio de los Mimixcoa, mientras que se otorgaba al rey un nuevo nombre después de su identificación ritual con una víctima sacrificial (*supra*). Muñoz Camargo (1998: 85-86) menciona la adopción de un nuevo nombre para los guerrerros tlaxcaltecas que "se armaron caballeros", es decir, que accedían a la nobleza. En el área maya, los gobernantes itzáes también cambiaban de nombre después de acceder al poder (Caso Barrera y Aliphat 2002: 738-739). En la época clásica, según desciframientos recientes de glifos mayas, se les otorgaban a los reyes mayas nuevos nombres durante su entronización (Grube 2001: 72-73; Colas 2003). De la misma manera, los guerreros mexicas adquirían una identidad social y una carga anímica fortalecida con la captura y sacrificio de enemigos identificados con los Mimixcoa.[27]

En estos procesos, la determinación identitaria está estrechamente vinculada con la práctica del sacrificio humano, lo que se manifiesta también con la ejecución ritual de representantes de varias deidades cuyos sacrificantes eran

[27] También pueden identificarse con sus cautivos huaxtecos, por ejemplo a través de atavíos calificados como "devisas huaxtecas" (*cuextecatl tlaviztli*), que les otorgaba el mismo rey durante la veintena de *ochpaniztli* (*CF,* II: 123). De la misma manera, después de mandar sacrificar a cautivos huaxtecos vencidos durante una campaña militar, se dice que "a otro dia hizo llamar Moctezuma […] á todos los capitanes, y adelantados Cuachimec y Otomies, y otros tequihuaques conquistadores, y cada uno conforme á la calidad de su persona, les daban de las ropas que trajeron de la Huasteca, ganadas y adquiridas en la guerra…" (Alvarado Tezozómoc 1878: 317).

diversos grupos sociales, así como el propio rey (Graulich 2005: *passim*; Olivier 2004b: 397-406). En este marco interpretativo, me parece significativa la aparición de Mixcóatl en algunas fuentes como guía de la peregrinación mexica (Chimalpahin 1997: 4-5; Torquemada 1975, I: 116, 117).[28] De hecho, la noción de sacrificio es central en los relatos de origen, tal como lo manifiestan las múltiples versiones de la fundación de Mexico-Tenochtitlan. No olvidemos que Copil —cuyo corazón daría nacimiento al famoso nopal— ostenta los atavíos de Xipe Tótec en el momento de su captura, una deidad identificada con Tlatlauhqui Tezcatlipoca que es también un aspecto de Mixcóatl (*Códice Mexicanus* 1952: 38; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 209). A estas alturas del análisis, convendría introducir un aspecto fundamental de la personalidad de Mixcóatl: su papel de antepasado —que también se atribuye a su doble el venado—, estrechamente vinculado con el concepto de sacrificio (Olivier 2008b: 211-212). Cabe mencionar al respecto la descripción por Motolinía (Benavente 1971: 10) de "un anciano viejo de que ellos toman principio, llamado por nombre Iztacmixcoatlh. Éste de su mujer llamado Ilancue [Ilancueitl] hobo seis hijos. Al primero llamaron Gelhua; al segundo Tenuch, al tercero Ulmecatlh, al cuarto Xictlancatl, al quinto Mixtecatlh, al sexto Otomitlh; de éstos proceden grandes generaciones, casi como se lee de los hijos de Noé".

Iztac Mixcóatl, "Blanca Serpiente de Nube", aparece claramente como antepasado, verdadero "padre de los pueblos" del México antiguo. Cabe agregar que Mixcoamazatzin, "Venado Mixcóatl", habría sido el fundador y primer rey de la prestigiosa ciudad de Tollan (*Anales de Cuauhtitlan* 1992: 5; 1992b: 26). Por falta de espacio me limitaré a proponer que, en su proceso de búsqueda de legitimidad y de identidad política, los mexicas encontraron con Mixcóatl un modelo de ancestralidad conforme a antiguos esquemas cosmológicos y, a la vez, una manera de integrar por medio de la ideología del sacrificio a la deidad tutelar de sus principales enemigos.[29]

Finalmente, quisiera enfatizar que uno de los propósitos de mi contribución es reevaluar el papel de la cacería en la cosmovisión mesoamericana. En efecto, para sociedades que se han calificado como agrarias, se enfatizó con justa razón la importancia de los modelos agrícolas y el papel fundamental del ciclo del maíz en sus concepciones religiosas (López Austin 2001). Sin embargo, propongo que importantes rituales mesoamericanos, incluidas las ceremonias de acceso al poder, se desarrollaban según un modelo sacrificial procedente de una ideología de cazadores que seguía prevaleciendo en las sociedades urbanas jerarquizadas de

[28] Sobre este tema, véase el estudio de María Castañeda de la Paz (2005).
[29] Considero que por esta razón Sahagún (2000: 972) afirmó que Mixcóatl era la deidad tutelar de los tarascos.



Figura 13. Mimixcoa y huaxtecos dotados de falos postizos se dirigen hacia la diosa Toci (*Códice Borbónico* 1991: 30).

Mesoamérica.[30] Sin duda se necesita considerar el alto prestigio que se atribuía a una herencia chichimeca de "antepasados cazadores", más o menos mitificada, que seguía estructurando los valores de las sociedades del Posclásico (Navarrete 2000). Ahora bien, como perspectiva de investigación, convendría evaluar la validez de nuestras rígidas categorías económicas —agricultura *versus* cacería— que tal vez no corresponden exactamente al sistema de pensamiento indígena.

La idea de muchos pueblos cazadores, según la cual los animales cazados renacen a partir de sus huesos-semillas —que analicé más arriba—, participa de este entrelazamiento conceptual entre cacería y agricultura. En este contexto cobra sentido el papel fecundador que se asignaba a los Mimixcoa, a semejanza de los difuntos de quienes, se decía, fecundaban la tierra al morir (Molina 1970: fol. 34v; Graulich 1999: 114). En una lámina del *Códice Borbónico* (1991: 30) aparecen Mimixcoa y huaxtecos dotados de impresionantes falos, que se dirigen hacia Toci, la diosa de la Tierra; obviamente para fecundarla (figura 13). De ahí que el papel de cazador-presa de cacería de los Mimixcoa se confunde con el de agricultor fecundador de la tierra, pero también con el de fruto de la cosecha, es decir, el maíz. No es casual que deidades del maíz, como Cintéotl e Itztlacoliuhqui, aparezcan con el cuerpo rayado, tal como los Mimixcoa (*Códice Vaticanus 3773* 1902-1903: 12; *Tonalámatl Aubin* 1900-1901: 12) (figura 14). Presenté varios testimonios

[30] Llama la atención que los tzotziles de Chamula y los tzeltales de Bachajón (Chiapas) utilicen la expresión "cazar víctimas" para significar la búsqueda de nuevas autoridades (Pozas 1959: 137; Monod Becquelin y Breton 2002: 36).

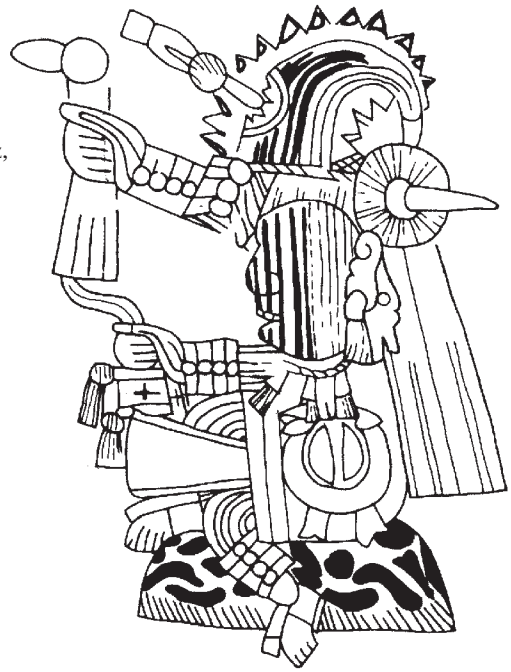


Figura 14. Itztlacoliuhqui, dios del maíz, con el cuerpo rayado (*Tonalámatl Aubin* 1900-1901: 12).

que refieren que los cráneos o huesos de las presas o de las víctimas sacrificiales se colgaban de las vigas de las casas o en los *tzompantli* asimilados con árboles; de la misma manera se colgaban las mejores mazorcas, escogidas para la siembra, de las vigas de las casas (*CF,* IV: 128-129). Recordemos que se comparan las futuras víctimas de sacrificio destinadas a la alimentación de los dioses con tortillas en el México central o bien con tamales para los mayas de la época clásica (Durán 1995, I: 287-288; Graulich y Olivier 2004: 141; Houston, Stuart y Taube 2006: 123). Asimismo, Graulich (1999: 309-312) estableció la equivalencia entre cosecha del maíz y guerra, verdadera "cosecha de hombres" para los dioses, una equiparación que Stuart (1998: 8) acotó también a partir de un estudio epigráfico de los glifos vinculados con la guerra entre los mayas del Clásico.[31]

Para seguir reflexionando sobre esta temática, concluiré con una cita acerca de una singular técnica de cacería empleada por otomíes que participaban en una cacería colectiva organizada por el virrey Antonio de Mendoza —quien, por cierto, insistió en que dicha cacería se realizara "al modo que los indios antiguamente la hacían"—: "entonces como los venados puestos en huída iban unos tras otros haciendo hilo, allí los desjarretaban y mataban con unas coas de encina

[31] Al comentar la conquista de Palenque por el rey de Calakmul en 611 d.C., el brillante epigrafista norteamericano señala que "aquí quisieron decir, probablemente como en muchas otras crónicas de conquista, que el señor de Calakmul asumió el papel de campesino, quien 'cortaba' a sus víctimas, como cuando se cortan las mazorcas de una milpa".

(que llaman *huictli*), que son con que limpian y escardan las sementeras de maíz" (Torquemada 1975, II: 366-368).

Bibliografía

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de
1985 *Obras históricas*, 2 vols., Edmundo O'Gorman (ed.), México, unam-iih.

Alvarado Solís, Neyra Patricia
2004 Titailpí… timokotonal. *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Alvarado Tezozómoc, Hernando
1878 *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa.

Anales de Cuauhtitlan
1992 en John Bierhorst (ed.), *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 3-84.
1992b en John Bierhorst (ed. y trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 23-138.

Arias de Saavedra O.F.M., Antonio
1990 [1673]"Información rendida por el P. […] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo xvii", en Thomas Calvo (ed.), *Los albores de un nuevo mundo: siglos xvi-xvii*, México, cemca/Universidad de Guadalajara, pp. 284-309.

Barco, Miguel del
1988 *Historia natural y crónica de la antigua California*, Miguel León-Portilla (ed.), México, unam-iih.

Benavente o Motolinía, fray Toribio
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, unam-iih.

Beyer, Hermann
1965 *Obras completas I. Mito y simbología del México antiguo*, Carmen Cook de Leonard (ed.), *El México antiguo*, vol. 10.

Boremanse, Didier
1986 *Contes et mythologie des Indiens lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*, París, L'Harmattan.

Braakhuis, H.E.M.
2001 "The Way of All Flesh. Sexual Implication of the Mayan Hunt", *Anthropos*, vol. 96, pp. 391-409.

Carlsen, Robert S. y Martin Prechtel
1991 "The Flowering of the Dead: an Interpretation of Higland Maya Culture", *Man*, vol. 26, pp. 23-42.

Caso, Alfonso
1969 *El tesoro de Monte Albán*, México, sep (Memorias del inah, núm. 3).

Caso Barrera, Laura y Mario Aliphat
2002 "Organización política de los itzaes desde el posclásico hasta 1702", *Historia Mexicana*, vol. 51, núm. 4, pp. 713-748.

Castañeda de la Paz, María
2005 "El Códice X o los anales del grupo de la *Tira de la peregrinación*. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativa", *JSA*, vol. 91-1, pp. 7-40.

Cervantes de Salazar, Francisco
1985 *Crónica de la Nueva España*, Juan Miralles Ostos (ed.), México, Porrúa.

Clastres, Pierre
1972 *Chronique des Indiens Guayaki*, París, Plon (Terre Humaine/Poche).

Códice Aubin
1963 Charles E. Dibble (ed. y trad.), Madrid, Porrúa.

Códice Becker I
1996 en *Códice Alfonso Caso. La vida de 8-Venado, Garra de Tigre (Colombino-Becker I)*, Alfonso Caso (ed.), Miguel León-Portilla (introd.), México, Patronato Indígena.

Códice Bodley
1960 Alfonso Caso (ed.), México, sma.

Códice Borbónico
1991 *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), México, adv/fce.

Códice Borgia
1963 3 vols., Eduard Seler (ed.), México, fce.

Códice Boturini
1964 en Lord Kinsborough, *Antigüedades de México*, 4 vols., José Corona Núñez (ed.), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, vol. 2, pp. 7-29.

Códice Colombino
1966 Alfonso Caso (ed.), México, sma.

Códice de Madrid o Códice Tro-Cortesiano
1976 en J. Antonio Villacorta y Carlos A. Villacorta (eds.), *Códices mayas*, Guatemala.

Códice Fejérváry-Mayer
1901-1902 Eduard Seler (ed.), Londres, Edinburgh University Press.

Códice Florentino
1979 *El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México, Giunti Barbéra/AGN.

Códice Magliabechiano
1996 *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Mexicanus
1952 Ernst Mengin (ed.), *JSA*, vol. 41, pp. 387-498.

Códice Nuttall
1992 *Crónica Mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.), México, ADV/FCE.

Códice Telleriano-Remensis
1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manucript*, Eloise Quiñones Queber (ed.), Austin, University of Texas Press.

Códice Vaticanus 3773
1902-1903 Eduard Seler (ed.), Londres, Edinburgh University Press.

COLAS, Pierre Robert
2003 "K'inich and King. Naming Self and Person among Classic Maya Rulers", *Ancient Mesoamerica*, vol. 14, pp. 269-283.

CHAPMAN, Anne
1978 *Les Enfants de la Mort: Univers Mythique des Indiens Tolupan (Jicaque), Honduras*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique (Études Mesoaméricaines, vol. 4).

Chilam Balam de Chumayel
1973 [1933] *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Ralph L. Roys (ed. y trad.), Norman, University of Oklahoma Press.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco
1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor M. Castillo F. (ed. y trad.), México, UNAM-IIH.
1997 *Primer amoxtli libro. 3ª relación de las différentes histoires originales*, Víctor M. Castillo F. (ed. y trad.), México, UNAM-IIH.

DAVIES, Claude Nigel
1968 *Los señoríos independientes del imperio azteca*, México, INAH.

Dehouve, Danièle
2006 "Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains", en Isabelle Sidéra (ed.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, París, De Boccard, pp. 195-204.
2006b *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, París, cnrs.

Descola, Philippe
1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Durán, fray Diego
1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vols., José Rubén Romero y Rosa Camelo (eds.), México, cnca (Cien de México).

El Título de Totonicapán
1983 Robert M. Carmack y James L. Mondloch (eds. y trad.), México, unam-iif-cem.

Fash, William L.
1991 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*, Londres, Thames and Hudson.

Fernandes, Florestan
1952 "La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba", *JSA*, vol. 41, núm. 1, pp. 139-220.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo
1945 *Historia general y natural de las Indias*, 14 vols., J. Natalicio González y José Amador de los Ríos (eds.), Asunción del Paraguay, Guaranía.

Fuente, Beatriz de la (coord.)
1996 *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacán*, 2 vols., México, unam-iie.

Gillow, Eulogio G.
1889 *Apuntes históricos*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jésus.

González, Luis R.
1980 "La etnografía acaxee de Hernando de Santarén", *Tlalocan*, vol. 8, pp. 355-394.

Graulich, Michel
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale.
1994 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, París, Fayard.
1997 "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", *Bulletin des scéances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, vol. 43, núm. 4, pp. 433-446.
1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, ini.
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier
2004 "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", *ecn*, vol. 35, pp. 121-155.

Grube, Nikolai
2001 "Los nombres de los gobernantes mayas", *Arqueología Mexicana*, vol. 9, núm. 50, pp. 72-77.

Hamayon, Roberte
2001 "Nier la mort, simuler l'amour et rappeler la vie ou le traitement funéraire du gibier abattu chez les peuples chasseurs de la forêt sibérienne", en Liliane Bodson (ed.), *La sépulture des animaux: concepts, usages et pratiques à travers le temps et l'espace. Contribution à l'étude de l'animalité*, Lieja, Colloque d'histoire des connaissances zoologiques, Université de Liège, pp. 107-128.
2001b "Tricks of the Trade or How Siberian Hunters Play the Game of Life-Exchange", en Caroline Gerschlager (ed.), *Expanding the Economic Concept of Exchange. Deception, Self-Deception and Illusions*, Boston/Dordrecht/Londres, Kluwer Academic, pp. 133-147.

Heyden, Doris
1991 "La matriz de la tierra", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, unam-iih, pp. 501-517.

Hill, W.W.
1938 *The Agriculture and Hunting Methods of the Navaho Indians*, New Haven, Yale University Press.

Historia de los mexicanos por sus pinturas
1941 en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez Hayhoe, pp. 209-240.

Historia tolteca-chichimeca
1976 Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (eds. y trad), México, inah.

Houston, Stephen, Héctor Escobedo, Charles Golden, Andrew Scherer, Rosaura Vásquez, Ana Lucía Arroyave, Fabiola Quiroa y Juan Carlos Meléndez
2006 "La Técnica and El Kinel: Mounds and Monument Upriver from Yaxchilan", *Mexicon*, vol. 28, núm. 5, pp. 87-93.

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube
2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
1929 [1899] "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en *Mélanges d'Histoire des religions*, París, Librairie Félix Alcan, pp. 1-130.

Ichon, Alain
1969 *La religion des Totonaques de la Sierra*, París, cnrs.

Jackson, Robert H.
2002 "Han ignorado la amorosa voz del Padre. Reconsiderando los orígenes del levantamiento de los chumash en 1824 en la California mexicana", *Desacatos*, vol. 10, pp. 77-93.

Kantorowicz, Ernst
2000 [1957] "Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge", en *Œuvres*, París, Gallimard, pp. 643-1222.

Landa, fray Diego de
1959 *Relación de las cosas de Yucatán*, Ángel M. Garibay K. (ed.), México, Porrúa.

Launey, Michel
1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, 2 vols., París, L'Harmattan.

León, Alonso de
1961 *Historia de Nuevo León, con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*, Israel Cavazos Garza (ed.), Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.

León-Portilla, Miguel
1959 "La historia del Tohuenyo. Narración erótica náhuatl", *ECN*, vol. 1, pp. 95-112.

Leopold, Starker A.
1959 *Wildlife in Mexico*, Berkeley, University of California Press.

Leyenda de los Soles
1992 en John Bierhorst (ed.), *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 85-100.
1992b en John Bierhorst (ed. y trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson, The University of Arizona Press, pp. 139-162.

Lizot, Jacques
1976 *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens yanomami*, París, Seuil.

López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CNCA, pp. 47-65.

López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
2006 *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 vols., México, FCE/INAH/Harvard University.

Lumholtz, Carl
1986 [1904] *El México desconocido*, 2 vols., Balbino Dávalos (trad.), México, INI.

Memorial de Sololá
1980 [1950] *(Memorial de Tecpan-Atitlan) Anales de los Cakchiqueles*, Adrián Recinos (ed. y trad.), México, FCE.

Miller, Walter S.
1956 *Cuentos mixes*, México, INI.

Molina, Alonso de
1970 [1571] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), México, Porrúa.

Monod Becquelin, Aurore y Alain Breton
2002 *La guerre rouge ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, París, cnrs.

Morris, Earl H., Jean Charlot y Axtell Ann Morris
1931 *The Temple of the Warriors at Chichen-Itzá, Yucatán*, 2 vols., Washington, Carnegie Institution of Washington (Pub. 406).

Muñoz Camargo, Diego
1998 *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, Luis Reyes García (ed.), con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala/ciesas/Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Nagy, Christopher L. Von
1997 "Some Comments on the Madrid Deer-Hunting Almanacs", en Victoria R. Bricker y Gabrielle Vail (eds.), *Papers on the Madrid Codex*, Nueva Orleans, Tulane University-Middle American Research Institute, pp. 27-71.

Navarrete, Federico
2000 *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, México, unam-Estudios Mesoamericanos, tesis de doctorado.

Neff Nuixa, Françoise
2001 "La lucerna y el volcán negro", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (eds.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, unam-iih/inah, pp. 353-373.

Olivier, Guilhem
2001 "Images et discours : à propos de quelques représentations de Mixcoatl, divinité des anciens Mexicains", en Pierre Ragon y Aline Hémond (eds.), *L'image au Mexique. Usages, appropriations et transgressions*, París, L'Harmattan/cemca, pp. 35-51.
2004 "De flechas, dardos y saetas. Mixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas", en Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascención Hernández de León-Portilla (eds.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, Siglo XXI/unam-iif, pp. 309-324.
2004b [1997] *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Tatiana Sule (trad.), México, fce.
2007 "Sacred Bundles, Arrows and New Fire: Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan n° 2", en Davíd Carrasco y Scott Sessions (eds.), *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey Through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 281-313.
2008 "Las tres muertes del nuevo *tlatoani*: una nueva interpretación de los ritos de entronización mexica", en Guilhem Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, unam-iih-iia, pp. 263-291.
2008b "Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", *JSA*, vol. 94, pp. 191-230.

Ortega S. J., Joseph de
1996 [1754] "Libro I. Maravillosa Reducción, y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo reino de Toledo", en *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús en su provincia de México*, Francisco Javier Fluviá S.J. (ed.), ed. facs., Thomas Calvo y Jesús Jáuregui (eds.), México, cemca/ini, pp. 1-223.

Pereira, Grégory
2005 "The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacan, Mexico", *Latin American Antiquity*, vol. 16, núm. 3, pp. 293-312.

Pérez de Ribas, Andrés
1992 [1645] *Historia de los triumphos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Ignacio Guzmán Betancourt (ed.), México, Siglo XXI.

Popol Vuh
1985 Dennis Tedlock (ed. y trad.), Nueva York, Simon & Schuster.

Pozas, Ricardo
1959 *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, ini (Memorias, vol. 8.)

Preuss, Konrad Theodor
1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Jésus Jáuregui y Johannes Neurath (eds. y trad.), México, ini/cemca.

Relacion de Michoacán
1988 Francisco Miranda (ed.), México, sep.

Relaciones geográficas del siglo xvi: Antequera
1984 vol. 2, René Acuña (ed.), México, unam-iia.

Relaciones geográficas del siglo xvi: México
1986 vol. 3, René Acuña (ed.), México, unam-iia.

Relaciones geográficas del siglo xvi: Nueva Galicia
1988 René Acuña (ed.), México, unam-iia.

Reyes García, Luis
1960 *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Ruppert Karl
1935 *The Caracol at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*, Washington, Carnegie Institution of Washington (Publication 454).

Ruz, Mario Umberto
1996 "De lazos, flechas, trampas y cerbatanas. La caza en los vocabularios coloniales mayas", en Mayán Cervantes (ed.), *Mesoamérica y Los Andes*, México, ciesas, pp. 83-140.

Sahagún, fray Bernardino de
1950-1982 *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 vols., Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds. y trad.), Santa Fe, The School of American Research/The University of Utah.
1993 *Primeros Memoriales*, ed. facs., Norman, University of Oklahoma Press.
1997 *Primeros Memoriales*, Thelma D. Sullivan (ed. y trad.), revisión Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press.
2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols., Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), México, cnca.

Scholes, France y E. B. Adams
1938 *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, 2 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

Seler, Eduard
1963 [1904-1906] *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, fce.
1990-1998 [1963-1964] *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 vols., Charles P. Bowditch (ed.), Culver City, Labyrinthos.

Starr, Frederick
1900 *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*, Davenport, Davenport Academy of Natural Science (Proceedings, vol. VIII).

Stuart, David
1998 "Testimonios sobre la guerra durante el Clásico maya", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 32, pp. 6-13.

Sugiyama, Saburo
1991 "Descubrimientos de entierros y ofrendas dedicadas al templo Viejo de Quetzalcóatl", en Rubén Cabrera Castro, Ignacio Rodríguez García y Noel Morelos García (eds.), *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas interpretaciones*, México, inah, pp. 275-326.

_____ y Leonardo López Luján
2007 "Dedicatory Burial/Offering Complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan. A Preliminary Report of 1998-2004 Explorations", *Ancient Mesoamerica*, vol. 18, pp. 127-146.

Surrallés, Alexandre
2003 *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, París, cnrs/Maison des Sciences de l'Homme.

Taube, Karl Andreas
1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", en Elizabeth Benson y Gillett Griffin (eds.), *Maya Iconography*, Princeton, Princeton University Press, pp. 331-351.

Taylor, Anne-Christinne
1993 "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro", *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 28, núm. 4, pp. 653-678.

2006 "Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie", *Cahiers d'anthropologie sociale, "La guerre en tête"*, vol. 2, pp. 67-84.

Thévet, André
1905 "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du xvi^e siècle", Edouard de Jonghe (ed.), *JSA*, nueva serie, vol. 2, pp. 1-41.

Tonalámatl Aubin
1900-1901 *The Tonalamatl of the Aubin Collection. An Old Mexican Picture Manuscript in the Paris Nacional Library*, Eduard Seler (ed.), Londres, Edinburgh University Press.

Torquemada, fray Juan de
1975-1983 *Monarquía Indiana*, 7 vols., Miguel León-Portilla (ed.), México, unam-iih.

Townsend, Richard F.
1987 "Coronation at Tenochtitlan", en Elizabeth H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 371-411.

Tozzer, Alfred M.
1982 [1907] *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, ini.

Valeri, Valerio
1994 "Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu", *History of Religions*, vol. 34, núm. 2, pp. 101-131.

Villagra, Agustín
1954 *Pinturas rupestres "Mateo A. Saldaña". Ixtapantongo, Edo. de México*, México, sep-inah.

Viveiros de Castro, Eduardo
1992 *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Catherine V. Howard (trad.), Chicago, The University of Chicago Press.
1996 "Le meurtrier et son double chez les Arawete: un exemple de fusion rituelle", en Michel Cartry y Marcel Detienne (eds.), *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique Noire*, vol. 14, París, École Pratique des Hautes Études, pp. 77-104.

Vogt, Evon Z.
1979 *Ofrendas para los dioses*, Stella Mastrangelo (trad.), México, fce.

Williams García, Roberto
1972 *Mitos tepehuas*, México, sep.

Wisdom, Charles
1961 *Los chortis de Guatemala*, Joaquín Noval (trad.), Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteco.

Zegwaard, Gerard A.
1959 "Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea", *American Anthropologist*, vol. 61, pp. 1020-1041.

El regreso al sacrificio en Tenochtitlan

*Davíd Carrasco**

Regreso al tema del sacrificio humano en la ciudad ceremonial de Mesoamérica motivado por tres hechos importantes: *1)* los trabajos que aparecen en este significativo volumen; *2)* el encuentro reciente con los escritos del filósofo francés Paul Ricœur y *3)* mi propio trabajo sobre el sorprendente *Mapa de Cuauhtinchan Núm. 2* (*MC2*) junto con Scott Sessions y el equipo del Mesoamerican Archive compuesto por 15 académicos (véase Carrasco y Sessions 2007).

Los lectores encontrarán iluminadores los capítulos de este libro tanto en su análisis profundo como en las discusiones creativas alrededor del sacrificio ritual humano en muchas partes de Mesoamérica. Los editores también han incluido una discusión que integra los diversos ensayos y perspectivas del volumen. En las páginas que siguen, ofreceré un resumen de lo que encuentro más útil en los escritos de Paul Ricœur y presentaré a los lectores una introducción a varias de las escenas de sacrificio que se encuentran en el *MC2*.

Repensando *City of Sacrifice* a la luz de Paul Ricœur

He transformado la afirmación de Ricœur (1998: 86) de que el lenguaje regresa el significado al universo: "El sacrificio regresa, devuelve, el poder a la comunidad, a la ciudad". Esto significa que, desde mi perspectiva, el sacrificio debe ser entendido, no sólo en términos de la concepción mesoamericana del tiempo, el mito y el calendario, sino en términos del espacio, el lugar que se ocupa en la jerarquía y el lugar del sacrificio. Este énfasis en la dualidad tiempo/espacio, a menudo dejada de lado en nuestros estudios sobre el sacrificio, se muestra de manera original en algunos de los ensayos de este libro. En esta manera integral de ver la muerte ritual, la política del cosmos y la política de la vida cotidiana, en y a través de la ciudad, se unen los rituales del sacrificio.

Este intento de aproximarnos de manera total a los rituales de "pago de deuda" es una extensión de lo que aprendí de Mircea Eliade y Paul Wheatley sobre los enlaces religiosos entre el poder del lugar y el poder del ritual. Este

* Traducción del inglés de María Luisa Parra.

enlace nos permite ver con mayor claridad cómo las cosmologías del mundo mexica y maya son *revividas a través de la experiencia* por medio de actos rituales. Es por esta razón que insisto en dar mayor atención a la noción de *synesthesia* en los estudios sobre el sacrificio mexica, la cual es generalmente definida, como ilustra Lawrence Sullivan (1988) en su monumental *Icanchu's Drum,* como un fenómeno en el cual un tipo de estímulo evoca la sensación de otro. Sullivan muestra que, en los rituales sudamericanos, la intensidad del color, el sonido, el silencio y el movimiento estimulaban "la unidad de los sentidos" con el fin de llevar a los individuos a conocer la "unidad del significado" o cosmología que se revivía en un ritual. Es esto lo que considero que está en juego en muchos de los sacrificios rituales reportados por fray Bernardino de Sahagún (1950-1982) y fray Diego Durán (1971), donde las imágenes y los sonidos, la vista y el oído, el olfalto y el tacto con la sangre y la piel de los cuerpos/dioses/humanos sacrificados, *sobreestimulaban los sentidos*. En *City of Sacrifice: the Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, enfaticé sólo el impacto visual: "La gente venía a Tenochtitlan y se movía a través de su topografía ritual en parte para ver procesiones, escaramuzas rituales y sacrificios humanos; para ver las imágenes de los dioses y personificadores de deidades; para mirar los lugares sagrados donde se concentraban; para ver transformados humanos en dioses, y para ver a otros seres humanos viendo lo divino en la ceremonia y la visión" (Carrasco 1999: 123).

De lo que estos nuevos estudios me han convencido es de que los rituales de sangre *llevan los hogares* a la gente, la conducen a sus propias casas, campos de cultivo, poblados, cuerpos y rememoran "los mapas" de cómo está hecho el mundo, así como *la forma* en que la gente debe actuar dentro de ese mapa del mundo y *cómo deben sentirse* respecto a su mundo y sus acciones —lo que Inga Clendinnen (1991: 5-6) llama "emociones esculpidas" ("sculpted emotions")—. Mucho de lo que veo y leo en los documentos sobre Mesoamérica me lleva a la conclusión de que el sacrificio devuelve el poder a la comunidad, a la ciudad, pero con enormes obligaciones sobre el control de la gente, la agricultura, la ciudad y la renovación de las fuerzas cósmicas que lo sostienen todo. En otras palabras, la muerte ritual devuelve el poder a *la autoridad* del tejido social. No sólo porque las cosmologías mexica y maya están llenas de escenas de violencia ritual entre los dioses, sino porque las historias de la fundación de las ciudades, y especialmente de la ciudad mexica, se basan, por extensión, en la violencia ritual. Y la imagen de "devolver" o de "verter" empata muy bien no sólo con el uso repetido del *cuauhxicalli,* sino también con el acto de untar sangre sobre las estatuas de las deidades y con las sensacionales *ofrendas* que se *ponían abajo* de los pisos de los edificios del recinto sagrado. Lo que es crucial para comprender mi perspectiva sobre la ciudad como sitio para estudios sobre el sacrificio es que lo que yo y otros queremos decir con "la ciudad" o "la ciudad como forma de vida" no se limita, de ninguna manera,

a la forma física construida, o paredes o, incluso, las estructuras espaciales en Tenochtitlan.

De nuevo regreso a Ricœur y, en esta ocasión, en términos de su diálogo con Mircea Eliade, a quien admiraba, pero también cuestionaba en el área de la religión. Ricœur (1998: 32) escribe: "Siempre me ha llamado la atención el hecho de que las religiones existan sólo en conjuntos estructurados, tal como el lenguaje existe sólo en lenguas particulares".

En forma similar, después de mirar los materiales mexicas, yo estaba sorprendido por la preponderancia de conjuntos y centros ceremoniales, los cuales mediaban las áreas más extensas de la vida social. Mi aproximación hermenéutica a esta noción fluida y flexible de "la ciudad" ha sido emplear el modelo de "dinámicas central y periférica", como se ve, por ejemplo, en el volumen multidisciplinario *Aztec Ceremonial Landscapes* (Carrasco 1991). Como varios académicos que estudian la vida urbana han demostrado una y otra vez, la ciudad como forma de vida, como un *centro de estilo*, se esparce mucho más allá de la forma del asentamiento construido. La ciudad ceremonial —tomemos la capital mexica como ejemplo principal— tiene enorme atracción para la gente, los bienes, los lugares y aun las divinidades que existen más allá de sus límites oficiales. Pero su mayor poder es el de redistribución —el reordenamiento y la dispersión consciente y planeada de los bienes, los significados, la tecnología e, incluso, de los cuerpos humanos en el sacrificio— que regresa a los lugares de la capital *y* al mundo que se encuentra más allá. Considero que esta obligación de expandir la redistribución de lo sagrado es lo que está en juego en muchos de los sacrificios.

Esta gran extensión del poder y la autoridad de Tenochtitlan a territorios más amplios, una especie de saturación del espacio político a través del sacrificio, es evidente, por ejemplo, en los primeros encuentros que los españoles tuvieron con los emisarios de Motecuhzoma, cuando aún estaban buscando su camino a lo largo de las comunidades asentadas en las costas orientales del mundo mexica (véase Díaz del Castillo 2008). Recordemos cómo el "cacique gordo" y su comunidad literalmente se ven sacudidos por el miedo cuando los mensajeros mexicas entran en su territorio. Esto es un signo de la extensión del poder del sacrificio dentro del espacio político del enemigo. Esta relación invasora del "centro" a la "periferia" en la historia mexica ilustra bien la insistencia de Edward Shils (1975: 9) de que la autoridad urbana "tiene una tendencia expansiva […], una tendencia a expandir el orden que representa hacia la saturación del espacio territorial". Este autor escribe reflexionando sobre la vigilancia de Motecuhzoma sobre sus costas: "Los gobernantes, sólo por poseer la autoridad y los impulsos que generan, desean ser obedecidos y desean obtener la conformidad del otro a quien simbólicamente personifican" (Shils 1975: 9). Como Scott Sessions y yo ilustramos en nuestra sección sobre los comerciantes mexicas en *Daily Life of the Aztecs: People*

of the Sun and Earth (1998), cuando los *pochtecah* se encuentran en su comercio de larga distancia y expediciones de espionaje, afuera, en el peligroso mundo de las barrancas y montañas, aún siguen actuando como agentes de su ciudad original, aún "están viviendo en términos de la ciudad" de Tenochtitlan. Me gusta el pasaje de Sahagún (*CF*, 6: 63), donde le hablan sobre los mercaderes, "Entraréis, entrando y saliendo ciudad tras ciudad". También recordamos que estos mercaderes, al regresar de sus arduas jornadas, a menudo hacían sacrificios llamados "baños" como una forma de reintegrarse ellos mismos, después de haberse expuesto al mundo social y espiritual más allá y entre las ciudades, *al orden cósmico de la capital*.

Este patrón pulsante de centro y periferia se aprecia vívidamente en muchas ceremonias de sacrificio que empiezan *y* terminan en Tenochtitlan, las cuales se mueven más allá del asentamiento central. Vemos este movimiento de redistribución en *atlcaualo* (donde el paisaje ceremonial aparece más allá de los límites del asentamiento e involucra cierto número de cumbres y localidades que cubren más de 100 kilómetros) y *tóxcatl* (donde los séquitos de los personificadores de deidades finalmente se mueven más allá de Tenochtitlan hacia el área de Chalco). Este patrón de "centro y periferia" toma la dirección opuesta, *simbólicamente,* en *tlacaxipeualiztli*. Encuentro la famosa fiesta del "desollamiento de hombres" particularmente ilustrativa de cómo el sacrificio devuelve el poder a la ciudad al mismo tiempo que, simbólicamente, expande la geografía sagrada de ésta. A partir de la lectura cuidadosa de Sahagún (*CF,* II: 3-4, 47-56), Durán (1971: 172-185) y otros, me parece que esta ceremonia transformó la capital, por un periodo de tiempo determinado, en *un campo de batalla ceremonial*, un ideal y espacio perfecto de guerra donde las vicisitudes, los accidentes y las pérdidas en conflictos lejanos eran eliminados, y el poder y la autoridad de los mexicas eran públicamente percibidos y rejuvenecidos. El campo de batalla real más allá de la capital insular cambia a campo de batalla ceremonial dentro de esta isla y en los *calpultin*, ganando un foco más claro en el Templo Mayor y la piedra gladiatoria, para después extenderse hacia las calles, hasta los hogares, y regresar al centro ceremonial principal. La metamorfosis del campo de batalla *allá afuera* en un campo de batalla ideal es acompañada por otro cambio en el *aquí:* un cambio de pieles. La gente no sólo cambia de lugares, cambia de pieles e intercambia "la aparición" de estas pieles por objetos valiosos en un número de lugares diferentes. Este ritual aseguraba nuevamente a los habitantes de Tenochtitlan que su modo de vida era, al final, tanto un sacrificio como un éxito en sus aspiraciones. Esto sitúa a Tenochtitlan en el centro del mundo del sacrificio.

La variedad de sacrificios, regiones y escenarios, aunada al análisis a fondo de los artículos de este libro, iluminan de forma novedosa una de las agendas principales de *City of Sacrifice* (Carrasco 1999), a saber, cómo entender desde la perspectiva de la historia de las religiones la combinación de violencia, funda-

ciones cósmicas y ciudades en el mundo mexica. El historiador de las religiones Jonathan Z. Smith me dijo, al escuchar que estaba escribiendo *City of Sacrifice*: "Realmente todos piensan que la religión es una fuerza social marginal hasta que se enfrentan al sacrificio humano y las preguntas se plantean de nuevo". Él se refería a que el sacrificio, en muchas tradiciones religiosas, se coloca *en medio —de su teología y cosmología— no sólo en términos de tiempo, sino también en términos de espacio*. El Golgotha no sólo está en el centro del espacio y tiempo cristianos, sino que ahora el Templo Mayor, con sus *ofrendas* prodigiosas y expresiones de sacrificio de gente, animales, plantas, piedras e imágenes, es *el axis mundi* del imaginario mexica.

Mientras que había muchas áreas del llamado imperio mexica laxamente bajo el control de Tenochtitlan, es más claro que nunca que el recinto sagrado y sus animados rituales eran *el centro que marca el estilo* religioso y político del mundo mexica. El sacrificio ritual siempre está ahí presente de alguna manera, en la fundación de Tenochtitlan, a través de su historia, rituales, edificios, entierros y simbolismo, y al final, a través del conflicto con los invasores españoles. En ese encuentro temprano con la violencia ritual de fundadores cósmicos y de la ciudad es donde he tratado de fortalecer el método epistemológico de los estudios sobre el sacrificio, algo apenas notado por los críticos. Mi trabajo aboga por ejercicios epistemológicos colectivos, los cuales se han vuelto comunes en el Mesoamerican Archive, es decir, estudios multidisciplinarios que deberían durar más de un periodo de cinco años para hacer avances reales en el desciframiento de los códigos de lo que los mexicas buscaban, de lo que se decían uno al otro y sobre sus dioses en sacrificio. Necesitamos: *1)* mejores descripciones de sacrificios rituales y *2)* estudios más profundos sobre los enlaces entre las formas de estratificación social, los espacios del sacrificio y los rituales de muerte en Mesoamérica. El presente volumen es un gran paso en dirección de este enriquecedor trabajo interpretativo.

Descripciones detalladas de los desafiantes ritos de muerte

En el tiempo en que escribí *City of Sacrifice* ya había publicado varias interpretaciones significativas sobre el sacrificio humano, pero consideré que más y mejores descripciones detalladas de estos sacrificios eran necesarias. Por ejemplo, podemos encontrar numerosas e importantes interpretaciones sobre *tlalcaxipehualitzli*, *ochpanitztli* o *tóxcatl*, pero las descripciones de los sacrificios en sí son con frecuencia escasas, a veces poco atentas a detalles cruciales y, por lo tanto, le dificultan al lector crítico verificar las evidencias de base para tales interpretaciones. Con

mucha frecuencia un escritor asume que el lector conoce el ritual, su secuencia, el movimiento del cuerpo humano a través del espacio, el tiempo del desollamiento, los trajes y la música. Pero este conocimiento profundo y detallado por parte de los lectores es muy raras veces el caso, aun entre los especialistas. Considero que esto es un punto débil en los estudios sobre el sacrificio en Mesoamérica y nos lleva lejos del trabajo de colaboración crítico, si se quieren hacer avances sustantivos. Un grupo de artículos en este libro parecen ser importantes excepciones. Con esto no quiero decir que mis colegas no conozcan los rituales. Quiero decir que debemos proveer al lector —general y especializado— de descripciones más densas y detalladas. Recuerdo que J.Z. Smith insistía en que trabajáramos cuidadosamente para "reestablecer el texto" —no sólo en una lectura minuciosa, *sino al representarlo de tal manera que el lector de nuestro trabajo pudiera evaluarlo junto con nosotros*. Siento que esto es aún una necesidad significativa en los estudios mexicas. En mi trabajo sobre *tlacaxipehualiztli*, *tóxcatl*, la ceremonia del Fuego Nuevo y acerca de otros rituales de sacrificios de mujeres, traté de dar un ejemplo al proveer vistas panorámicas de las ceremonias y así dar un paso adelante. Es decir, si proclamamos tener bases empiristas, ¿por qué no dar mejores descripciones de lo que encontramos, ya en las imágenes de códices, ya en las narrativas recuperadas de Durán, Sahagún, Motolinía y las relaciones de los españoles? Un ejemplo de lo que acabo de decir lo encontramos en este libro cuando vemos la forma detallada en que los arqueólogos describen una *ofrenda* o excavación relacionada con el sacrificio. Obtenemos detalle tras detalle de objetos y capas, orden y de lo que un académico llama el "lenguaje" de las ofrendas (López Luján 2005). Podemos empezar a visualizar los objetos *in situ* y sus relaciones entre sí, así como *los materiales etnohistóricos*. Con mucha frecuencia, quienes trabajamos principalmente con documentos etnohistóricos, glosamos los detalles de informes sobre el sacrificio descritos en las fuentes. Los historiadores están perdiendo una oportunidad clave, porque cada capítulo del libro II (sobre las ceremonias) del *Códice Florentino* de Sahagún es como una *ofrenda* llena de detalles, capas, color, profundidad, signos de movimiento, sonido, repetición y sorpresas. Nuestra interpretación de fuentes pictóricas y escritas debe estar basada justamente en el tipo de descripción detallada que se encuentra en los capítulos de Saburo Sugiyama y del equipo de Leonardo López Luján en este volumen.

El sacrificio y la autoridad de la ciudad

En segundo lugar, después de leer estudios relativamente nuevos sobre el sacrificio que tienen una excelente comprensión del tema, incluyendo los de los neomarxistas, me impresiona que aquello sobre lo que insistieron Paul Wheatley

(1969, 1971, 1983), Stanley Tambiah (1977, 1985), Edward Shils (1975) y Clifford Geertz (1980), principalmente la primacía de la "teoría del lugar central", pasa la prueba del tiempo y de los datos. En palabras de Wheatley (1969: 8), "Es la ciudad la que ha sido, y en gran medida aún es, el estilo central en el mundo tradicional, diseminando valores sociales, políticos, técnicos, religiosos y estéticos, y fusionando como un principio organizador, condicionando la manera y calidad de vida en el campo".

La evidencia sigue llegando para convencerme de que el sacrificio era la forma de vida ritual en la Mesoamérica mexica que le daba un nuevo ímpetu a la cosmología y los calendarios de la ciudad. Además, las ceremonias de sacrificio como el de *tóxcatl* muestran el trabajo de renegociar la estratificación social entre los dioses en otro tiempo y espacio, así como entre los dioses y la gente en el recinto sagrado, al igual que en los templos locales de la ciudad. Lo que varios de los excelentes ensayos en este libro revelan es la complejidad de los sistemas de estratificación social que trabajaban en varias regiones de Mesoamérica. Como muestra el trabajo de Saburo Sugiyama sobre Teotihuacan, el significado total de la estratificación social, de la base a lo más alto de la pirámide social, debe recibir más atención en futuros estudios. Lo que me fascinó de mis estudios con Paul Wheatley fue su descubrimiento de que, en China, en el Islam y en áreas de generación urbana primaria, "poder" y "autoridad" no eran la misma cosa, aun cuando están profundamente relacionados. A veces, la relación entre poder y autoridad opone uno a la otra, aunque a menudo son variaciones del profundo tema del control hegemónico. Wheatley realmente elaboró esta distinción y relación en su obra *Pivot of the Four Quarters* (1971), donde unió su hipótesis sobre la ciudad "cosmo-mágica" con el surgimiento revolucionario (en significado) de una elite permanente a cargo del mundo urbano y su redistribución.

Escribió que el surgimiento de este tipo de elite religioso-política, en control de todas las instituciones, "significaba, por primera vez en la historia del mundo, el rompimiento entre el pueblo entero y el acceso directo al poder sobrenatural, al mismo tiempo que sustraía a la masa del pueblo de la participación en la toma de decisiones políticas. En otras palabras, el pueblo fue alienado del *locus* tanto del poder sagrado como del secular" (Wheatley 1971: 319). Mientras Wheatley aplaude este logro, también debe señalarse que este "rompimiento" propició enormes retos políticos e ideológicos para las elites que tenían que persuadir a las masas de aceptar y negociar ritualmente (en formas aceptables para las elites) sus posiciones sociales inferiores y un acceso más limitado a "los dioses y a los bienes". Esto significa que, en algunos casos, el poder, y especialmente la autoridad del Estado, existieron gracias a la expansión de su propia violencia contra la gente de diferentes grupos sociales, que no cuestionaban su propio lugar en la jerarquía, o bien cuyo lugar inferior en ésta era necesario para mantener la

pirámide social sobre ellos. Me gusta cómo Ricœur (1998, 98) argumenta acerca de lo que llama "la racionalidad de lo político". Él nota: "En mi opinión esta [racionalidad] implica algo de naturaleza diferente, que es el rastro dejado por la violencia de los fundadores porque, básicamente, quizá no hay estado que no haya nacido de la violencia, ya sea por conquista, la usurpación o el matrimonio forzado, o las proezas en tiempo de guerra de algún gran ensamblador de territorios".

Es este "algo de diferente naturaleza" lo que los antropólogos a veces pasan por alto cuando lidian con la historia religiosa de los mexicas, principalmente la violencia *religiosa* en la fundación. Esta violencia religiosa es del tipo más profundo que un ser humano experimenta y expresa. Para los mexicas era instrumental no sólo en términos de establecerlos en su lugar geográfico, sino también en establecer sus demandas de ascender para dominar la jerarquía sociopolítica. Considero que esto es lo que se expresa fundamentalmente —esta violencia religiosa de los fundadores— en el mito de la Coyolxauhqui. Y este mito también ilustra, bellamente, como he escrito en otro lado (Carrasco 1988), el patrón crucial del "centro" y la "periferia" en las concepciones mexicas de la cosmología y el espacio político. El mito completo muestra las tensiones y resoluciones de los poderes centrípetos y centrífugos de la cosmología mexica y el espacio social.

Sacrificio en el *Mapa de Cuauhtinchan Núm. 2*

Mi trabajo reciente sobre el recién recuperado *Mapa de Cuauhtinchan Núm. 2* enriquece mi perspectiva sobre este enlace entre la violencia, el sacrificio y el prestigio sagrado de la ciudad en la sociedad mesoamericana. En el *MC2* hay cuatro escenas donde se manifiesta el sacrificio: *1)* Itzpapálotl llevando a los ancestros chichimecas fuera de Chicomóztoc con una pierna como trofeo en la mano; *2)* un sacrificio de corazón como un ofrecimiento al dios del Sol durante la jornada; *3)* un espectacular sacrificio de corazón de una mujer cautiva rodeada (y completamente dominada) por aliados toltecas y chichimecas, y, finalmente, tanto para calmar como para redirigir la violencia lejos de los humanos, presenciamos *4)* el sacrificio de una mariposa, una serpiente, un águila y un chapulín en el gran centro ceremonial de Cholula. Para una lectura cuidadosa de estos sacrificios rituales, véanse en particular los ensayos de Carrasco y Sessions, Yoneda, Asselbergs, Ruiz, en *Cave City and Eagle's Nest* (Carrasco y Sessions 2007). De manera significativa, el drama del sacrificio en el *MC2* se inicia en las cuevas de Chicomóztoc y termina en la ciudad de Cholula. Estos sacrificios son todos parte crucial de la peregrinación progresiva que lleva a los peregrinos a través de Cholula —*la ciudad de grandes transformaciones y redistribuciones*— hacia la fundación de su nueva

propia comunidad en Cuauhtinchan. Mientras que los tres primeros sacrificios —la pierna como trofeo de Itzpapálotl y los dos sacrificios del corazón— ocurren lejos de Cholula, el clímax del lado izquierdo del *MC2* toma lugar cerca del Tlachihualtépetl ("la montaña hecha por el hombre"), en el monumental recinto ceremonial de Cholula, y puede ser visto como, finalmente, "devolver" o ampliar el poder de un paisaje urbano. Es esta escena en el centro de la ciudad en la que aquí me enfocaré brevemente, pero invito a los lectores a ver el nuevo libro coordinado por Carrasco y Sessions (2007), para una consideración más completa sobre los sacrificios humanos en el *MC2*.

Siguiendo una gran cantidad de aventuras, encuentros, catástrofes y rituales asociados con bultos sagrados, los sacerdotes chichimecas y toltecas llegan al centro ceremonial de Cholula. Su recinto ceremonial parece una colorida y dramática combinación/oposición de una retícula arquitectónica y un corredor de más de diez senderos. De hecho, es uno de los puntos hacia donde se viaja más y que más se recorre en el mapa —siendo Cuauhtinchan el otro sitio—. Sus edificios ceremoniales se encuentran arreglados como conjuntos compactos de barras paralelas, múltiples rectángulos, paredes y ángulos agudos, dando la impresión de cajas dentro de cajas y espacios *bloqueados* designados para comunicar control y contención. A pesar de que hay otros impresionantes edificios rituales en el mapa, Cholula se pinta como un paisaje aparte —como un territorio social de diferente orden y naturaleza—. El recinto ceremonial de la ciudad parece haber sido pintado como una serie de repeticiones del generalizado quincunce sagrado mesoamericano. En el centro hay cuatro edificios ceremoniales principales, cada uno con cuatro columnas rojas y blancas, organizadas alrededor de un amplio patio central. Sobre esta sección central está el Lugar de la Casa Turquesa, el cual se representa como cuatro espacios exteriores que rodean un templo central que consiste en cuatro robustas columnas marcando un área interior. Su diseño casi da al espectador la imagen de un juego de pelota. Dentro de esta estructura vemos cuatro figuras humanas, todas orientadas hacia el centro de la estructura misma. Sobre el patio central, de hecho sobre todos los edificios, surge un templo piramidal *talud-tablero* con cuatro niveles, once escalones y una puerta roja y negra que conduce al santuario interior. En la parte superior hay cuatro almenas. Es claro que era un destino principal para los chichimecas. En general, estas estructuras centrales, con su combinación de repetición rectangular, líneas paralelas y múltiples espacios interiores, comunican el poder del control tan característico del lugar central.

Opuesto a este orden espacial hay senderos que se tejen en, alrededor y fuera de la ciudad, designándola como un umbral cultural, ya como el centro, ya como el margen del espacio y la acción. Doce senderos entran o bien salen de la sección de Cholula en el mapa, enlazando la ciudad ceremonial con la mayo-

ría de los otros espacios y acciones de manera directa o indirecta. Esta combinación de retículo y flujo da a esta sección del mapa lo que llamamos un ambiente de combustión: es un lugar cambiante y de generación de energía constante o nueva que se mueve hacia, *a través* y desde la ciudad. Pero el diálogo entre orden y circulación lleva a inclinarse por la fluidez, como se simboliza en la escena central, donde vemos un dramático sacrificio en movimiento. En medio de esta escena apreciamos a dos chichimecas involucrados en el sacrificio —no de humanos, sino de una mariposa, una serpiente, un chapulín y un águila—. Dos aspectos de esta escena de sacrificio merecen ser enfatizadas. Primero, aunque ésta no es la primera escena de sacrificio en la línea de la historia, es el primero que toma lugar completamente dentro de un recinto ceremonial urbano. Este punto de partida de sacrificar en espacios abiertos representa una diferencia significativa en el sentido y el prestigio del sacrificio. Los pintores de este documento parecen decir: "Éste es el sacrificio que llevamos a cabo en Cholula". Segundo, el sacrificio de animales e insectos, a diferencia del sacrificio de humanos representado en el camino a Cholula, refuerza el mensaje de que los sacrificios de Cholula son diferentes y más poderosos. También puede ser el caso de que esta escena de sacrificio esté asociada con la tradición de Topiltzin Quetzalcóatl en Tollan. En el *Códice Florentino* de Sahagún (*CF*, X: 169) leemos que los toltecas "le rezaban a uno de nombre Quetzalcóatl[…] A aquel a quien el sacerdote de Quetzalcóatl les requería, lo hacían bien[…] porque él les decía[…] 'Sólo hay un dios; llamado Quetzalcóatl. No requiere nada, deben ofrecerle, deben sacrificar ante él sólo serpientes, sólo mariposas'". La presencia de Quetzalcóatl y su asociación con Cholula podría estar codificada, de hecho, por los autores del mapa en el histórico episodio inicial, cuando los dos sacerdotes toltecas dejan la ciudad y viajan a Chicomóztoc para llamar a los chichimecas. El "código" de Quetzalcóatl aparece en los nombres de los dos emisarios: Quetzaltehuéyac e Icxicóatl. Uno es "Labios de quetzal" y el otro es "Pie de serpiente", pero cuando combinamos los dos, obtenemos una forma de Quetzal-cóatl. Es posible que Serpiente Emplumada inspire la acción fundamental en la parte izquierda del mapa. O, quizá, con la evidencia de actividad relacionada con Tezcatlipoca a lo largo del camino entre Chicomóztoc y Cholula, la parte izquierda del *MC2* puede también reflejar la dualidad mesoamericana entre Serpiente Emplumada y el Señor del Espejo Humeante conforme los chichimecas son transformados en su jornada sagrada.

Esta escena de sacrificio puede darnos una idea de la presión bajo la cual se encontraban los pintores en 1542, cuando pintaron esta escena para representarse a ellos mismos habiendo evolucionado de sacrificar humanos en dirección del culto de sacrificio de Quetzalcóatl en Cholula. Cuando comparamos la forma en que los chichimecas pasaron a través de Cholula y fueron por su camino en el *MC2* y en el documento hermano, la *Historia tolteca-chichimeca,* encontramos una

versión muy diferente de la violencia ritual. En este último leemos que los *tolteca-chichimecas* trajeron a los chichimecas desde Chicomóztoc para entablar una guerra y sacrificar a sus enemigos vencidos. Se nos cuenta sobre feroces batallas y sobre el traslado de enemigos a Cholula, donde los chichimecas y los toltecas los sacrificaban "por flechamiento" en una gran ceremonia pública. Como recompensa por su participación, los anfitriones ordenaban a los chichimecas "vé, camina, da el encuentro a la llanura, a la tierra divina, merece tu pueblo" (*Historia tolteca-chichimeca* 1976: §273). Estos sacrificios de flechas y el regalo de nuevas tierras para los visitantes era un acto de jerarquía y de redistribución hecho por los gobernantes de la ciudad. Sin embargo, los *tlacuiloque* en el *MC2* hacen esfuerzos para matizar esta historia. Aunque no tienen problema en mostrar otros sacrificios humanos anteriores a la escena de Cholula, ellos, efectivamente, eligen evitar cualquier revelación de la posible belicosidad de sus ancestros (seguro, quizá, para la imagen del arco, la flecha y el escudo de abejas enfrente del Templo turquesa) y se representan sacrificando animales e insectos. Figuran su rito de paso a través de Cholula y la adquisición del acceso legítimo a Cuauhtinchan como una ceremonia sin sangre en su camino hacia las tierras divinas.

De una manera compleja, esta aventura nos lleva de nuevo a mi glosa de Ricœur. El sacrificio regresa, devuelve el poder a la comunidad, a la ciudad. Sólo en este ejemplo, los sacrificios que son camuflados y revelados en el *Mapa de Cuauhtinchan Núm. 2* rejuvenecen tanto a la ciudad de Cholula como a la *tierra divina* como una comunidad "pronto a ser fundada" a la derecha del mapa.

Bibliografía

Carrasco, Davíd
1988 "Myth, Cosmic Terror and the Templo Mayor", en Johanna Broda, Davíd Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, pp. 124-162.
1999 *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press.

Carrasco, Davíd (ed.)
1991 *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot, University Press of Colorado.

Carrasco, Davíd y Scott Sessions
1998 *Daily Life of the Aztecs: People of the Sun and Earth*, Westport, Greenwood Press.

Carrasco, Davíd y Scott Sessions (eds.)
2007 *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Clendinnen, Inga
1991 *Aztecs: An Interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press.

Díaz del Castillo, Bernal
2008 *The History of the Conquest of New Spain*, Davíd Carrasco (ed.), Albuquerque, University of New Mexico Press.

Durán, fray Diego
1971 *Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar*, Fernando Horcasitas y Doris Heyden (eds. y trad.), Norman, University of Oklahoma Press.

Geertz, Clifford
1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.

Historia tolteca-chichimeca
1976 Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García (eds. y trads.), México, sep-cisinah.

López Luján, Leonardo
2005 *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*, ed. rev., Albuquerque, University of New Mexico Press.

Ricœur, Paul
1998 *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Nueva York, Columbia University Press.

Sahagún, fray Bernardino de
1950-1982 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 vols., Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (eds. y trads.), Santa Fe, School of American Research/The University of Utah.

Shils, Edward
1975 *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago, University of Chicago Press.

Sullivan, Lawrence E.
1988 *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, Nueva York, Macmillan.

Tambiah, Stanley J.
1977 "The Galactic Polity: The Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia", en S. A. Freed (ed.), *Anthropology and the Climate of Opinion*, Nueva York, New York Academy of Sciences (Annals, vol. 293) pp. 69-97.
1985 "The Galactic Polity in Southeast Asia", en Stanley J. Tambiah (ed.), *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 252-286.

Wheatley, Paul
1969 *City as Symbol, An Inaugural Lecture Delivered at University College, London, 20 de noviembre de 1967*, Londres, H. K. Lewis.

1971 *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, Aldine.

1983 *Nāgara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions*, Chicago, University of Chicago-Department of Geography (Research Paper, núms. 207-208).

Los pueblos indígenas del México actual: La perspectiva de la antropología

La polisemia del sacrificio tlapaneco

Danièle Dehouve

Los sacrificios practicados hoy día por los indígenas mexicanos de habla tlapaneca ofrecen datos que permiten plantear la cuestión de la polisemia del acto y de la víctima sacrificial, es decir, el hecho de que conllevan varios significados simultáneos.

El grupo lingüístico tlapaneco ocupa la parte oriental del estado de Guerrero y se reparte principalmente entre cuatro municipios. Los datos aquí presentados fueron recogidos en el municipio de Acatepec, que consta de 30 000 habitantes y unas 50 comunidades. Los tlapanecos se distinguen por la práctica de numerosos sacrificios animales, realizados a lo largo del año.

Dichos sacrificios tienen lugar en el marco de un tipo específico de ceremonia a la cual he dado el nombre de "depósito ritual" (Dehouve 2007). Consiste en depositar en el suelo conjuntos de objetos vegetales en números contados, siguiendo configuraciones orientadas en el plano horizontal y en niveles verticales sobrepuestos (figura 1). El último nivel es el del sacrificio animal, o recibe restos de animales sacrificados. De esta manera, la morfología del depósito ritual tlapa-



Figura 1. Un depósito ritual a San Marcos, potencia del cerro y de la lluvia (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

neco es semejante a la de los depósitos rituales encontrados por los arqueólogos en el Templo Mayor, y generalmente nombrados "ofrendas". Éstas han sido definidas por Leonardo López Luján (1993) como el depósito de conjuntos de objetos diversos, verticalmente colocados en el suelo en niveles sobrepuestos; en cada nivel los objetos se ordenan en el espacio según ejes imaginarios, y se agrupan en conjuntos de elementos contados. La superficie del depósito está protegida por piedras y coronada por un sahumador, en el cual se quemó incienso de copal.

El sacrificio realizado por los tlapanecos en el último nivel de sus depósitos rituales corresponde a la definición clásica del sacrificio según Hubert y Mauss: "el sacrificio es un acto religioso que, por medio de la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo realiza o de ciertos objetos que le interesan" (Hubert y Mauss 1968: 205). Como lo ha subrayado el antropólogo Alain Testart (1993: 27), según esta definición, el sacrificio descansa en una trilogía: *1)* El hombre o el grupo de hombres que ofrece el sacrificio y recibe el nombre de "sacrificante"; representa a la persona moral que ve modificarse su estado por la realización del acto sacrificial; *2)* la víctima sacrificial consagrada y destruida; *3)* una o varias deidades a las cuales se ofrece el sacrificio. Además, el sacrificio no se realiza en cualquier lugar ni en cualquier momento, sino en un espacio y un tiempo sagrados. De esta manera, el sacrificio se distingue del asesinato porque la violencia y la destrucción de una vida están enmarcadas en un ritual específico.

Si falta uno de estos elementos, no se puede hablar de sacrificio. Así, por ejemplo, según Testart (1993: 28), un cazador que corta un pedazo de su presa para ofrecerlo a una entidad sobrenatural hace una ofrenda, pero no un sacrificio, pues el animal no ha sido destruido en el curso del ritual, sino en una cacería previa. Otro ejemplo: un toro muerto al final de una corrida no es un sacrificio porque, como no se ofrece a ninguna deidad, falta el último elemento de la trilogía sacrificial.

Así definido, el sacrificio es una categoría de análisis menos amplia que la de "muerte ritual" *(ritual murder* o *ritual killing*). Se refiere a una clase de fenómenos pertenecientes a una familia más extendida que abarca todas las muertes violentas realizadas en un contexto ritual. Valerio Valeri (1994: 130) propone al respecto la noción de *spectrum of sacrifice,* para incluir varias prácticas, desde la cacería, la cacería de cabezas humanas, hasta el sacrificio propiamente dicho. Cabe aclarar que en las comunidades indígenas actuales existen varios contextos rituales en los cuales se matan animales; en particular, entre los tlapanecos, cualquier fiesta comunal o de mayordomía es la ocasión de preparar una comida colectiva con base en el cuerpo de un animal (chivo o buey). El animal matado para el efecto es víctima de una muerte ritual, pero no de un sacrificio, según la definición de Hubert y Mauss, ya que no se ofrece a una deidad.

La definición estricta proporcionada por Hubert y Mauss hace más de un siglo sigue siendo útil para el análisis, con la condición de que no lleve a descartar de modo dogmático todas las muertes rituales que no le corresponden. En otros términos, el sacrificio según Hubert y Mauss debe considerarse como una clase especial de muerte ritual, la cual pertenece al *spectrum of sacrifice* en su conjunto. Sin embargo, en esta contribución dejo de lado todas las muertes rituales realizadas por los tlapanecos que no sean sacrificios en el sentido estricto de la palabra, no por dogmatismo, sino para concentrarme en el sacrificio realizado en el contexto del depósito ritual.

El depósito ritual tlapaneco

Entre los tlapanecos, cada depósito ritual tiene su destinatario principal: el Fuego (*mbatson*), la Tierra (*kumba*), el dios del Cerro y de la Lluvia (*ajku*) —equivalente al Tláloc de los mexicas—, el Manantial o Río (*ajkuaya*) —equivalente a la Chalchihuitlicue de los mexicas—, sin olvidar a los difuntos. Estos destinatarios del depósito y del sacrificio que lo acompaña reciben a menudo, por parte de los antropólogos, el nombre de "deidad". Pienso que es preferible utilizar "potencia" o "ser potente", que abarca a la vez las potencias naturales y los difuntos.

Los depósitos se realizan en muchos lugares del territorio comunal, sea en el centro del pueblo, sea en su periferia, en el camposanto, en los cerros, las cuevas, los ríos y los manantiales. No existe ninguna ceremonia sin depósito ritual; por lo tanto, los depósitos se realizan a lo largo del año y acompañan el calendario ceremonial.

En el municipio considerado, los encargados de realizar los depósitos son las autoridades municipales. La costumbre permanece muy viva en el nivel subalterno de los municipios, es decir, en las agencias municipales llamadas "comisarías" del estado de Guerrero. El comisario, su suplente, sus regidores y sus policías son designados por un año entre los vecinos de cada comunidad, y encargados —entre otras tareas— de vigilar el funcionamiento ritual del grupo social. Para el efecto, son ayudados por un sacerdote tlapaneco, llamado *xiña* ("abuelo"), quien acostumbra permanecer en su cargo de manera vitalicia.

El análisis de los depósitos rituales tlapanecos ha sido detallado en otra obra (Dehouve 2007). Su elaboración se basó en la observación de varias decenas de depósitos, así como en la transcripción y la traducción de los rezos en tlapaneco que los acompañan. Para mayores detalles se remite al lector a ese libro.

El depósito ritual tiene por finalidad "pedir el año", es decir, la lluvia, el buen temporal, la salud, la fuerza, el poder político, etc. Consta de varios niveles sobrepuestos. El primero, en la base, está conformado por unas hojas grandes de palma o de helecho en número contado y representa la base o el "petate" sobre



Figura 2. Primer nivel: la base de palmillas y los manojos de hojuelas (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

el cual se construye el depósito (figura 2). Luego siguen varios objetos vegetales, todos en número contado: manojos de palmillas, collares de flores, rollos y cadenas de hojas y mechas de hilos de algodón (figuras 3 y 4). Como ha sido detallado en el libro mencionado, todos estos objetos conforman el asiento de la potencia invocada y su imagen. La invitación termina con la presentación de los dones: un collar de flores para adornar el cuello de la potencia, unas velas que representan un regalo de luz, un animal sacrificado que encarna la comida y la bebida ofrecida al invitado divino. En suma, el depósito ritual es la representación figurativa de la invitación del ser potente invocado, el cual, como se ha dicho, puede ser el Fuego, la Tierra, el Manantial, el Cerro, los difuntos, etc. La estructura de la invitación es la misma en cualquier ocasión ritual; sin embargo, los animales sacrificados varían según el tipo de depósito y de destinatario.

El sacrificio de los animales de granja

Los animales sacrificados con mayor frecuencia son de granja: pollos y gallinas (y su sustituto, el huevo), chivos, borregos y, más escasamente, vacas y cerdos. La sangre, al ser regada sobre el depósito, representa la bebida; el cuerpo, al ser enterrado a poca distancia en una fosa, figura la comida regalada a la potencia. El don de este tipo de animales cuadra muy bien con la representación de una



Figura 3. Segundo nivel: los hilos de algodón (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.



Figura 4. Tercer nivel: cadenas y algodón en greña (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.



Figura 5. Cuarto nivel: Sacrificio de una gallina (municipio de Acatepec, Guerrero) Fotografía de Danièle Dehouve.

invitación terminada por un banquete. Sin embargo, aunque parezca un acto de fácil entendimiento, el don de comida está cargado de varios significados simultáneos que es preciso descifrar (figura 5).

Los invitados solidarios

En primer lugar, cabe resaltar que cada sacrificio tiene un destinatario principal, quien es la potencia invocada y representada en el depósito —Fuego, Cerro o Manantial, por ejemplo—. Sin embargo, esta potencia nunca se queda sola para consumir la comida ofrecida, sino que poco a poco todas las demás potencias se reúnen con ella. Al final, cuando el animal es degollado, todas las potencias reconocidas por los tlapanecos están reunidas.

Si tomamos el ejemplo del depósito ritual al Cerro, asistimos a la confección del depósito vegetal, terminado por el don de collares de flores que adornan las piedras que representan el ídolo y el propio depósito vegetal. A partir de ahí, empiezan a llegar, uno por uno, los demás invitados. Primero llega el Fuego, "sentado en las velas" prendidas por el "rezandero". De esta manera, encender una vela no significa únicamente hacer un don de luz a la potencia invitada; tiene como sentido adicional el figurar la llegada del potente ser Fuego. Por eso es que,

después de prender las velas e invocar al Fuego, el rezandero nombra a todas las potencias ígneas, es decir, el Sol y los cristos "solares" de la Pasión.

Ya que se han hecho presentes el Fuego y las demás potencias ígneas, el rezandero nombra a la Madre Tierra. Ella se materializa en el momento exacto en que el rezandero degüella al animal. La sangre se reparte entre el destinatario principal de la ofrenda, materializado en el depósito vegetal, y la Tierra, quien bebe el líquido vital en dos pocitos confeccionados en el suelo. Luego, el cuerpo del animal muerto se entierra en una fosa cercana cubierta de piedras; se dice que la Tierra, que reside ahí, es la que come el cuerpo.

De esta manera, aunque el sacrificio tenga un destinatario principal, es recibido por todas las potencias del universo, reunidas en la mesa del banquete. Este hecho es de importancia, ya que el don así realizado desencadenará supuestamente, un contra-don de parte de todos los elementos naturales reunidos, lo cual reforzará la eficacia del ritual.

El don y el contra-don

El don de un ser de cierto género tiene como contrapartida el contra-don de seres del mismo género. Como lo dice muy claramente el rezandero en la plegaria que acompaña el sacrificio, el pollo muerto es "lo que pide": muchos pollos vivos en los corrales de los hombres. Como, además, el pollo es el paradigma de todos los animales de granja de mayor precio (chivos, borregos y vacas), matar un pollo equivale a pedir, y obtener en el mismo acto, muchos animales domésticos.

El simbolismo de la víctima

El animal sacrificado no representa únicamente el plato fuerte de la invitación, sino que es un ser simbólico cuyos atributos deben estar en completa armonía con la naturaleza del destinatario de la ofrenda y de los bienes que se le piden. Por lo tanto, todas sus características tienen importancia y conllevan un significado preciso.

En primer lugar, y como lo hemos visto, importa la especie del animal. El pollo es una ofrenda muy apreciada porque representa todos los animales consumidos por el hombre, pedidos en contra-don. De modo general el sacrificio de los otros animales de granja tiene como significado pedir, en contrapartida, muchos animales de granja.

También importa la edad del animal sacrificado. Éste debe tener menos de un año, ya que representa la juventud, la fertilidad y la reproducción de todos los

animales domésticos; además, el ciclo de la vegetación y de las lluvias es anual y el sacrificio animal es el don que supuestamente debe servir para todo el año vegetativo.

No hay que echar de menos el color del animal. La Tierra no es de un solo color y, como ella, el animal tiene que ser de varios colores a la vez. Además, los colores contribuyen a representar simbólicamente los deseos del hombre: así, por ejemplo, un pollo rojo y blanco, representa, como lo aclara el rezandero en su plegaria, el maíz de color rojo y blanco.

Se puede concluir que en el animal sacrificado todo "habla" —su especie, su edad, su color— y habla del hombre, de la potencia y de las necesidades humanas.

La función de mediación

Además, el pollo sacrificado sirve como mediador o mensajero entre los hombres y el más allá: recibe sobre su cuello un polvo metálico, llamado por el rezandero "oro" o "dinero", cuyo significado principal es representar el tributo pagado por el pueblo a las potencias naturales. Se piensa que al morir, el animal lleva el polvo a sus destinatarios.

La agonía

Los animales y los hombres tienen en común contar con sangre (*ediú*), corazón (*ajkiú*) y aliento (*xú*). La finalidad del sacrificio es que los hombres tengan fuertes (o calientes) su sangre, su corazón y su aliento, un tríptico metafórico que figura la fuerza de las autoridades y, por consiguiente, de todos los habitantes de la comunidad. Por eso es que se observa cuidadosamente la fuerza de la sangre, del corazón y del aliento del animal sacrificado.

La fuerza de la sangre se nota en el derramamiento de mucho líquido vital. De un animal que pierde mucha sangre, los observadores del sacrificio dirán que tiene (y otorga) mucha fuerza. La potencia del corazón y del aliento se conjeturan en la duración de la agonía. De un animal que muere lentamente, se dice que "tiene el corazón fuerte" para resistir. También se dice que es fuerte su aliento, pues éste es el que impide que se riegue la sangre, porque el animal respira para no dejar que salga su sangre. Por lo tanto, una agonía prolongada otorga corazón y aliento vigorosos a los hombres.

Sin embargo, existe un elemento de incertidumbre en la manera en que va a morir el animal. Cierto es que un animal fuerte riega mucha sangre y muere lentamente, pero un animal más debil tiene poca sangre y muere rápidamente: tal

incertidumbre da paso a la función adivinatoria del sacrificio. Nada está escrito y, en el tipo de agonía del animal, los asistentes leerán las señas del porvenir de los sacrificantes.

Los múltiples significados de la víctima animal del primer tipo —el animal de granja— son los siguientes: el animal es vector de intercambio, de simbolismo y de mediación; su agonía es fuente de fuerza y de adivinación del futuro.

El sacrificio de los animales potentes

En ciertas ocasiones, los animales sacrificados son animales domésticos asimilados a depredadores: gatos y perros. Así, una vez al año, al recibir su cargo, el comisario municipal y su equipo sacrifican un gato, encima de un depósito ritual vegetal. Los sacrificantes, es decir, los que intentan beneficiarse de este acto, son el edil y sus ayudantes, y uno de ellos se encarga de buscar y proporcionar el animal.

El sacrificio se basa en la identificación del comisario con el gato. En efecto, es realizado en la casa comunal llamada "comisaría". El animal degollado, con el cuello cubierto de un collar honorífico, es enterrado sentado, encima del depósito vegetal colocado en una tumba excavada debajo del asiento del comisario. Así, su postura reproduce la del comisario, haciendo frente a la puerta, en majestad, mirando a los que penetran en el edificio. Al terminar el sacrificio, el sacerdote cierra la tumba y enciende unas velas en su superficie. Durante el año que sigue, el comisario y el gato permanecen en contacto estrecho, el primero con los pies sobre la tumba.

El gato

El sacrificio del gato ostenta todas las características propias de los sacrificios de los animales de granja al ser vector de intercambio, de simbolismo y de mediación (figura 6). En efecto, en primer lugar, encarna un don llamando un contradon; ofrecido a la Tierra, el gato proporciona su sangre y su cuerpo, los cuales representan la comida y la bebida regaladas, en espera de que la potencia telúrica cuide la casa comunal e impida que se produzcan terremotos y huracanes destructores. Además, el gato es un ser simbólico, plagado de significados. Importa su especie: el gato es un animal doméstico asimilado al jaguar (como lo precisa el rezandero en su plegaria), depredador potente que "espanta con las uñas", como lo aclaran los actores rituales. Su potencia y su capacidad de infundir temor son los atributos anhelados por el comisario y sus ayudantes al hacer el sacrificio. También



Figura 6. El sacrificio del gato (municipio de Acatepec, Guerrero). Fotografía de Danièle Dehouve.

importa su edad: el gato ha de tener menos de un año, porque cuando se realiza su sacrificio, el comisario está iniciando sus funciones y, por lo tanto, su poder es joven. Además, como los cargos políticos tienen una rotación anual, el animal otorgará su fuerza durante el año por venir. Es importante el sexo del animal, que debe ser macho para identificarse con el comisario. Y, finalmente, hay que tener cuidado con su color, pues, destinado a la Tierra, debe ostentar, como ella, un pelo de varios colores mezclados. Además, el gato cumple con una función de mediación, ya que, al igual que el pollo, recibe sobre su herida el polvo brillante que asemeja el dinero pagado a las potencias por el equipo municipal.

Su agonía es fuente de potencia; como en el caso de los animales de granja, la sangre, el corazón y el aliento del gato revelan su fuerza en el momento de la muerte. Más resistente que un pollo o un chivo, el gato tuerce su cuerpo, se defiende y resiste a la muerte durante largos minutos, otorgando potencia al edil. También por esta razón, su agonía es susceptible de proporcionar las señas que permiten descifrar el porvenir del comisario y de sus ayudantes. Así, en una ocasión, al ser degollado, un gato mordió profundamente la mano del policía que lo agarraba. Unos meses más tarde, el comisario se peleó con el comandante de los policías, quien acabó renunciando a su cargo. Los hombres comentaron que la seña había aparecido durante el sacrificio, cuando el gato (representante del comisario) había mordido al policía (representante del comandante).

Pero, además de estas funciones presentes en cualquier sacrificio animal, el gato cumple con una función inédita: al morir, se vuelve una "potencia", al igual que el Fuego, el Cerro o la Tierra, potencia de la cual el sacrificante desea conseguir la fuerza. El gato, transformado en jaguar potente, se yergue como la imagen de un dios capaz de proteger al grupo en el poder. Se dice que el hombre que entra con malas intenciones, queriendo pelear con el comisario, caerá en estado de confusión mental y olvidará sus propósitos. Además, las propiedades del gato se transmiten al comisario, al cual otorga el valor de hacer justicia, es decir, de cumplir con el papel de juez para los delitos menores que le da la Constitución, y mandar a la cárcel a sus conciudadanos delincuentes. Cabe recordar que entre los mexicas los jueces del rey o *tlahtoani* se llamaban sus *tecuani*, "comedores de hombres" o "jaguares".

El perro

Si el gato es la potencia asociada al cargo de comisario, el perro es la asociada a la policía comunal, integrada por el comandante y sus policías. Este grupo de cargueros tiene la misma rotación anual que el equipo municipal y, poco después del sacrificio del gato realizado en provecho del comisario, el perro es inmolado en nombre del comandante. Esta vez, el sacrificio se realiza en una tumba excavada en el umbral de la puerta de la comisaría. El cuerpo del perro se coloca sentado sobre el depósito vegetal, mirando hacia afuera, con el collar en el cuello y el hocico cuidadosamente abierto para espantar a quienes entren en el edificio. Al terminar, se cierra la tumba y se prenden unas velas encima de ella.

El perro cumple con todas las funciones acostumbradas de un animal sacrificado: es un don dirigido a la Tierra, que bebe su sangre y come su cuerpo; es un ser simbólico cuyas características son significativas —especie, edad, sexo y color—; cumple con una función de mediación al llevar en su herida el polvo metálico pagado en tributo a las potencias. Su muerte es fuente de fuerza, proporcional a la cantidad de sangre derramada y a la duración de la agonía. Pero, además, y al igual que el gato, el perro mismo se vuelve potencia. Escondido debajo del umbral de la puerta, sirve de protector secreto a los residentes del edificio comunal, pues cualquier persona que entre tiene que pasar sobre su tumba sin saber que está ahí. Tiene características propias de su especie: según se dice, el perro "no le tiene miedo a nadie", como lo comprueba su valor para correr y ladrar detrás de los hombres sin temor a las piedras que le tiran. Estas propiedades pasarán al grupo de los policías que necesitarán valor para correr detrás de los delincuentes y encerrarlos en la cárcel, sin sentir miedo. De este modo, la unión entre el policía-perro y el comisario-jaguar es necesaria para que reine el orden en el pueblo.

Los múltiples significados de la víctima animal del segundo tipo —el animal potente— se pueden resumir del modo siguiente: el animal es vector de intercambio, de simbolismo y de mediación; su agonía es fuente de fuerza y de adivinación del futuro; pero, además, él mismo se vuelve un ser potente cuyas propiedades son anheladas por los sacrificantes. No por eso deja de ser un don a la potencia Tierra, de manera que se convierte, simultáneamente, en comida y en potencia.

El sacrificio de los animales no comestibles

Aparte de los animales de granja y de los animales potentes, existe un tercer tipo de sacrificado: el animal no comestible. El depósito ritual en el cual se realiza su sacrificio tiene la misma morfología aparente que los demás —consta de varios

niveles sobrepuestos hechos de objetos vegetales coronados por el sacrificio— y el mismo significado —representa la invitación de una potencia.

Sin embargo, en este caso, la potencia invocada es temible; se trata del "hombre malo", el que encarna las malas relaciones sociales, el coraje y la envidia, es el ser que, "sentado en el sombrero y la ropa de los hombres", provoca los pleitos. Es necesario deshacerse de él. Por lo tanto, después de realizar el depósito de los objetos vegetales, el sacerdote sacrifica una víctima no comestible por el hombre, la lagartija; los vegetales y el animal son envueltos dentro de una bola, bien encerrada con un lazo. El cuchillo que ha servido para el degollamiento, así como todos los desechos rituales que han estado en contacto con el depósito, se encierran cuidadosamente en la bola, ya que se consideran contaminados por el mal. Luego, el sacerdote pasa la bola sobre la nuca de los cargueros municipales y sopla para "limpiarlos" de los malos sentimientos. Cuando está terminado, se tira la bola en un lugar desértico del monte alejado del pueblo. En lugar de lagartija, ciertos pueblos utilizan una tarántula y un alacrán. Si no ha sido posible capturar tales animales, su sustituto sacrificial puede ser el fruto picante del pino.

En este marco ceremonial muy especial, ¿cuáles son las características de la víctima sacrificial? Como cualquier sacrificado, representa un don; sin embargo, es ofrecida a cambio de un contra-don de una naturaleza particular. En efecto, se pide que el destinatario de la invitación acepte alejarse del mundo de los hombres, es decir, que rompa las relaciones con ellos. El animal posee características simbólicas propias, pues pertenece a una especie no comestible, asquerosa y, en ciertos casos, picante. Todo el sentido simbólico de este tipo de víctima descansa en su especie: su edad, su sexo y la duración de su agonía no intervienen.

Como el gato y el perro, se puede considerar que la lagartija y la tarántula, además de sus propiedades como vectores de intercambio y seres simbólicos, se convierten en potencias invocadas en el depósito ritual. Nada más que en este caso el ser potente encarnado en el animal sacrificado es malo: la finalidad de su sacrificio no es la identificación con él, sino su expulsión del grupo social.

Los significados de la víctima animal del tercer tipo —el animal no comestible— se pueden resumir del modo siguiente: el animal es vector de intercambio y de simbolismo; se vuelve un ser potente y su expulsión del grupo es puesta en escena.

Con este tercer tipo de sacrificado concluye la descripción de los sacrificios animales tlapanecos. La reflexión sobre estos datos permite ofrecer algunas propuestas más generales de análisis de los principios implementados en estos sacrificios.

Los sacrificios de apropiación y de separación

Las muertes animales presentadas pertenecen a dos tipos distintos de sacrificio. El primero puede recibir el nombre de sacrificio de apropiación, ya que responde a la búsqueda de cercanía y de identificación entre el hombre y el ser potente destinatario del ritual. Concierne a los sacrificios de animales de granja y de animales potentes. En efecto, las potencias naturales como el Fuego, el Cerro, la Tierra y el Manantial poseen, cada una en su campo de acción, una fuerza considerable de la cual quiere apoderarse el hombre para conseguir lluvias, buenas cosechas y salud. Tal es la razón del don de la sangre y de la carne de los animales de granja. Por su parte, el gato y el perro están asimilados a depredadores temibles, cuyas propiedades son anheladas por los representantes municipales y explican su sacrificio.

El segundo tipo puede recibir el nombre de sacrificio de separación, ya que su finalidad es separarse de la potencia invocada. Concierne a los animales no comestibles, tales como la lagartija y la tarántula. En este caso, los malos sentimientos de los hombres se encarnan en un ser malévolo, destinatario del sacrificio del animal asqueroso; dicha representación figurativa permite teatralizar su expulsión del grupo social.

Estas dos categorías ya habían sido definidas por Hubert y Mauss (1968: 255 y *ss*) con el nombre de "sacrificios de sacralización y de expiación". Partiendo de la definición del sacrificio como un acto religioso basado en la consagración de una víctima ofrecida por el sacrificante, Hubert y Mauss buscan cómo varía el esquema según la finalidad del ritual. En el marco de la primera categoría, la función del sacrificio es "aumentar la religiosidad del sacrificante" (Hubert y Mauss 1968: 157), para lo cual es necesario que se asocie a la víctima consagrada lo más estrechamente posible, lo que implica a menudo la comunión alimenticia, medio excelente de conseguir "la identificación entre el sacrificante, la víctima y el dios" (Hubert y Mauss 1968: 258, nota 318). De esta manera, el carácter deseado "va de la víctima hacia el sacrificante". La segunda categoría, al revés, tiene como propósito liberar al sacrificante de una mancilla. Ésta ha sido contratada al no respetar las prohibiciones religiosas o al tener contacto con las impurezas. En todo caso, para Hubert y Mauss, esta mancilla conlleva enfermedad, muerte y pecado, y es necesario expulsarla. Como la mancilla tiene un carácter sagrado, se puede decir que la propiedad transmitida por el sacrificio va, "no de la víctima hacia el sacrificante, sino del sacrificante hacia la víctima" (Hubert y Mauss 1968: 261). Esto se logra, como en el ritual del chivo expiatorio del Levítico, cargando el chivo con los pecados del pueblo y expulsándolo al desierto.

Reconocemos en la primera categoría de Hubert y Mauss (sacrificio de sacralización) lo que hemos llamado "sacrificio de apropiación", y en la segunda

(sacrificio de expiación) nuestro sacrificio de separación. Los sabios franceses se habían percatado, con razón, de los dos sentidos de circulación de las propiedades entre el sacrificante y la víctima: uno al permitir que adquiera el carácter deseado; el otro al eliminar el carácter no deseado. Sin embargo, y como consecuencia de su descubrimiento, Hubert y Mauss llegaron a argumentar la equivalencia entre lo sagrado y la mancilla, el *sacer* y la falta, propuesta que generó gran polémica en torno al significado del *sacer* latín y la concepción misma de lo sagrado. Nuestra posición es que no se necesita entablar una discusión sobre la naturaleza del carácter deseado o rechazado, pues basta con reconocer su doble sentido de circulación en el curso del sacrificio. Y para evitar malentendidos, parece más adecuado utilizar el término de sacrificio de separación, preferentemente, a los de expiación o purificación de Mauss.

Más que del *transfer* de los atributos sagrados del sacrificante a la víctima y viceversa, pensamos que es preferible hablar de las modalidades de identificación entre ambos. El primer tipo de sacrificio se basa en la identificación del hombre con la potencia a través de la víctima, con el propósito de apropiarse de un carácter deseado. El segundo se basa en la identificación del hombre con la potencia a través de la víctima, con el propósito de eliminar un carácter no deseado.

El funcionamiento de los códigos simbólicos

Las víctimas animales de los sacrificios tlapanecos están llenas de significados simbólicos, ya que, como dijimos, en ellos todo "habla" —su especie, su edad, su sexo, su color, etc.—. Cabe reflexionar sobre las reglas de funcionamiento de estos códigos.

El símbolo y la magia imitativa

El simbolismo ha sido el gran descubrimiento de la antropología en el siglo xx. Sin embargo, y para limitarnos a la escuela francesa, después de Marcel Mauss y en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, los símbolos han sido considerados como medios de comunicación y de clasificación, echando de menos su utilización en los rituales, y particularmente en los sacrificios. Por lo tanto, es interesante volver a las notas que —aunque breves— Mauss consagró a esta cuestión.

En un ritual de los aborígenes australianos aranta, o arunda, para conseguir el agua, los hombres se sangran para simbolizar la lluvia, mientras cantan "*Ngaï, ngaï, ngaï*…", según el antrópologo Von Strehlow (Mauss 1968: 294-295). Ninguno hubiera penetrado el sentido de esta onomatopeya, si los indígenas no

hubieran aclarado que reproduce el sonido de las gotas de agua al caer en una roca, así como el de las gotas de la tormenta mítica desencadenada por los ancestros. Así, dice Mauss, las aclaraciones de los actores rituales son las únicas capaces de otorgar su sentido al símbolo. Dicha anotación es de importancia en la medida en que el estructuralismo francés ha construido oposiciones simbólicas sin prestar atención a los significados atribuidos por los propios actores rituales.

Pero el símbolo no es únicamente un signo —código de comunicación—, sino un medio eficaz de acción ritual. Mauss había aclarado este punto en su ensayo sobre el sacrificio al notar que los caracteres de la víctima dependen de la naturaleza de la cosa deseada: por ejemplo, al querer agua, tal pueblo sacrificará vacas negras y no otro animal. "Se puede dar a este principio general una razón muy plausible. Ahí, como en el acto mágico con el cual estos rituales se confunden por ciertos lados, el rito actúa, a fin de cuentas, por él mismo. La fuerza liberada es eficaz. La víctima se amolda a la fórmula votiva, se incorpora en ella, la llena, la anima, la lleva a los dioses, se vuelve su espíritu, su vehículo" (Hubert y Mauss 1968: 273). Retomando aquí este punto de vista, el cual ha sido desarrollado de manera separada por varios otros autores, podemos decir que *el simbolismo de la víctima sacrificial funciona como un medio de "magia imitativa"*.

Tal es la razón de la importancia de la agonía del animal en el sacrificio tlapaneco. La expresión metafórica que designa en su lengua la "fuerza" —carácter deseado otorgado al sacrificante por medio del sacrificio— es "la sangre, el aliento, el corazón". Como lo hemos dicho, al ser degollado el animal, éste derrama una cantidad más o menos considerable de sangre, y manifiesta una resistencia más o menos larga a la muerte debido, según el pensamiento local, a la potencia de su aliento y de su corazón. En otros términos, la metáfora lingüística que designa "la fuerza" está literalmente puesta en acción en la muerte del animal. Sangre, aliento y corazón constituyen las fuentes inmediatas de la eficacia ritual que remiten a los procedimientos de la magia imitativa. Los sacrificantes obtienen la fuerza por el solo hecho de nombrar sus equivalentes metafóricos y ponerlos en escena por medio del degollamiento.

Los códigos de la identificación

Los códigos simbólicos se plasman en las dos categorías de sacrificio definidas anteriormente. Si se trata de un sacrificio de apropiación, el animal sirve como principal vector de la identificación con la potencia. Por lo tanto, todas sus propiedades simbólicas tendrán que reforzar dicho proceso de identificación.

Ser metafórico, el animal sacrificado debe representar tanto al sacrificante, como a la potencia invocada. De esta manera, podemos descifrar los significados

de los animales de granja —singularmente de los pollos—, a menudo sacrificados en los rituales de apropiación.

No es indiferente que el pollo sea un animal doméstico. Aun cuando fuera posible matar a un animal del monte, no sería deseable en este tipo de contexto. En efecto, el hombre busca la proximidad entre él y las potencias invocadas. El pollo representa un medio excelente de reunirlos, pues resulta de la acción conjunta de ellos; el hombre ha criado al pollo en su hogar, mientras la Tierra y el Cerro son los seres responsables de la crianza de todos los pollos existentes. Además, el hombre come pollo a lo largo del año, mientras las potencias comen pollo en los días de sacrificio. De esta manera, el sacrificio del pollo marca la proximidad y semejanza entre los seres humanos y divinos, al definir a los hombres y las potencias como productores y consumidores del mismo animal.

Por otra parte, los colores del pollo también pueden aparecer como medios simbólicos de identificación. Hemos mencionado el sacrificio de un pollo de dos colores, rojo y blanco, cuyo significado se colige de la plegaria que lo acompaña. Por una parte, el pollo ostenta los colores mezclados de la tierra, es decir, se parece a ella. Por otra parte, ostenta los colores del maíz —alimento deseado y pedido por el hombre—. Así, la significación simbólica de estos colores es crear un vínculo entre el hombre y la potencia, es una metáfora de identificación.

Se pudieran dar muchos ejemplos más, pero lo importante es sacar las consecuencias de este caso para aclarar el funcionamiento de los códigos simbólicos. No se trata de utilizar las equivalencias simbólicas a la manera de ecuaciones: Rojo y blanco = Tierra, Rojo y blanco = Maíz, Tierra = Maíz.

La finalidad del simbolismo de los colores no es trazar una equivalencia general entre la tierra y el maíz, sino tender un puente entre la potencia Tierra, por un lado, y el hombre representado por su cultivo y alimento, por el otro.

Además, en función de la eficacia ritual inmediata y "mágica" del símbolo que hemos mencionado antes, el color de la víctima sacrificial es supuestamente capaz de inducir a la Tierra a favorecer el crecimiento del maíz en las milpas de los hombres.

Los códigos de la separación

Al tratarse de un sacrificio de separación, el animal sirve también como principal vector de la identificación con la potencia. En este caso, la identificación preexiste al ritual, ya que la potencia mala es, literalmente, conformada por los malos sentimientos humanos, es un concentrado de coraje y de envidia. Por lo tanto, la finalidad del ritual no es reforzar la identificación entre el hombre y el ser malévolo, la cual está dada desde el inicio, sino promover su separación. En este contexto, ofrecer

un pollo sería peligroso, ya que trazaría un vínculo entre el hombre y la potencia por medio de su comida común, lo que no ocurre al escoger un animal no comestible que demuestra la diferencia de naturaleza entre el hombre y el ser de maldad.

La polisemia

Después de haber sacado a la luz algunos principios de funcionamiento de los códigos simbólicos en la víctima sacrificial, se vuelve posible abordar el punto más difícil de entender: su polisemia, es decir, el hecho de que conlleva varios significados simultáneos.

El diccionario define la polisemia como el "carácter de un signo que posee varios contenidos". Todos los componentes del sacrificio responden a esta definición.

En primer lugar, el mismo acto sacrificial puede recibir sentidos distintos. En el municipio tlapaneco estudiado no existe más que un modelo de depósito ritual coronado por el animal sacrificado; sin embargo, según su finalidad, puede servir de medio de apropiación o de separación.

La víctima sacrificial también produce varios significados. El ritual se basa en la creación de una identificación entre el hombre y la potencia invocada, lograda por medio de las características simbólicas del animal. Por lo tanto, todo en la víctima está dotado de significación: su especie, su edad, su sexo, su color, su agonía. Estas múltiples referencias metafóricas trazan vínculos entre el hombre y la potencia y responden a la definición de la polisemia, reuniendo muchos sentidos distintos en un solo animal.

De esta manera, la víctima representa, principalmente, al sacrificante y la potencia. Pero, si la víctima tiene las mismas características que la potencia, fácilmente puede llegar a encarnar a la potencia misma. Y es lo que pasa con el gato y el perro que representan, a la vez, un animal-don y un animal-potencia, una ofrenda a la potencia Tierra y una potencia en sí mismo.

Volviendo un siglo atrás, hemos visto que Mauss había descubierto el papel del simbolismo en el campo sacrificial. Sin embargo, no había percibido la existencia de la polisemia. Así, al tratar del sacrificio de construcción, Mauss nota la costumbre de enterrar en el nuevo edificio el cráneo de una víctima humana, un gallo o una cabeza de búho. Concluye: "el sacrificio tendrá por objeto crear el espíritu o la deidad cuidadora *o bien* será una ofrenda al genio del suelo que los trabajos de construcción van a molestar" (Hubert y Mauss 1968: 272, subrayado por nosotros). Con la coordinación *o bien*, Mauss muestra que no concibe que el sacrificio pueda ser las dos cosas a la vez: la creación de un deidad *y* la ofrenda a una deidad, como lo enseña el sacrificio tlapaneco.

El sacrificio animal y el sacrificio humano

Al cabo de esta reflexión sobre el sacrificio tlapaneco, cabe preguntarse, ¿en qué ayuda el estudio del sacrificio animal entre los indígenas actuales a entender el sacrificio humano prehispánico? En la base de esta investigación está la convicción de que los principios y estructuras que organizaron el sacrificio antes de la Conquista persisten en los actos sacrificiales contemporáneos, a pesar de que haya cambiado el tipo de víctima. Por lo tanto, los principios de la polisemia del sacrificio tlapaneco proporcionan pistas de reflexión para el pasado.

En primer lugar, pensamos que las crónicas españolas del siglo XVI ofrecen la prueba de la existencia precolombina de los dos tipos de sacrificio. El sacrificio de apropiación ocurría cada vez que el hombre quería conseguir algún don por parte de una potencia natural, en los rituales propiciatorios de la lluvia a Tláloc, por ejemplo. El sacrificio de separación, aunque de morfología muy semejante, se puede reconocer en los procedimientos de expulsión que lo acompañaban. Por ejemplo, el 15 de septiembre, el sacrificio de la diosa Atlatonan, que representaba a los leprosos, pertenecía sin duda a esta categoría: el cuerpo de la mujer que la encarnaba era echado en un pozo excavado en el templo para este efecto, y los sacrificadores tomaban mucho cuidado en tirar con él todas sus ropas, los platos en que había comido y las esteras en que había dormido (Durán 2002, II, cap. 14: 142-143).

Además, la atención aportada por los antiguos mexicanos a la profusión de sentidos simbólicos de la víctima lleva testimonio de su búsqueda de polisemia. La víctima era escogida según su edad y su sexo —un niño moría en los rituales a los tlaloque, una niña era echada en el remolino de Pantitlan, una manceba era sacrificada en la fiesta de Xilonen, una mujer de edad en las ceremonias dedicadas a Toci, etc.—. Los atavíos que cubrían a los sacrificados denotaban un simbolismo exuberante, en los colores y materiales utilizados. Finalmente, el tipo de muerte de la víctima dependía del ritual y de la potencia invocada, degollamiento para Tláloc, desollamiento para Xipe Tótec, etc. Al cabo, se puede conjeturar que todos estos códigos simbólicos tenían por finalidad crear una identificación entre los hombres y las potencias.

Bibliografía

Dehouve, Danièle
2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Guerrero/INAH/CEMCA.

Durán, fray Diego
2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
[1899] 1968 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en Marcel Mauss, *Œuvres*, t. 1, París, Minuit, pp. 193-307.

López Luján, Leonardo
1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, inah.

Mauss, Marcel
[1924] 1968 *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.

Testart, Alain
1993 *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, París, Armand Colin.

Valeri, Valerio
1994 "Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu", *History of Religions*, vol. 34, núm. 2, pp. 101-131.

De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas

Helios Figuerola Pujol

Propósito

Intentaremos iniciar una reflexión en torno a la práctica sacrificial en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc, en los Altos de Chiapas. Al destacar los elementos semióticos y semánticos de la operación sacrificial, primero animal y después humana, intentaremos descubrir los mecanismos ontológicos que relacionan ambas especies de víctimas, en particular a través de la utilización de una curiosa contabilidad que los expertos rituales han elaborado. No es nuestro propósito inmediato buscar un presunto modelo sacrificial entre los cancuqueros; en ausencia de mitos que lo expliquen, nos contentaremos con descubrir las múltiples significaciones de la operación ritual, enriquecidas por los comentarios de los actores y nuestras propias observaciones. A ello le añadiremos elementos de la tradición oral de la región que, sin explicarlas, nos parecen explicitar ciertas condiciones y propósitos del ritual sacrificial.

De la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc

San Juan Evangelista Cancuc, llamado en la primera parte de la época colonial Ocotepec, se sitúa en la falda de una cordillera montañosa de 1 440 msnm. Está ubicado entre 16°50' latitud norte y 92°20' longitud oeste en los Altos de Chiapas. El municipio colinda al sur con Tenejapa y San Pedro Chenalhó; al oeste con Pantelhó; al este con Oxchuc y Abasolo, y al norte con la agencia municipal de Tenango, el municipio de Sitalá y la agencia municipal de Guaquitepec (Esponda 1994: 82-84).

El clima de Cancuc es templado, con una media de 2 320 mm anuales de precipitación, concentrada en la temporada de lluvias, de junio a septiembre. El nivel de producción les permite a los cancuqueros una relativa autosuficiencia, razón por la cual, fuera de su comunidad, se les encuentra poco. Más de 80% de los habitantes son monolingües del tzeltal, idioma que pertenece al grupo lingüístico maya, cuya separación de la rama mayor de las otras lenguas, se pro-

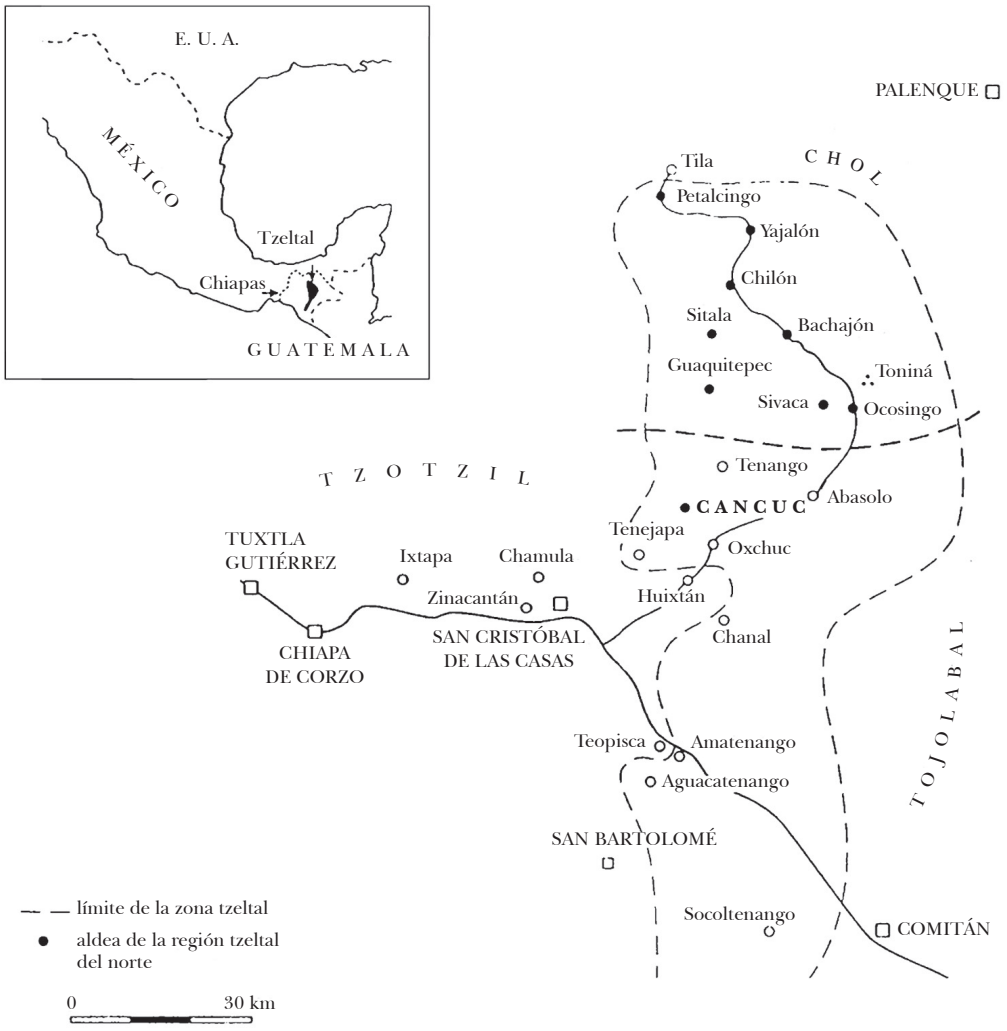


Figura1. Plano lingüístico de la región

dujo, según los estudios glotocronológicos, aproximadamente en los años 600 a.C. La población del municipio es de 17 500 habitantes, entre los cuales unos 7 000 residen en el centro ceremonial que se encuentra en la cima de una montaña.

El municipio está integrado por 29 parajes distribuidos en una extensión territorial de 17 117 ha, entre las cuales 15 670.3 ha son superficies ejidales,[1] repartidas entre 2 590 comuneros.[2] El patrón de asentamiento es el que se conoce como semivacante. Desde un punto de vista socioterritorial, la comunidad está

[1] INEGI, censo de 1990.
[2] *Idem*.

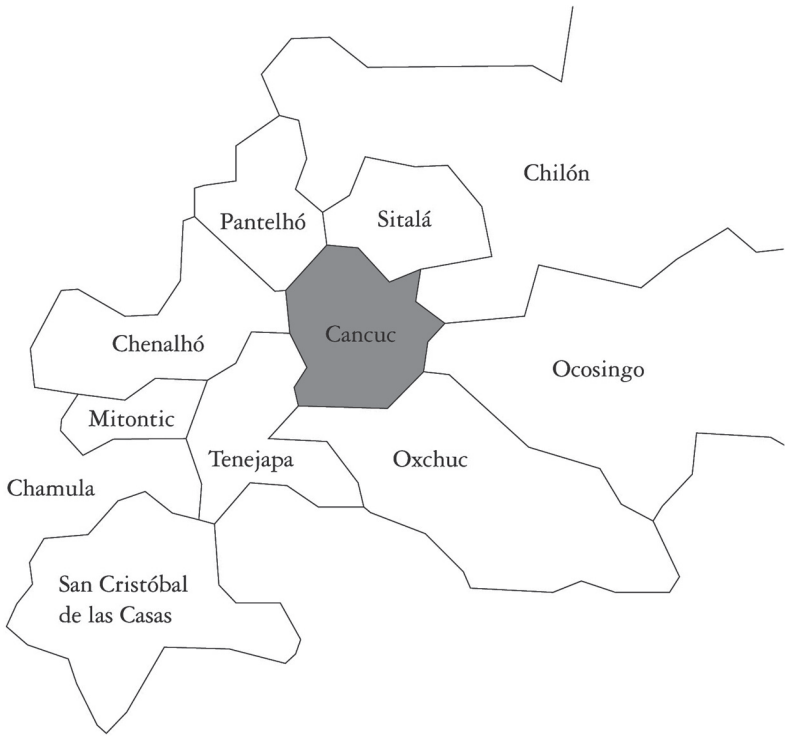


Figura 2. Principales municipios alrededor de San Juan Evangelista Cancuc.

dividida en dos barrios (*k'ulibal*): el de abajo (*Alan k'ulibal*) y el de arriba (*Ajkol k'ulibal*). Los habitantes están repartidos en tres clanes patrilineales: *Chij*, *Ijka* y *Chejeb*.

Introducción

Intentaremos observar el sacrificio desde un punto de vista ontológico, inspirándonos en la definición que Marcel Mauss (1983: 333-362) y Émile Durkheim (1985: 386-390) dieran de la persona y que, por ser muy conocidas y por razones de espacio, no nos detendremos a formalizar. Trataremos de explorar el sacrificio desde el punto de vista de lo que el experto ritual cancuquero considera que está en juego, el "objeto" que transmite y, con ello, percibir algunas de las reglas que lo gobiernan.

Es particularmente difícil hablar del sacrificio entre los tzeltales y los tzotziles desde un punto de vista ontológico, debido a que los antropólogos que trabajamos alrededor de estos grupos nos hemos desinteresado del estudio de las componentes constitutivas de la persona. Desde un punto de vista epistemológico, todo pareciese indicar que las observaciones y reflexiones, particularmente fruc-

tíferas y de gran importancia científica sobre la ontología tzeltal y tzotzil —hechas por Calixta Guiteras Holmes en las comunidades de San Pedro Chenalhó (1965 [1961])[3] y Cancuc (1992),[4] y de Alfonso Villa Rojas (1990)[5] en la vecina Tenejapa—, se hubiesen interrumpido bruscamente para dar paso —tal vez marcadas por los titubeos propios de una disciplina nueva y sorprendidas por las necesidades graves de rezago social— a los principios que pudieran fundar una antropología cultural y, en cierta medida, aplicada. No es raro, entonces, que el tema dominante de las primeras investigaciones haya sido el nagualismo analizado como instrumento de control social por Villa Rojas (1947, 1985) y William R. Holland (1961) entre los tzotziles de Larráinzar, Henning Siverts (1969) entre los tzeltales de Oxchuc y, particularmente, por M. Esther Hermitte (1970) en los tzotziles de Pínola. Un avance decisivo en los conocimientos cosmogónicos se daría con la publicación de Ulrich Kölher (1995 [1977]) sobre los tzoziles; pero habrá que esperar el concurso de la etnohistoria y el trabajo fundador de Alfredo López Austin con *Cuerpo humano e ideología* (1980) entre los nahuas, para que en la lejana Chiapas, y mucho después, Pedro Pitarch (1994) revitalice el interés por la persona. Todo parece indicar que gracias a los avances recientes de la etnohistoria, en particular una sobresaliente tarea de síntesis dedicada al área mesoamericana con el valioso trabajo de Roberto Martínez González (2005), se abre un periodo de madurez necesario para renovar el interés por la ontología. Es decir, intentar conceptualizar a la persona y formularla como unidad, con sus propios límites corporales, y a la vez apegada a la naturaleza y extensible al cosmos.

Así intentaremos abordar el sacrificio, mediante la descripción de los mecanismos ontológicos que explican el acto sacrificial y la utilización que hacen de él algunos de sus actores. Para tratar estas cuestiones, es necesario formular, aunque de manera muy somera, algunos principios y conceptos que definen la persona y el cosmos cancuquero (Figuerola 2000; en prensa).

De la ontología cancuquera

Dos grandes categorías ontológicas definen la persona: *ch'ulel* y *lab*.[6] Los cancuqueros distinguen tres suertes de *ch'ulel*. Uno, llamado sombra (*nojk'etal*), que reside bajo la piel del hombre, tiene una naturaleza etérea y es la imagen imprecisa de su poseedor. De los otros dos —que son los que nos interesan—, uno se

[3] Publicado en español en 1965.
[4] Redactado en 1953, tendrá que esperar 39 largos años para ser publicado.
[5] Terminado de redactar en 1944 y publicado en español apenas en 1990.
[6] Para más precisiones, véanse los estudios de Guiteras Holmes (1965, 1992), Villa Rojas (1990), Hermitte (1970), Pitarch (1994), Köhler (1995) y Figuerola (2005).

encuentra bajo el amparo de los ancestros *ch'ulel del ch'iibal* (*ch'ulel ta ch'iibal*), quienes lo cuidan y le transmiten los valores culturales. Y el otro, al que llaman ave del corazón (*mutil [ta] kot'antik*), está alojado en el corazón humano. Es un ser tímido, pacífico y muy curioso. Se sabe que suele abandonar el corazón sólo en momentos de emociones intensas y en ocasiones de excitación sexual.

Entre los *lab*,[7] se distinguen una serie de tipos que, por su apariencia, modos de vida y facultades, asimilamos a personajes humanos, animales, fenómenos meteorológicos y ciertos objetos. Los *lab* tienen un carácter versátil y están asociados a la movilidad y la depredación, pero no todos se nutren igual. El alimento de algunos —los llamados carnívoros (*ti'awal lab*), a los que haremos referencia—, tienen como presa ese curioso *ch'ulel* o "ave del corazón"; la que los hombres —asimilando su extracción y cautiverio a la enfermedad, y la ingestión por los depredadores, a la muerte— protegen celosamente. Como veremos, el acto sacrificial, en el contexto terapéutico, consiste en intercambiar el *ch'ulel* capturado por el de la víctima sacrificial. En los rituales profilácticos y de fertilidad, se le ofrece a la Tierra para obtener de ella favores. En fin, en los ritos de carácter nocivo, la víctima sacrificial será asimilada al *ch'ulel* de la víctima de la brujería y entregada a la Tierra para que lo devore.

No existe una jerarquía absoluta de *lab*, es más bien la combinación y el entendimiento entre ellos y los *ch'ulel* que le procuran a su poseedor una serie de facultades; ambos, de maneras diferentes, proveen una explicación cancuquera de la etiología y se encuentran involucrados en la terapia. La relación entre el hombre y el cosmos, a través de sus existentes, se presenta entonces como una suerte de "continuo ontológico", ya que una parte de ellos, al proyectarse fuera del espacio corporal, se encuentra diseminada tanto en la sociedad humana como en la naturaleza. Esto le procura a su poseedor, si los sabe manipular, la facultad de intervenir en la ontología ajena, influir, aunque de manera limitada, tanto en la sociedad humana como en esta suerte de "naturaleza construida" (Descola 2005: 279) y, más allá, en el cosmos mismo. Se podría afirmar, provisoriamente y de manera esquemática, que en la categoría de los *ch'ulel* se encontraría puramente lo indígena, lo interior, aquello cuya génesis se sitúa en los tiempos míticos; en la de los *lab,* en cambio, se halla lo mestizo, lo exterior y lo reciente. Ambos reunidos constituyen la persona, el ser cancuquero.

[7] El diccionario de Ara (1986), expresando la percepción del catolicismo de la época, define la noción de *lab*, como "visión, lo visto que se parece, se toma *in malum*". El autor distingue ciertas palabras compuestas, como *labxquil*: abominar, querer mal; o *labaghon*: espantarse con visiones; o *labal uinic*: infiel, no cristiano; o *labciti*: mirar con enojo, etcétera.

De la divinidad Tierra

Permítasenos dedicarle algunas palabras a un actor fundamental del sacrificio que en la etnografía de los tzeltales y los tzotziles aparece como un ser olvidado: nos referimos a la Tierra. Para todo cancuquero, la Tierra es percibida como un ser viviente, una divinidad dotada de facultades relacionadas con la fertilidad agrícola y zoológica. Los hombres resienten en ella un carácter versátil e inquietante, ya que los espía constantemente y, presa de una especie de gula incontrolable, los acosa para reclamarles y exigirles alimentos. Y los hombres, en su pequeñez y desamparo, la nutren continuamente en un intento de mantenerla satisfecha para evitar que los castigue (capturándoles el *ch'ulel* o desatando la furia de los elementos con sequías y enfermedades).

La Tierra, como muchos seres vivientes, los santos incluidos, posee sus propios componentes ontológicos. De allí que, acentuando su función contenedora, en el lenguaje ritual el especialista la evoca en las plegarias de la misma manera como lo hace con el cuerpo humano: como la Gran Caja (*Muk'ul kaxa*), la Madre Caja (*Me' kaxail*) o Caja (*Kaxa*), término que comparte con el útero, de dónde, como asegura el mito de creación, surgieron los cuatro clanes que fundaron la sociedad cancuquera.[8]

Así es como los especialistas rituales cancuqueros saben reconocer sobre la "dermis" terrestre, sitios especiales llamados *ajaw*, donde se concentran los *lab* de la Tierra y de los hombres. Estos *lab*, llamados dueños (*yajwalil*), son entes omnipotentes, antropomorfos y étnicamente marcados (mestizos), que gobiernan de manera despótica estos espacios subterráneos en los que habitan los *lab* de los hombres y también los fenotipos de plantas y animales. Y allí mantienen prisioneras a las llamadas madre-enfermedad (*me'-chamel*).

Del *ch'ulel* como alimento

Pero ¿de qué se alimentan precisamente las divinidades? Contrariamente a lo que pudiera parecer, los dones en candelas, trago, incienso, humo, tabaco, flores y dinero (entre los dones rituales más comunes), no constituyen el verdadero alimento divino, sino el *ch'ulel* de ellos. Ya que preciso es decirlo, los múltiples objetos que constituyen la parafernalia ritual poseen uno de los versos ordenados en paralelo

[8] A comienzos del siglo xx había en Cancuc cuatro clanes: *Chejeb*, *Chijk'*, *Boj* e *Ijka*. Un sueño le revelaría a las autoridades que la "desaparición" del *Boj* se debió a que entraron hormiguitas en la casa de sus ancestros. Entonces, los ancestros de ambos clanes se reunieron y decidieron, después de una larga discusión, que podían juntarse. Así los del *Ijka* les prestaron su casa para refugiarse. Lo que el sueño oculta es la realidad sociológica, ya que, por razones desconocidas, sabemos que en ese entonces quedaban apenas tres familias del clan *Boj* (Guiteras Holmes 1992: 142-143).

(a veces adquirido gracias al valor performativo de la plegaria, de la llamada gran palabra o *muk'ul k'op)*, que es la única forma de dirigirse a las divinidades, y a que la plegaria misma posee uno. Así, la plegaria y el don se encuentran reunidos en la misma exégesis divina, la que, presente en el *Popol Vuh*, sentara otrora las bases de la cultura.

Del *ch'ulel* como objeto de don y contra-don

El tercer elemento por considerar en el sacrificio cancuquero es de orden filosófico. Concierne a un principio inquebrantable, enunciado metafóricamente en todas las versiones locales del *Popol Vuh*, que informa que los cancuqueros están sometidos a una imposición cósmica primordial que los obliga a hacer devota y regularmente dones y sacrificios a sus dioses y ancestros. Esto explica que compartan con Dios y con la Tierra el trago, perfumen sus palabras con el *ch'ulel* del incienso, les ofrezcan el de su tabaco para que masquen y también el de las velas para que se alimenten. Y que fumen con ellos, y se emborrachen perdidamente intentando "negociar" con la Tierra y con Dios el monto del regalo. Y hasta que regateen sistemáticamente el valor de la multa y el tributo que éstos les exijan. Y no faltan incluso aquellos que, temerariamente, intenten engañarlos. Así, entonces, la justicia, el perdón, el castigo, la salud y el bienestar, aparecen como resultado de un intercambio, de una suerte de transacción comercial, como los términos de un acuerdo. Lo que, como lo señalara López Austin (1980, I: 82-83),[9] era la filosofía que impregnaba la relación entre los hombres y sus divinidades entre los nahuas prehispánicos.

En esta especie de gran "mercado" que pareciese ser el cosmos cancuquero, donde sus habitantes libran una lucha por sobrevivir, el hombre se vale de la inteligencia para "negociar" su vida. La sumisión humana a sus dioses se manifiesta por el don, casi el comercio del *ch'ulel* del alimento. La palabra misma no escapa a este principio, ya que muchas divinidades se nutren también de su *ch'ulel*, el que contiene los versos elogiosos que los hombres periódicamente deben dirigirles: la llamada gran palabra (*muk'ul sko'p*), la que exige el rito. Es la que el experto encierra cuidadosamente en el interior de una corteza vegetal —tal vez evocando la suave forma redondeada y convexa cuya textura es la de una semilla—, y a la que algunos rezadores le reservan el clasificador *p'ih*, con el que distinguen, entre otros, el grano de maíz y de frijol. Palabra que, por gozar de una vida propia, aunque efímera, no es menos eficaz y útil a los hombres.

[9] "Los hombres adquirían las aguas y las cosechas, y se librarán de las enfermedades a cambio de sangre y corazones, de fuego, de copal, de codornices." El propio vocabulario empleado por los nahuas indica que el sacrificio a los dioses era tratado como una relación mercantil y le llamaban, literalmente, "acción de pago" o *nextlahualiztli*.

De esta manera la existencia del cancuquero se presenta como una permanente negociación con una multitud de seres que son percibidos como verdaderos mercaderes, dotados de gran sagacidad y rara inteligencia. No es, entonces, nada sorprendente que los expertos rituales se refieran a Dios en sus plegarias de tres maneras diferentes: como el Pagador (*Tojojel*), el Entregador (*Ich'ojel*) y el Comprador (*Manujel*). Ni tampoco extrañará que los hombres les estén constantemente haciendo, como dicen ellos mismos, "regalos" (*majtanil*). Exactamente el mismo término que se encuentra en las plegarias sacrificiales con que los expertos rituales designan a la víctima: de regalo, reservándole al presente entre los hombres el término de *kebanil*. Así, semánticamente, el don[10] y la víctima sacrificial —ambos confundidos en la misma voz— son percibidos como equivalentes. En este cosmos, habitado por "negociantes" y depredadores, el término "regalo" pareciera haber sido voluntariamente elegido por su connotación engañosa, ya que detrás de él se disimula, como veremos, un cálculo carente de desinterés y espontaneidad.[11]

Sobre una curiosa contabilidad que gobierna el sacrificio

Para gobernar las sutilezas del intercambio entre los hombres y sus divinidades, los expertos rituales han desarrollado ciertos principios tanto cuantitativos como cualitativos a los que deben plegarse para que la operación ritual del sacrificio se lleve a cabo de manera eficaz: se trata del llamado *ajtabil*, término compuesto de la raíz verbal enumerar, contar *(ajta*), y el sufijo *bil*, que es la marca del participio pasivo: se trata de lo contado.

En el contexto ritual, el *ajtabil* rige —teóricamente— las diferentes operaciones. En el sacrificio en particular, el *ajtabil* obliga a los participantes a respetar una cantidad precisa de dones y de víctimas sacrificiales, así como también ciertas características físicas; pero igualmente gobierna el orden y el contenido de las plegarias que lo acompañan, así como su sucesión. No es sorprendente, entonces, que cada ritual cuente con su propio *ajtabil*. Se podría afirmar que el contacto del hombre con lo sagrado no se improvisa y que sin el respeto del *ajtabil* toda operación ritual sería ineficaz, tal vez imposible. Intentemos aproximarnos a este concepto y ver las relaciones que tiene con la operación del sacrificio.

[10] La ofrenda puede ser también llamada multa (*ch'abajel*), pero es mucho más frecuente "regalo" (*majtanil*). La designación del don y de la víctima por un mismo término tzeltal —*majtanil*—, no pareciese ser una originalidad cancuquera, sabiendo que los nahuas han extendido el campo semántico de la voz *tlamaca*, tanto para el don como para el sacrificio e incluso para darle de comer a alguien.
[11] Como Alain Caillé (1995: 282) opina, no deja de sorprender, ya que se manifiesta de manera exacerbada precisamente en la relación del hombre con lo sagrado.

En el sacrificio, uno de los principios que exige el *ajtabil* es el respeto a la semejanza entre el animal sacrificial y el *ch'ulel* del sacrificante. A este animal —y también a su *ch'ulel*—, los especialistas lo llaman, sugerentemente, sustituto (*selol* o *jelol*), que los cancuqueros traducen por tocayo, la imagen del otro; pero también, lo que es significativo, por reposición. Encontramos este nombre en la raíz verbal de cambiar o intercambiar (*jel*). Es, entonces, gracias a la existencia de esta curiosa similitud como el sacrificio, diríamos el trueque, será posible.

Así, aunque la etimología de *jelol* pareciera asemejarse fuertemente al famoso *ixiptla* nahua (Graulich 2005: 158), el contexto ritual cancuquero establece una diferencia significativa, ya que el experto no busca precisamente un parecido físico entre la víctima sacrificial y el sacrificante, sino entre el *ch'ulel* de ésta y el *ch'ulel* del sacrificante, ambos aves. Es más, buscando una semejanza aún mayor, en el caso de la terapia, el *ajtabil* exigirá que el experto ritual seleccione una víctima del mismo sexo del sacrificante: pollo si el paciente es hombre, gallina si se trata de una mujer. Es gracias al respeto de este principio mimético que dependerá la eficacia del ritual sacrificial, pero no de todos los sacrificios. No en los que son de orden individual y terapéuticos, como los llamados *pasel* (hacer), sino en los colectivos y profilácticos llamados *kuxlejal* (vida), cuyo principio mimético queda subordinado a otro más bien de orden cuantitativo. Es decir, hay casos en que no todos los animales sacrificables (*selol*) son elegidos por su parecido con el *ch'ulel* del sacrificante, no todas las víctimas son potencialmente aptas, lo que explica que ciertas operaciones rituales requieran, ya no de un ave, sino de una res, y otras, de pescados o mariscos.

De ciertas características ontológicas de las víctimas

Pero ¿qué explicación gobierna la elección de estas víctimas tan disímiles? Si en los rituales terapéuticos la búsqueda de un parecido físico entre la víctima y el *ch'ulel* del sacrificante aparece como una exigencia a la que el experto no puede sustraerse, no es el caso en los de protección colectiva.[12] En ellos, la apariencia de la víctima se subordinará esta vez a un imperativo de orden cuantitativo. Así, encargados de amparar a una colectividad contra los estragos del clima o las enfermedades, la víctima sacrificial será escogida por la abundancia de sus carnes y no por el parecido de su *ch'ulel*. Entonces ésta ya no será más un ave, sino una res: animal de carnes generosas, susceptible de remplazar el *ch'ulel* de muchas personas.

Si la consideración numérica de los sacrificantes, y al parecer también de los destinatarios, pudiera ser determinante en la elección de la víctima sacrificial,

[12] En los llamados *kuxlejal* (vida).

este principio tampoco se aplica de manera sistemática. Así es como en ciertos rituales, por ejemplo el realizado para proteger a los ocupantes de una casa nueva (*ochel ta na*: entrar en [la] casa), la Tierra exige, cuando la casa es "tradicional" (hecha de barro y pajarete), el sacrificio de un pollo. Hoy, desde que ciertos campesinos empiezan a tener una relativa prosperidad y pueden construirse residencias de concreto, la Tierra ya no se contenta con las carnes de ave como lo hacía antaño, sino que exige las de una res. Hay quienes aseguran que esta "inflación sacrificial" se explica también por el mayor daño a la que se somete la tierra —el destinatario del sacrificio—, en la edificación de una casa hecha de cemento y piedras, con respecto a la de una de barro o madera, más superficial y también ligera.

Podría suponerse que la multiplicación de dones y víctimas sacrificiales beneficiaría automáticamente al hombre, pero no es así: todo dependerá de la naturaleza de los destinatarios. Así, si se trata de los ancestros (los *me'il tatil* o madre-padre), la generosidad humana es ampliamente valorada, exaltada. En cambio, el trato con la Tierra y los *lab* depredadores se revela mucho más delicado y se requiere hacer prueba de un cálculo fino y sutil, evitando exceder cierta cantidad y que se repita por un mismo oficiante. Los expertos rituales explican tales precauciones por la inteligencia particular de los *lab* depredadores, que se alejan una vez saciado su apetito, pero no definitivamente; por interés regresarán para acercarse sistemáticamente al especialista más generoso y acosarlo peligrosamente, reclamándole cada vez más. Por esta razón evitan repetir los sacrificios, al punto de que, juzgando esta proximidad sobrenatural inquietante, los expertos se reservan una serie de plegarias para protegerse.

Tal vez como consecuencia del trato comercial, la relación entre el hombre y las divinidades, siempre delicada, está también impregnada de una rara y curiosa desconfianza recíproca, ya que el especialista ritual, en un último esfuerzo por convencerlas y ya cumplida la exigencia cuantitativa, busca facilitar la identificación del *ch'ulel* de la víctima sacrificial con los destinatarios de la operación. Así, reforzando la semejanza y aplicando un proceso de sinécdoque al que a menudo recurre el experto, suele ofrecer la cabeza y a veces también las patas de la víctima. Tal separación del cuerpo de la víctima la explican los expertos como una suerte de compromiso entre las divinidades y los hombres: éstos "contentándose" con su carne, aquéllas guardando lo esencial para su alimentación, ya que la cualidad intrínseca del *ch'ulel* le permite multiplicarse y lograr satisfacer a todos los destinatarios, pues, asimilado a una semilla, es percibido como un ente que contiene en su seno la totalidad de las características de la víctima sacrificial y puede, como aquélla, cundir de manera abundante.

Pero ¿por qué los hombres les reservan a las divinidades, precisamente, la cabeza, las alas y las patas de la víctima sacrificial? Es difícil responder a esta interrogante sin asociar a la cabeza ciertos poderes particulares que los antiguos nahuas

decían localizar en ella: el *teyolía* y el *tonalli* (López Austin 1984, I: 463), donde se encontraba la conciencia y la razón (López Austin 1984, I: 219), las mismas que quizá buscaban aniquilar en sus prisioneros al cortarles el pelo de la mollera (López Austin 1984, I: 165), donde se situaba el llamado *tléyotl,* del que buscaba apropiarse el sacrificante en su víctima (Graulich 2005: 161). Se sabe que los tzotziles de Zinacantán distinguen en la nuca el *ch'ulel* de la persona (Laughlin 1976: 4), el mismo que los terapeutas chamulas, para curarlos, se precipitan a recuperar en los niños después de una caída (Pozas 1959: 195). Es posible que ese poder particular sea el que, en Zinacantán, intente adueñarse de los hombres, un misterioso personaje llamado *Ijk'al* (Holland 1963: 125), del que hablaremos después.

En Cancuc, aun cuando no hayamos confirmado la existencia de este curioso *ch'ulel*, los comentarios, aunque contradictorios,[13] indican que las víctimas sacrificiales tendrían otro *ch'ulel,* precisamente en la cabeza y que, por un procedimiento de sinécdoque, éste concentraría la totalidad de las características de la víctima, ya que el interés del especialista ritual es también ofrecer un animal que sea perfectamente identificable por el destinatario, lo que suele facilitar con la presencia de otras partes de su cuerpo. Así, muchos especialistas suelen añadir las alas a la cabeza del pollo, asegurando la presencia de un *ch'ulel* en ellas. Se dice que así, al llegar a su destinatario[14] y extenderlas, éste podrá fácilmente identificar el ave. Y, corroborando las razones de esta práctica, precisarán que cuando se trata de una gallina muy grande, se entregan sólo las puntas de las alas, ya que si se añadiese su totalidad, las divinidades podrían confundir el animal con un guajolote y no ser la gallina que esperan y apetecen. Incluso si la res fuese muy grande, si tuviese cuernos largos y cabeza ancha, se abstendrán de ofrecerla, pues los destinatarios, impresionados por su corpulencia, podrían asustarse pensando que se trata de una muy fuerte y agresiva, o creer que, por equivocación, les ha sido ofrecido un animal diferente al reclamado. Este error podría hacer fracasar el ritual o costarle la vida al sacrificante, al experto ritual, o, peor aún, a ambos.

Sin embargo, no sorprende a ningún experto ritual que el *ajtabil*, aunque determinado y preciso, sea adaptado a las situaciones, tanto a las reglas de cada operación ritual como a las exigencias divinas… y a la condición humana, pues nada es más extraño al pensamiento cancuquero que la rigidez, incluso el de una fría y calculada contabilidad a la que siempre saben adaptarse de manera peculiar. Todo, insistamos, aparece como sujeto a discusión, propenso a negociación, y esta actividad, en el sacrificio, la ejercen y no sin placer tanto los hombres como las divinidades mismas. Así, la contabilidad a la que está sometido el ritual, y el sacrificio en particular, no es un principio rígido y absoluto, desprovisto de una

[13] Algunos especialistas aseguran que el *ch'ulel* del corazón tiene una relación privilegiada con la cabeza.

[14] Por ejemplo, los santos o los ancestros (los madre-padre o *me'il-tatil*).

dimensión social y humana. Sucede, entonces, que en ciertos casos las divinidades cancuqueras (las destinatarias), comprendiendo el sufrimiento humano, acepten de los más pobres, en ausencia de la víctima sacrificial, partes significativas de su cuerpo: como huevos, trozos pequeños de sus carnes y hasta plumas. Esta lejanía mimética con el animal sacrificial, la compensa el experto buscando una similitud en la naturaleza "fría" o "caliente" de las carnes sacrificiales.

En casos extremos, en ausencia de estos "derivados", muy caros o raros, las divinidades toleran que el experto ritual los sustituya por chile. El argumento que justifica el remplazo de una víctima sacrificial animal por otra vegetal, precisamente el chile, es que ambas —carne y chile— tienen en común compartir, ya no parte de su cuerpo, sino su naturaleza considerada "caliente".[15]

Tal subterfugio sacrificial es utilizado sistemáticamente en otra operación ritual cuyo propósito ya no es terapéutico ni tampoco profiláctico, sino dañino: se trata de la brujería. Este ritual llamado *chonel* o vender —otro término comercial—, consiste en entregar, "vender" el *ch'ulel* de un enemigo a la Tierra y a los *lab* depredadores para que lo maltraten, lo que causaría una enfermedad; o lo devoren, lo que provocaría la muerte.

La asimilación entre la víctima sacrificial y el *ch'ulel* del enemigo es tan importante que, en los rituales de brujería, al asociar la muerte del *ch'ulel* a la naturaleza "fría" de las carnes, el especialista entierra pescados o mariscos o bien la carne seca de res, cuyo tratamiento, como todo cancuquero sabe, la vuelve "fría". Constatamos que la oposición entre las carnes calientes de una víctima sacrificial destinada a operaciones rituales benéficas (terapia y protección) y otra, de carnes frías, cuyo propósito es hacer daño (brujería), relacionarían, esquemáticamente, la salud y la vida con el calor, y la enfermedad y la muerte con el frío.

Aunque las víctimas sacrificiales pertenezcan a una de las especies —como aves, vacunos, pescados, mariscos y vegetales—, al parecer el color parecería también desempeñar un papel importante. Se sabe, así, que en la cercana comunidad tzotzil de Zinacantán, en la ceremonia de inauguración de una casa nueva, el experto ritual sacrifica un pollo, como en Cancuc, y en otra, terapéutica, dos: uno reservado al destinatario divino, llamado precisamente "sustituto mayor";[16] el segundo, el "sustituto menor", será dejado a los hombres para que le transmita al paciente el "alma" necesaria para su restablecimiento (Bardrick 1970: 3). Esta segunda víctima sacrificial es escogida por su color negro, ya que, supuestamente,

[15] Este síndrome mesoamericano se extiende entre los tzotziles y tzeltales a una gran variedad de categorías sociales (como la oposición entre masculino y femenino), científicas (como la taxinomia botánica, fitoterapéutica y patológica), tecnológicas (como los términos de la construcción) y cosmogónicas (como el carácter frío de la Luna y la Tierra). Impregna también ciertos cambios de estado, como, por ejemplo, carnes "calientes", que al ser secadas se vuelven "frías".

[16] Ciertas investigaciones realizadas en la misma comunidad de Zinacantán concluyen que tanto el "alma" del pollo como su cuerpo están destinados al consumo divino (Vogt 1979: 134-137).

es más fuerte. En Cancuc nos dirán que los toros de color negro, por su presunta fuerza y potencia sexual, son consideradas víctimas sacrificiales idóneas para conseguir una resistencia excepcional a las edificaciones importantes y a las carreteras.

El *ajtabil* de las candelas y sus múltiples significaciones

Entre la parafernalia ritual, en particular la sacrificial, tal vez la candela[17] sea uno de los objetos con mayor "carga" semántica. Sirviéndonos de ella y del *ajtabil* que gobierna su utilización ritual, intentaremos ilustrar las transformaciones simbólicas a las que la dexteridad retórica y gestual del experto la somete, "convirtiéndola", según las necesidades, en el cuerpo mismo del sacrificante.

La importancia de las candelas en ciertos rituales de protección y curación es tal que, técnicamente, los expertos rituales designan el acto mismo de rezar ciertas plegarias (llamadas *pasel*), como"quemar vela" o "terminar la vela" (*lajinel kandela*). La elección de tal expresión reposa en la creencia de que la candela simboliza la vida de la persona,[18] y se asegura que su consumo es el tiempo que pasa.[19] En el lenguaje ritual la longevidad de una persona se expresa mediante la metáfora "se quema la vela", aquella que, al agotarse lenta e inexorablemente, obedece "al permiso para vivir" que Dios le concede a cada hombre y simboliza su envejecimiento. Lo que explica el porqué, en los rituales terapéuticos y de protección, el experto ritual espera pacientemente que las llamas se consuman solas, y toda interrupción será interpretada como la voluntad malintencionada de un *lab* enemigo.

No es entonces raro que esta noción sea frecuentemente explicitada por los especialistas rituales en los versos de ciertas plegarias de protección, en los que

[17] El valor atribuido a la vela como un don del hombre a sus dioses había sido señalado por fray Domingo de Ara en su antiguo diccionario, cuando tradujo la voz candela o candelero por *cuxtaghib*, término que comparte la misma raíz del verbo vivir: *cux*. El oficiante puede atribuirle funciones menos estéticas y vitales, como "convertirlas" en objetos utilitarios. Entonces, en ciertas plegarias terapéuticas, cuando cure a una víctima de chismes y odio (*lajinel lab yo'tan*), aprovechará la plasticidad de la cera para "taparles la boca a los chismosos, a los enemigos (*kontra*)", aquellos que con sus comentarios han causado la enfermedad del paciente. De la misma manera en que el campesino protege a sus animales de los depredadores, en otros rezos (los *kuxlejal*) el especialista se sirve de ellos para, a modo de troncos y ramas, construir el corral protector del *lab*, la barrera necesaria para defenderlo del ataque de los enemigos. Con el mismo propósito, otros especialistas se armarán con ellos utilizándolos como garrotes. Puede también que el humo que echan las candelas al consumirse, sirva para que el paciente se oculte tras él y le pueda servir para cegar a su enemigo.

[18] Según Pitarch (1994: 76): "A cada vida de un cancuquero le corresponde una vela blanca que se halla prendida sobre una plataforma rectangular suspendida en el aire, pero no en ninguna de las 13 gradas del cielo. Estas velas están cuidadas por *tatik velarol* (nuestro padre velador). Se prende al momento de nacer y se consumen con la vida".

[19] Lo que también sucede entre los mixtecos (Monaghan 1995: 220, 221).

se ruega para evitar que el paciente muera (que se le termine la vida, la flor, la vela), que su *ch'ulel* sea devorado por los *lab* depredadores:

ya xlem a te korailiki,	encenderá el tiempo de mi vida,
ya xlem a te jk'ajk'alel yo'tik a to…	encenderá el día de mi vida ahora aquí,
ya xlem a te korailiki,	encenderá el tiempo de mi vida,
ya xlem a te jk'ajk'alel yo'tik a to,	encenderá el día de mi vida ahora aquí,
ja' me jich lek ay stukel a to,	así está bien solo esto,
slajin ch'ul nichim,	acabar la sagrada flor,[20]
slajin ch'ul yo'tan a to,…	acabar el sagrado corazón…[21]

E intentará, asimismo, "comprar" el tiempo de vida que le quede y pedir que sus *lab* protejan el *ch'ulel* del paciente:

jich nime manel	así es mi comprada,[22]
jich nime tojel	así es mi pagada,[23]
jtatat a, kajwalat a	eres padre, eres patrón,
ma la olil walk'ojeluk	no se da vuelta en el medio,
ma la olil sujp'ejeluk	no se vuelca en el medio,
lekuk la xchixil ora	que esté bien todo el tiempo,
xchi'xil k'ajk'al	todos los días,
mabon tel, tojbon tel	cómpramelo, págamelo…
bit'il olil ja awawalab e	en medio de todos tus hijos (de mujer),
bit'il anich'nab e	todos tus hijos (de hombre),
lek a sakub sjol	que bien se encanece la cabeza,
lek a sakub' yisim…	que bien se encanece el bigote,…

La importancia ritual de las candelas queda claramente ilustrada cuando el experto, sentado sobre su pequeña silla, se inclina con parsimonia y gravedad para disponer cuidadosa y lentamente una por una cada vela en los pequeños candelabros de cerámica o sobre una larga madera llena de agujeros antes de empezar a rezar. Plantar (*ts'unel*) le llaman a tal acción, que en el lenguaje especializado es sinónimo de cuidar, proteger. Así, el hombre, con la misma atención con que siembra un árbol en la tierra, deposita suavemente las candelas en aquellos candelabros, las dispone ordenada y verticalmente en el espacio ritual. No es de extrañarse que en las plegarias se refieran a ellas con la metáfora botánica de

[20] La vela.
[21] La vida.
[22] La forma de vivir.
[23] Mi destino.

"sagrada flor, sagrada azucena" (*ch'ul nichim, ch'ul asusena*). Tal vez, como queriendo señalar la delicadeza de la divinidad (el destinatario) —cual si fuese un pájaro o un insecto—, se acercase delicadamente a ellas con el propósito de extraerle el *ch'ulel* del cual se alimenta. Por esta razón, al representar la longevidad del sacrificante (el paciente), el *ajtabil* del sacrificio los considere —tanto la cantidad de las candelas, así como la talla, el color, la posición y el estado del objeto—, como elementos importantes.

El *ajtabil* de las velas puede variar notablemente según el propósito del ritual. Así, en los *pasel* se utilizan cinco para liberar el *ch'ulel* de las garras de los felinos (*choj*) que acompañan a los ancestros, en tanto que, para pedírselo a la Tierra cuando la persona ha caído (*jilel*), el rezador, antes de que el sacrificador mate el ave, encenderá entre cinco y nueve velas. Y puede que, cuando la enfermedad sea grave, el experto, insistiendo, sobrepase la centena. En ciertos ritos profilácticos y colectivos, cuando se le pide a la Tierra proteger a la familia, a los alumnos de una escuela o bien a los habitantes del municipio, el número exigido de candelas puede ser muy importante, sobrepasando incluso el centenar.

Sin embargo, la cantidad de velas no es sólo en función de la gravedad del asunto a tratar. Así, al buscar satisfacer a los destinatarios de cada instancia jerárquica —las de un cosmos dividido en trece niveles—, los expertos (terapeutas o brujos) deben utilizar, antes del sacrificio, múltiplos de esta cantidad tanto para sanar como para dañar.[24]

El *ajtabil* gobierna también la talla de las candelas, según el principio de que a mayor longitud le corresponde mayor longevidad, o, entre más grande sea el "regalo", más importante será su "valor", más fácilmente se conseguirá el favor del destinatario. Así, las afecciones benignas, como la vergüenza (*kexlal*), requieren cinco velas pequeñas (de unos 15 cm), en tanto que los ritos profilácticos y colectivos —como las misas de las autoridades, ciertos rezos de fertilidad agraria o la inauguración de construcciones monumentales—, exigen, antes del sacrificio del animal, la quema de velas grandes (de unos 50 cm).

El *ajtabil* gobierna también el color de las candelas: las blancas para los rituales benéficos (individuales o colectivos, en el espacio doméstico o público) y reserva exclusivamente a los dañinos la utilización de candelas de colores,[25] sin que a éstos se les atribuya una jerarquía ni alguna función específica (por ejemplo, una orientación cardinal o afección particular).

Rigiendo la posición misma de las velas en el espacio sacrificial, el *ajtabil* exige del experto que cuando se trate de rituales benéficos, éstas estén —sinónimo de buena salud— dispuestas enteras y erectas dentro de los candelabros (figura 3).

[24] Algunos empiezan con 26 y las multiplican fácilmente si hay que insistir.
[25] Entre los colores más usados están el negro, el rojo, el verde, el amarillo, el naranja, el azul y el violeta.



Figura 3. Ritual de fertilidad, petición de agua ante un *ajaw* (Cancuc centro, 2007). Fotografía de Helios Figuerola.

No será el caso en el ritual de brujería, cuyo experto se preocupará de romperlas y tirarlas tendidas, amarradas o envueltas en paquetitos en un agujero practicado en la tierra (figuras 5 y 6);[26] estas condiciones facilitan que la Tierra (el destinatario) pueda devorarlas, así como hace con el cuerpo de los muertos.[27] Así, en los rituales terapéuticos y en los profilácticos, el rezador las presenta erectas y enteras, las dispone en fila (*cholantik*, el mismo término que se emplea al alinear la siembra de árboles al plantarlos o *ts'unel*), símbolos de un cuerpo saludable. En cambio, en los de brujería, a menudo se depositan tendidas (*wajanel*) y su cuerpo enfermo, seccionado… su vida interrumpida, cortada, tal como le llaman los propios especialistas al objetivo mismo de estas plegarias: "cortado el tiempo" (*tuybil ora*), la vida (figura 4). Si en los primeros las velas se consumen individualmente, lenta y totalmente por el fuego de la mecha, en los de brujería las candelas se echan al agujero amarradas en paquetes (generalmente de 12 o 13 unidades).[28] Con el propósito de sumarle al símbolo del cuerpo del enemigo (la vela) el de su *ch'ulel*,

[26] A esta operación le llaman "vamos a vender a la Tierra" (*ya xbaj chontik te balumilal*), o bien "voy a sembrar allí en la Tierra" (*ya xbaj sts'un lumil e*).
[27] Símbolos similares a los practicados entre los mixtecos (Monaghan 1995: 220, 221, 224) cuando hacen brujería y escriben, en un acto simpático (Hocart 1935: 173), el nombre de la víctima en el "cuerpo" de la candela, o la modelan a su imagen para después, simulando un funeral, "inhumarla".
[28] En tzeltal el mismo término (*chukel)* designa amarrar y hacer prisionero.

el brujo le añade la cabeza y las patas del ave sacrificada. Para incrementar el sufrimiento de su víctima, el experto rociará abundantemente todo con trago que lo inflamará. Después de prolongar calculadamente el incendio, apagará las llamas con refresco, bebida destinada a que la Tierra se deleite con la comida de la víctima (figura 5).



Figura. 4. Preparación del sacrificio: en primer plano la víctima (pollo negro), a la izquierda el rezador haciendo los paquetes con velas cortadas, chile y trozos de cigarrillos. A la derecha, su nieta atizando el fuego (Cancuc, 2007). Fotografía de Helios Figuerola.

Nos comenta un experto que, al inflamar las velas, se busca ese color verdoso particular de la llama con que los *lab* cocinan el *ch'ulel* para devorarlo, diferente de la tonalidad rojiza usada por la mujer tzeltal al cocinar para su hogar, para los hombres: "por eso se queman, para que sientan los mismos dolores". El ritual será dado por concluido después de que el brujo inhume bruscamente aquellos restos con tierra. A veces, incluso, para asegurarse de que tanto las candelas como los restos de la víctima sacrificial queden bien tapados y la Tierra no los pueda expulsar, el experto ritual apisona la tierra que los cubre con piedras grandes y pesadas. Ilustramos nuestro propósito en el cuadro 1.

Cuadro 1. Utilización de las candelas en los rituales terapéuticos, profilácticos y de brujería

Ritual	*Disposición relativa*	*Posición*	*Colores*	*Estado*	*Manera de encender*	*Manera de consumir*	*Disposición sobre la tierrra*
Terapéutico y profiláctico	alineadas	erguidas	blancas	enteras	encendidas por la mecha	lenta y completa	sobre la superficie
Brujería	en paquetes	acostadas	todos los colores, salvo blancas	cortadas o rotas	inflamadas por el cuerpo	rápida e intermitente	enterradas



Figura 5. La comida (paquetes con trozos de velas, cigarrillos y chile enterrados) y la bebida de la Tierra (Cancuc, 2007). Fotografía de Helios Figuerola.



Figura 6. Quema de los paquetes con los trozos de candelas, cigarrillos, chile, alas cortadas y la cabeza de la víctima sacrificial (Cancuc, 2007). Fotografía de Helios Figuerola.

De lo que parecerían ser los vestigios cancuqueros del sacrificio humano

Si la realización de los rituales con propósitos terapéuticos, de protección y de brujería logra calmar la gula terrestre con víctimas animales, hay otros que parecen relacionarse con las construcciones monumentales (como puentes y carreteras; también con los símbolos importantes del poder, como la iglesia, el tribunal, el edificio de la presidencia y la escuela) y la dejarían insatisfecha; para colmarla exige momentáneamente, de los expertos, sacrificios humanos. Estas operaciones rituales proporcionarían a las construcciones una fuerza extraordinaria y perennidad excepcional.

Se sabe que este tipo de sacrificio, semejante al que Martha Ilia Nájera (1987: 42-43) llamó "sacrificio de construcción", era común entre los antiguos ma-

yas. Los expertos rituales cancuqueros aseguran que, antiguamente, solían practicarlo echando en los fundamentos de los pilares que sostenían los puentes y edificios importantes, cabezas de guajolotes. Precisan que el cuello del animal —tal vez por su parecido con las columnas— se adapta particularmente bien. Sin embargo, cuando constataban que no resistía a las corrientes e inclemencias del tiempo, se imponían víctimas humanas.

Se dice que cuando se erigió el edificio de la presidencia municipal, los albañiles habrían echado en las excavaciones varias decenas de cráneos. Y en su ampliación (en 1989), se raptó a un niño (varón, nos precisan) para echarlo en sus fundamentos. Lo mismo habrían hecho al construir el edificio de la iglesia, que habría requerido de seis: uno en cada vértice y los dos restantes en el medio. En ambos lugares fueron sólo niños. Se asegura que en los fundamentos de la primera iglesia construida en Cancuc (*Poko na:* iglesia vieja), en el siglo XVII, hay ocho niños enterrados, en tanto que la del paraje de Chak te', menos importante y más deteriorada, sólo tiene dos.

En la cabecera municipal, bajo la base misma de la iglesia nueva, construida a mediados del siglo XIX, se dice haber inhumado una cabeza humana en cada vértice y un esqueleto completo en el centro que explicaría su resistencia excepcional al paso del tiempo.[29] Y se asegura que a las cabezas les añadían monedas de gran poder, llamadas de "Erasto" por Erasto Urbina, operador agrario durante la presidencia de Lázaro Cárdenas y hombre de gran prestigio entre el campesinado gracias a la aplicación de una reforma agraria muy popular, y que hoy los cancuqueros, tal vez buscando un parecido con el perfil de la moneda, han remplazado por trozos de metal que, insisten, tiene que ser plano.

Nadie ignora que se intentó lo mismo en la construcción del puente sobre el río El Pozo. Esta vez las autoridades locales reclamarían el cuerpo de un hombre adulto. En tanto que en los cimientos del puente del paraje de Chak te', se emplearía la cabeza de una mujer originaria de la comunidad vecina de Tenejapa. Otra versión especifica que, en ambos extremos del puente, se enterraron los cuerpos de tres mujeres adultas en posición vertical. En tanto que el único pilar central reposaría sobre la cabeza de niños y hombres, ya que es la parte que resiste el paso de las aguas cuando el río crece. Además, cuando eso sucede, las cabezas de las personas que están enterradas previenen al viajero gritándole: "¡Tente fuerte, ya llega el agua!" Primero gritan las cabezas de los hombres y

[29] La existencia de esqueletos en las iglesias y sus alrededores se explica históricamente por la exigencia de las autoridades coloniales de disponer los cementerios en esos lugares, haciendo una clara distinción social de sus ocupantes. Con la reforma de Juárez de 1859, que nacionaliza las tierras de la iglesia y seculariza los cementerios, la inhumación en la iglesia y en sus propios cementerios quedó prohibida. La presencia de osamentas en los cimientos de la presidencia municipal, posiblemente se deba a que se encuentra ubicada frente a la iglesia, lugar de un supuesto cementerio. La historia de Cancuc queda aún por investigar.

después las de las mujeres, y se asegura que aquellas advertencias contribuyen a darle fuerza a la construcción para soportar los embates de la corriente. En la vecina comunidad de Tenejapa se sabe también que los cuerpos de los niños, cargados de una energía juvenil, parecen ser particularmente aptos para comunicar resistencia a los edificios.[30] Dicen que en un lejano paraje, llamado Pauchil, no lejos de Bachajón, para estabilizar la construcción de un embalse, se utilizaron sólo cabezas de hombres.

Todo parece indicar que los cancuqueros eligen —tal vez con el propósito de evitar un conflicto interno— víctimas sacrificiales humanas alógenas a la comunidad; individuos aislados, quizás indigentes, personas que no pudiesen ser vengadas (como niños indefensos o mujeres cuya muerte no engendrase represalias).[31] En este sentido, un experto ritual hizo un extraño comentario de un sacrificio de construcción que evoca un carácter agonístico, encargado de evitar la propagación de lo que Girard (1972: 19, 50, 152, 153) llamó "violencia esencial" (hipotéticamente encargado de restaurar una pretendida armonía a la que aspiraría la comunidad).

Todo habría ocurrido en el paraje de Chak te' (que goza de una reputación de rebeldía que ha trascendido hasta nuestros días). Allí, "cuando la gente peleaba mucho", se habría realizado una insólita celebración descrita de manera elocuente: "Las gentes comieron, tomaron trago, rezaron, quemaron petardos, bailaron también. Ahí se enterraron hombres y mujeres ya viejos. No eran de ahí, eran de otros lugares". Nos parece importante señalar que este subterfugio sacrificial —que consiste en elegir a una víctima alógena o recurrir a una suerte de *pharmakos* humano—[32] es eficaz para evitar un conflicto intercomunitario, sólo si los especialistas someten la operación sacrificial a una suerte de equilibrio numérico entre las víctimas. Es decir, según los propios cancuqueros, deben plegarse al principio del *ajtabil,* que impone lo que llaman *spakol* o "pagar lo que se debe". Precisemos que este verbo no se usa cuando la deuda es de dinero.[33] Así se acepta que, cuando una comunidad vecina tuviese los mismos propósitos al empezar una construcción importante, pudiese enajenar de Cancuc un número igual de víctimas que ésta le haya tomado. En otros términos, la víctima que Girard (1972: 19, 152, 153) había identificado como sacrificial, queda reducida a la llamada víctima emisaria (o víctima ritual), alógena a la comunidad. Un aspecto muy interesante y original es que, aun cuando el acto sacrificial responda a objetivos intracomunitarios, sus consecuencias sobrepasarían las fronteras étnicas y quedarían, para atenuar

[30] Stross (1977: 273).
[31] Así como habrían hecho los antiguos mayas en Chichén Itzá con los huérfanos, con los niños alejados de sus padres o bien comprados fuera del lugar (Thompson 1980: 267).
[32] Girard (1972: 19, 152-153). Similar a la práctica que señala para los quichés prehispánicos Nájera C. (1987: 54, 59).
[33] En ese caso se utiliza *suhtesel* (regresar).

los conflictos externos, sometido a acuerdos que el *ajtabil* tomaría también en consideración. Sin embargo, el recurso de elegir a una víctima extracomunitaria, aunque inhiba el riesgo de conflicto, tendrá que ser controlado por las respectivas instancias de poder, como parece demostrarlo el viaje expreso realizado a Cancuc por las autoridades de Tenajapa para intentar encontrar a la mujer y a los niños desaparecidos.

Los cuentos populares sugieren que, para evitar desavenencias, —quizá también la carencia de víctimas potenciales—, los expertos rituales parecen haber encontrado un pretexto que les permitiría escapar tanto a la venganza intracomunitaria como la dirigida desde el exterior, dejando a un personaje externo, incluso alejado de la condición humana, la iniciativa de hacerlo.

Este aspecto parece ilustrar con insistencia una serie de cuentos populares cuya figura central es el célebre y temido personaje llamado *Ijk'al* (Negro),[34] especializado en capturar indígenas para alimentar, regularmente, con sus cuerpos, todas las construcciones monumentales de la región. Aunque se tengan antecedentes de él en la época prehispánica,[35] hoy el *Ijk'al* y su crueldad legendaria se confunden con la figura estereotipada del mestizo abusivo y explotador. Se cuenta que aún hoy el *Ijk'al* suele rondar por los bosques y las quebradas de toda la región con el objeto de procurar víctimas humanas para alimentar las construcciones y, sobre todo, para conseguir indígenas y entregarlos a los mestizos con el fin de que los exploten despiadadamente en las obras. A medida que éstas avanzan, los mata para servirse de sus cadáveres, con los que, mezclados con la sangre, el lodo y las piedras, funda cimientos y erige muros. Con los cráneos sienta las bases de lo que se conoce como madre muro (*me' ts'ajk*), sus cimientos, aquello que hace posible su existencia; la que lo nutre, así como la placenta es llamada madre (del) niño (*me' alal*).

En Cancuc, la interpretación local de la historia de la primera iglesia (*poko na*) —centro político de la rebelión tzeltal de 1712—, cuenta que en su construcción murió un gran número de indígenas esclavizados por un gran y poderoso

[34] Muy conocido en toda la región, Blaffer (1972: 19-54) y Ruz Sosa (1989: 321). En particular en la comunidad tzeltal de Tenejapa (Villa Rojas 1990: 378) y tzotzil de Zinacantán, cuyos habitantes lo relacionan con el sacrificio, las enfermedades, la sangre y el erotismo (Blaffer 1972: 37).

[35] Todo parece indicar que este enigmático personaje tendría orígenes prehispánicos y su culto fue denunciado en el siglo XVIII en Oxchuc por el famoso y enérgico obispo en visita fray Núñez de la Vega (1988: 9, 131) encargado de extirpar radicalmente la herejía indígena. El obispo señalaba —por haberlo visto con sus propios ojos en la iglesia del centro de Oxchuc (comunidad vecina a Cancuc)—, que los habitantes "de Oschuc y de otros pueblos de los Llanos, veneran mucho al que llaman Icalahau que quiere decir negro principal o Señor de negros" y "en la iglesia del pueblo de Oschuc […] otro ídolo de Hicalahau, en figura de feroz negro, como una imagen de escultura, o bulto tiznado, con los miembros de hombre y otros cinco zopilotes y lechuzas". Se sabe también que, antaño, los hombres le estaban sometidos y que sólo aquellos que poseían *lab* fuertes lograban a veces liberarse de su yugo.

Ijk'al. Y si las ruinas del templo aún se mantienen en pie, se debe a la resistencia prodigiosa de sus paredes que le comunican los fundamentos humanos en los que reposan. Los albañiles que construyeron los pilares del puente en el paraje de El Pozo recibieron del *Ijk'al* los cuerpos de niños y adultos indígenas alógenos a Cancuc, los que, se precisa, fueron enterrados verticalmente: uno en cada pilar y en las esquinas de la edificación. Los viejos recuerdan haber visto pasar por Cancuc un *Ijk'al* que sobrevolaba la región en busca de hombres para alimentar las fundaciones de la construcción del puente que debía unir las ciudades de Chiapa de Corzo y la capital, Tuxtla Gutiérrez, e incluso algunas de sus calles principales. El último *Ijk'al* visto en Cancuc data de la década de 1990, cuando trató de capturar hombres jóvenes para llevarlos a la vecina comunidad de Oxchuc con el propósito de alimentar la restauración de la iglesia de El Calvario.

El mes de junio del año 2000, al escuchar la radio en San Cristóbal de las Casas, y sorprendido por los murmullos confusos y persistentes que recorrían Cancuc, supimos que, en la vecina comunidad tzeltal de Guaquitepec, la población enardecida había intentado linchar a un hombre. Se sabría después que la víctima había sido sorprendida con una misteriosa caja de madera que contenía tres cabezas de niños que tenía la intención de echar en la construcción de una autopista regional. Los chismes de los cancuqueros proporcionaban una explicación que los periodistas ignoraban: se argumentaba que esos tres cráneos formaban parte de los 3 000 que reclamaba la madre de los cimientos de esa carretera. Tanto en Cancuc como en las fronterizas comunidades de Guaquitepec, Oxchuc, Tenango y Tenejapa, no hay edificio público importante del que no se asegure que su perennidad se debe a sus fundamentos humanos. Se dirá lo mismo de las grandes edificaciones de la ciudad y de las carreteras de toda la región.

Lo más sobresaliente, insistimos, es que el quehacer del *Ijk'al* revela que su propósito esencial consiste en capturar futuras víctimas sacrificiales alógenas a una comunidad, con el objetivo de colmar la carencia de otras autóctonas y, de paso, evitar los conflictos intracomunitarios. Además, el quehacer del *Ijk'al* le permite a los expertos rituales sustraerse de la pesada y peligrosa obligación de escoger a las futuras víctimas sacrificiales.

De esta manera, el propio *Ijk'al*, cumpliendo una orden terrestre, se encargará de procurar mediante engaño y brutalidad, no sólo una fuerza de trabajo esclava, sino también los cadáveres que servirán para satisfacer, provisoriamente, la gula terrestre. Tal vez es la misma fuerza que buscaban transmitirle —al parecer al Sol— las osamentas humanas de adultos encontradas en el cenote de Chichén Itzá (Thompson 1980: 267), de las que se tiene la certeza que alimentaban a la Tierra cuando los mayas de Tikal emprendían construcciones importantes en el Clásico tardío (Baudez 1999: 21).

En fin, el sacrificio humano que precede a las edificaciones sobresalientes, como la presa del valle de Las Balsas, no extrañaría a los nahuas del estado de Guerrero que piensan, sencillamente, que hay que "pagarlas" con vidas humanas (Hemond 2003: 394). Y para los mixtecos, en los grandes proyectos de construcción de caminos, puentes, estanques y presas, la Tierra reclama una recompensa que sólo las vidas humanas pueden aportar por las molestias y el dolor causados; sin aquélla, es imposible que, físicamente, las obras avancen (Monaghan 1995: 223-224). Se cuenta incluso que las propias autoridades municipales habrían perseguido algunos delincuentes fuera de los límites jurídicos para darles muerte y alimentar, con sus cadáveres, los cimientos de los pilotes de un futuro puente.

Conclusiones

Este cosmos cancuquero pareciese haber sido poblado por los dioses de un sinnúmero de entes que mantienen una relación depredadora. No es entonces sorprendente que hayan designado a este curioso *ch'ulel*, al "ave del corazón" —indefensa y apetitosa—, para ser la presa de los *lab* y de la Tierra misma, en tanto que sustituto (*selol*) del *ch'ulel* humano, la víctima predesignada del sacrificio. Y tal vez, en ciertas ocasiones, de un curioso e hipotético *ch'ulel* que viviría en la cabeza del hombre y en la de los animales sacrificables.

Hemos tratado de mostrar que la teoría nativa del sacrificio reposa en los componentes de la persona —*ch'ulel* y *lab*— y en la relación singular, de similitud y equivalencia, que guarda el *ch'ulel* del sacrificante con el de la víctima.

Esta relación se sitúa en el centro de la reflexión teórica cancuquera sobre el sacrificio, que ha elaborado la noción compleja y polisémica de *selol* (sustituto, tocayo, reposición). Sometido a una suerte de lógica "mercantil", el *selol* es objeto de don y contra-don. No es extraño que la víctima del sacrificio quede subordinada a reglas de contabilidad y a principios de evaluación cualitativos como el *ajtabil*. Como hemos visto, el *ajtabil* no sólo considera la naturaleza de la víctima, la talla, el color e incluso sus partes, sino también la propia disposición en el espacio ceremonial, reservándole a los extremos y al centro fragmentos diferentes de su cuerpo.

La víctima del sacrificio y el *ch'ulel* del sacrificante, dos sujetos de naturaleza muy diferente, en el contexto ritual, gracias a la destreza del rezador, se harían funcionalmente equivalentes, asimilables. Conscientes de ello, no faltan los expertos rituales que aseguren que el pollo que suelen matar cuando curan a los pacientes no es verdaderamente una réplica física del *ch'ulel*, una suerte de doble animal, sino que se trata simplemente de una "seña" (*señail* o *skuyul*) —un símbolo, una manera de representarlo—, y no de su apariencia "real" […] "dicen que es como pollo, pero no es pollo". El parecido del *ch'ulel*, del "ave-corazón" (*mutil ko'tantik*),

puede ser claramente explicitada como un símbolo, resultado de la acción del experto ritual. Su naturaleza "real" tal vez no importa mucho, quizá muy poco, hasta nada; lo que realmente cuenta para el especialista ritual es procurarse un significante, uno entre muchos; un instrumento semánticamente sobrecargado de significaciones que pudiese prestarse a esa larga serie de acciones simbólicas que le permitan lograr el objetivo del ritual sacrificial. Es decir, establecer una equivalencia ritual entre víctima y componente ontológico del sacrificante, una simpatía tal que el solo parecido no pudiese —no siempre— explicarlo.

Como intentamos mostrar, la aplicación mecánica del *ajtabil*, por ejemplo, de las candelas (que fija la cantidad, el tamaño, los colores, el estado y la ubicación), no puede aplicarse de manera mecánica para comprender la naturaleza del sacrificio cancuquero, ya que con ello olvidaríamos lo esencial: que el ritual en general, y el sacrificio en particular, constituyen actos creadores y sujetos a la relación singular, a veces pasajera, entre las divinidades y los actores sacrificiales. En este sentido, no deja de ser desconcertante la creatividad e imaginación tzeltal, ya que el *ajtabil* que gobierna la naturaleza de las carnes sacrificiales en Cancuc sería inoperante en la vecina comunidad tzeltal de Tenejapa, donde, en los rituales de petición de agua, se prevé la utilización de las carnes frías de los pescados: víctimas que se entierran alrededor de los pozos o en los conductos de agua. Y en la cercana comunidad tzotzil de San Juan Chamula, cuando la sequía es severa, los hombres, como último recurso, ejercen una clara amenaza de destrucción —sugiriendo el sacrificio de la propia imagen del destinatario, el responsable mismo del clima, en una especie de sacrificio interrumpido— y zambullen la insensible y no menos venerada imagen del santo patrono San Juan en un balde de agua.

En esta cadena de sustituciones rituales, no deja de inquietar que, tal vez, la supuesta eficacia atribuida a las monedas de Erasto, que otrora acompañaban a las víctimas animales en los cimientos de las edificaciones, tal vez se debiera a que la efigie impresa en una de sus caras remplazaba un cráneo humano. En los rituales de brujería hemos visto utilizar carne de pollo y de res, a falta de pescados o mariscos. E, incluso, por la gravedad de la situación, el brujo se apresura a cavar un agujero que llena sólo con candelas cortadas, sin que aquella operación provoque ninguna discusión ni reconsideración teóricas. Es más, si parece insuficiente la destrucción misma que acompaña el sacrificio, tal vez con el propósito de darle un sentido, quizá ontológico, al sufrimiento que precede a la muerte, dicen que para acrecentar la resistencia de las construcciones, las víctimas pueden ser inhumadas vivas en los cimientos.

La insuficiencia de mitos, la observación aún limitada del desarrollo de los rituales y la falta de un estudio sistemático de las plegarias que los conciernen, hace que sea prematuro, por ahora, determinar el carácter único de un mode-

lo sacrificial cancuquero. Y aun cuando hay fuertes similitudes entre ellos, las diferencias parecen ser también perceptibles, ya que no todos los sacrificios tienen el mismo propósito. No todas las víctimas cumplen con la misma función; ontológicamente diferentes, están reservadas a destinatarios también distintos y siguen modalidades propias, aunque similares. Además, no todas las divinidades requieren sacrificios; algunas —como la Tierra y los *lab* carnívoros— precisan carnes sacrificiales. Y ante las súplicas de los expertos, se contentan con partes que evoquen su parecido y hasta se satisfacen con alimentos sustitutivos, pero de igual "naturaleza". Otras, de naturaleza muy diferente —como Dios y los santos—, se contentarán con los dones en velas, incienso y trago. E, incluso, en ciertos rituales, las mismas divinidades pueden prescindir totalmente de ellos. Pero las hay también que —insatisfechas con las víctimas vegetales o las carnes de aves, o bien las de vacunos— exigen las humanas.

Nos parece que la interpretación ontológica del sacrificio cancuquero, con sus similitudes y diferencias, podría contribuir a una reflexión original y mesoamericana de este ritual, que queda suspendida ante las interrogantes, aún sin respuesta, de la concepción de la persona y de la relación del hombre con la naturaleza y con el cosmos, sin la cual parecería estéril el sentido dado por los cancuqueros a esta operación ritual.

En este sentido, la perspectiva ontológica de la operación ritual sacrificial revela que —al menos en Cancuc— los tres personajes "tradicionales" de la teoría sacrificial (sacrificante, sacrificador y víctima), debería tal vez considerar la ontología del oficiante, el rezador (el *ch'abajom*), quien suele servirse, de manera activa, de la relación privilegiada que su otro *ch'ulel* guarda con los ancestros para garantizar el éxito de la operación ritual. Quizá esta dimensión, aún poco estudiada, nos permita un día distinguir los particularismos mesoamericanos de los sacrificios.

Bibliografía

Ara, fray Domingo de
1986 *Vocabulario de la lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, Mario Humberto Ruz (ed.), México, unam-iif-cem.

Bardrick, Laurent
1970 "House dedication and Agricultural Ceremonies", *Seminar Report,* Harvard University, inédito.

Baudez, Claude-François
1999 "Le sens caché des caches", *Société suisse des Américanistes, Bulletin,* núm. 63, pp. 11-23.

Blaffer, Sarah C.
1972 *The Black-Man of Zinacantan. A Central American Legend*, Austin, University of Texas Press.

Becquelin, Pierre
1991 "Les quatre directions du monde Maya", en Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin (eds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunis à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (Collection Hespérides), pp. 35- 46.
1995 "L'axe vertical dans la cosmologie maya", *Trace*, vol. 28, pp. 53-59.

Caillé, Alain
1995 "Sacrifice, don et utilitarisme. Notes sur la théorie du sacrifice", *La revue du mauss*, vol. 5, pp. 248-292.

Dehouve, Danièle
2008 "El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero", en Guilhem Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, unam-iih-iia, pp. 315-334.

Descola, Philippe
2005 *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.

Durkheim, Émile
1985 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, puf.

Figuerola Pujol, Helios
2000 "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", *Trace*, vol. 38, pp. 13-24.

En prensa *Los dioses, los hombres y la palabra en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc (Chiapas)*, Mérida, unam-Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades/cemca.

Girard, René
1972 *La violence et le sacré*, París, Grasset.

Graulich, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.

Graulich, Michel y Guilhem Olivier
2004 "¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo", *ecn*, vol. 35, pp. 121-155.

Guiteras Holmes, Calixta
1965 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México, fce.
1992 *Cancuc: etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas, 1944*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/dif-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura.

Hermitte, M. Esther
1970 "El concepto del nahual entre los mayas de Pínola", en Norman McQuown A. y Julian Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en zona central de Chiapas*, México, INI, pp. 371-390.

Herrenschmidt, Olivier
1979 "Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace", en Michel Izard y Pierre Smith (eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, París, Gallimard, pp. 171-192.

Hocart, Arthur Maurice
1935 "La recherche de la vie", en *Les progrès de l'homme*, París, Payot, pp. 161-199.

Holland, William R.
1961 "El tonalismo y el nahualismo entre los tzotziles", *ECM*, vol. 1, pp. 167-181.
1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI.

Köhler, Ulrich
1995 *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, México, UNAM-IIA.

Laughlin, Robert
1976 *Of Wonders Wild and New Dreams from Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution (Contributions to Anthropology, núm. 22).

López Austin, Alfredo
1976 "El fundamento mágico-religioso del poder", *ECN*, vol. 12, pp. 197-239.
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM-IIA.

Martínez González, Roberto
2005 "Le Nahualisme", París, École Pratique des Hautes Etudes, Section de Sciences Religieuses, tesis doctoral.

Mauss, Marcel
1983 *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.

Monaghan, John
1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

Nájera C., Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, UNAM-IIF-CEM.

Núñez de la Vega, Francisco
1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas*, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM-IIF-CEM.

Olivier, Guilhem
2008 "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico", en Guilhem

Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica, México*, México, UNAM-IIH-IIA, pp. 263-291.

2008b "Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique", *JSA*, vol. 94, núm. 1, pp. 191-230.

Pitarch, Pedro

1994 *Ch'ulel*: *una etnografía tzeltal de las almas*, México, FCE.

Pozas, Ricardo

1959 *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, INI (Memorias, vol. VIII)

Ruz Sosa, Mario Humberto

1989 "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte", *Revista de ciencias y artes de Chiapas*, tercera época, núm. 3, julio-diciembre, pp. 5-19.

2000 "El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos", en Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid, Casa de América (Diálogos Amerindios), pp. 107-136.

Siverts, Henning

1969 *Oxchuc: una tribu maya de México*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Stross, Brian

1977 "Tzeltal Conceptions of Power", *The Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World,* Nueva York, Academic Press, pp. 271-285.

Thompson, J. Eric S.

1980 *Grandeur et décadence de la civilisation maya*, París, Payot.

Villa Rojas, Alfonso

1947 "Kinship and Nagualism in the Tzeltal Community, Southeastern México", *American Anthropologist*, vol. 49, pp. 578-587.

1985 "El nahualismo como forma de control social entre los grupos mayences de Chiapas, México", en Alfonso Villa Rojas, *Estudios etnológicos: los mayas,* México, UNAM-IIA, pp. 535-550.

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.

Vogt, Evon Z.

1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.

Zempléni, Andras

"Des êtres sacrificiels", en Michel Cartry (ed.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, París, PUF, pp. 267-318.

Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas

*Johannes Neurath**

El sacrificio en la actualidad

En la bibliografía antropológica sobre las religiones, el sacrificio ya no es una categoría que se salve de los cuestionamientos.[1] Posiblemente, el sacrificio es otro de estos monstruos conceptuales creados por Occidente que aglutinan fenómenos culturales diversos bajo un término técnico rimbombante (véase Bloch 1992: 29). Por su artificialidad, este tipo de categorías suele obstaculizar el análisis de las culturas durante décadas. Finalmente, comienza el debate y resultan imposibles de definir. Denunciadas por eurocentristas, son declaradas inexistentes en nombre del relativismo cultural. Maurice Bloch (1992: 25) y Viveiros de Castro (2005: 340) preguntan: ¿hace falta escribir un libro sobre *el sacrificio en la actualidad*?

Sin embargo, para los estudiosos de la cultura *wixarika*[2] no parece fácil renunciar completamente a la categoría de sacrificio. Existen numerosas prácticas rituales que tradicionalmente han sido interpretadas como "sacrificio" y que, de cierta manera, también los mismos huicholes consideran como tales. Como dice Valerio Valeri (1994: 103), "hay algo" en estas prácticas rituales "que no se encuentra en nuestros rastros o restaurantes".

* En este trabajo retomo y desarrollo ideas que expuse previamente en el artículo "Cacería y sacrificios rituales huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación" (*Journal de la Société des Américanistes*, vol. 94-1, 2008: 251-283).

[1] Para Marcel Detienne (1989: 20), "el sacrificio es una categoría del pensamiento de ayer". El filólogo francés critica "la figura unitaria del sacrificio" que, a través de autores como William Robertson Smith, Marcel Mauss y Henri Hubert, "fue colocado en el corazón de lo que fue la definición aceptada de religión". La búsqueda de una teoría universal del sacrificio demuestra que muchos antropólogos e historiadores, en lugar de estudiar la diversidad de las expresiones rituales, siguen aferrados a ideas judeocristianas. En la lógica evolucionista de la ciencia de la religión, la muerte de Cristo, definida como el autosacrificio totalmente desinteresado de la deidad, inevitablemente emerge como la forma más sublime del sacrificio totémico (Detienne 1989: 14-15; véase también De Heusch 1986).

[2] Los huicholes (*wixaritari*) son un grupo indígena yuto-nahua, de aproximadamente 40 000 hablantes, que vive en el sur de la Sierra Madre Occidental de México, la región conocida como el Gran Nayar, que abarca porciones de los estados de Jalisco, Nayarit y Durango (figura 1). He realizado trabajo de campo en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatitlán, Mezquitic, Jalisco) desde 1992.

Entre los huicholes destacan particularmente la cacería ritual de venado y el sacrificio ceremonial de toros u otros animales domésticos. Estas prácticas son diversas entre sí en lo que se refiere a su simbolismo religioso, así que vale la pena partir de una posición escéptica acerca de la validez de las teorías universales sobre *el* sacrificio. Incluso, a cada una de las "prácticas sacrificiales" de los huicholes puede aplicarse por lo menos una de las grandes teorías sobre el sacrificio. Por ejemplo, la relación entre cazador y presa revalida el viejo tema de la identificación entre el sacrificador y la víctima discutido por Hubert y Mauss (1970 [1899]: 180). El sacrificio de toro es un caso muy diferente, más bien lo que ajusta es la teoría de la *rebounding violence* formulada por Bloch (1992).

Nos confrontamos con una diversidad de fenómenos que no debe reducirse a un principio explicativo.[3] De tal manera, queda claro que no se trata de establecer definiciones rígidas o tipologías de los sacrificios huicholes según sus características, más bien partiremos de la heterogenidad de las prácticas sacrificiales y analizaremos las articulaciones entre todos estos fenómenos. Por otra parte, la relatividad conceptual de la noción de sacrificio no nos impide establecer cierta jerarquía entre las diferentes prácticas rituales. En particular, quiero señalar que la centralidad de la cacería ritual de venado entre los huicholes radica no en la cacería en sí, sino en su relación —siempre problemática— con la alianza. Debido a esta centralidad de la cacería hablaré más de este ritual que de los sacrificios sangrientos de animales domésticos.

Retomo el contraste entre sacrificio y "autosacrificio" que he desarrollado en trabajos previos (Neurath 2002), pero ahora quiero enfatizar que el espectro entero de los sacrificios huicholes está presente en cada uno de los rituales. En un rito determinado predominan ciertos conceptos y relaciones, pero siempre se encuentra también la presencia de las ideas y relaciones opuestas. Para hacer justicia a estas situaciones, propongo recurrir a un planteamiento recientemente presentado por Houseman y Severi (1998). Se trata del concepto de "condensación ritual", definido como existencia simultánea, dentro de una secuencia de acciones, de modos opuestos de relación (Houseman y Severi 1998: xii).

En el caso de la cacería de venado veremos cómo se condensan relaciones de depredación y alianza, en el caso del sacrificio de animales domésticos existe una simultaneidad de intercambio e identificación. El análisis del primer par de relaciones condensadas —depredación y alianza— resulta particularmente importante para lograr una comprensión del sistema ritual *wixarika* como tal. Incluso, permite reflexiones teóricas que van mucho más allá del caso concreto huichol (figura 1).

[3] Adoptaré una posición cercana a la de Valeri (1994: 103), quien señala que "Sacrifice cannot […] be turned into a distinct thing, but must take its place in a family of notions, none of which has any validity except if it is relativized by the others".

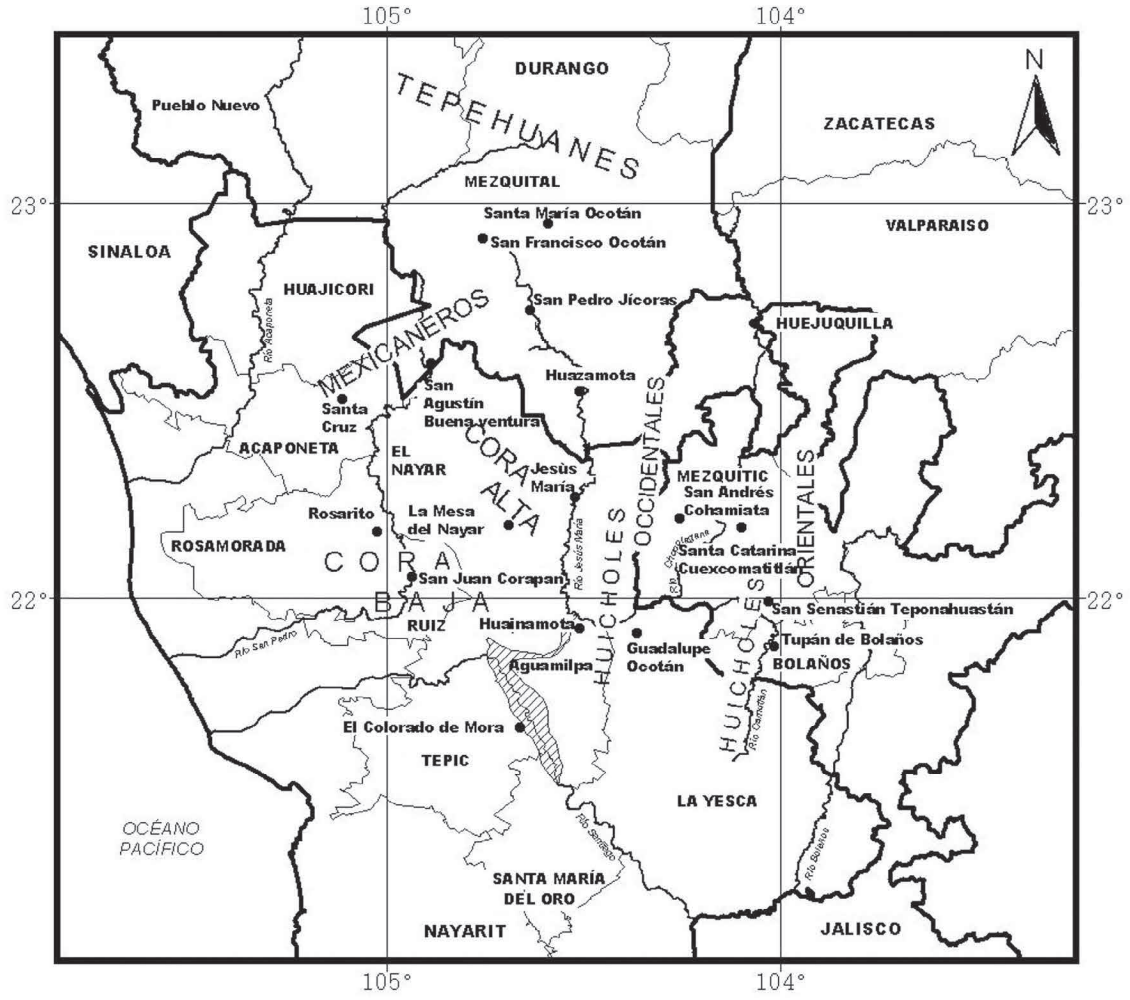


Figura 1. Mapa de los territorios tradicionales de huicholes y coras en la región del Gran Nayar.

Fuente: Elaboración propia.
Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio.
Equipo regional Gran Nayar.

La insistencia de los huicholes en la cacería de venado

El gran obstáculo epistemológico para comprender la importancia de la cacería ha sido el énfasis exagerado y unilateral sobre la importancia del simbolismo del venado entre los huicholes, aparentemente compartido por informantes y antropólogos. Resulta indispensable deconstruir todo lo que en relación con esta temática ha sido mal planteado, para explicar por qué —dentro de toda la gama de prácticas sacrificiales— la cacería, efectivamente, tiene cierta centralidad.

Es notable que, aún décadas después de la virtual extinción del *Odocoileus virginianus* en el territorio huichol, no se puede celebrar ninguna ceremonia importante sin la presencia de carne de venado cola blanca. Esta insistencia de los huicholes en la cacería amerita una explicación. A diferencia de otros grupos indígenas de la región, quienes, debido a la dificultad de cazar venado, sustituyen la carne del cérvido con flores, techalotes u otros elementos simbólicos (véase Reyes Valdez 2007 sobre los tepehuanes del sur), los huicholes hacen todo lo posible por continuar con esta tradición. Se someten a la burocracia gubernamental para tramitar permisos especiales, que se les conceden en nombre de la libertad de culto, para matar un ejemplar de la especie protegida. Luego se trasladan a territorios mestizos lejanos para cazar, y durante el viaje de regreso soportan el acoso de policías que buscan confiscar armas y caza ilegales.[4]

Definitivamente, la cacería ha perdido su importancia para la subsistencia alimenticia, sin embargo, se mantiene firme como elemento central de la vida religiosa. Los venados no son los únicos animales que los huicholes cazan —ardillas techalotes y jabalíes son populares como alimento—, pero sólo la cacería de venado es un asunto de prestigio entre los hombres y tiene un significado religioso importante. Los hombres huicholes generalmente recuerdan la primera vez que lograron cazar un venado (véase, por ejemplo, Kindl 2005b), de la misma manera como los chamanes recuerdan sus experiencias iniciáticas o visionarias. Podría decirse que se trata de una tradición "especialmente importante" para su religión y modo de vida y, revisando la bibliografía, se nota que los huicholes, aparentemente, han transmitido algo de este esencialismo a los etnógrafos. El tema del simbolismo del venado (*maxa*) y su relación con el peyote (*hikuli*) ha sido uno de los temas más recurrentes en la bibliografía sobre los huicholes, al grado de convertirse en un cliché.

Por otra parte, a diferencia de rituales como el sacrificio de animales domésticos, la cacería de venado plantea dificultades considerables para su observación.

[4] Intentos de parte de diferentes organizaciones ecologistas de reintroducir el venado en la sierra huichola, criándolos en cercas (venadarios) para luego liberarlos en los bosques de la zona, se han confrontado con la negativa de los huicholes a cazar venados reproducidos en condiciones semidomésticas. Aparentemente, el carácter silvestre del venado es un rasgo indispensable.

En primer lugar, porque los huicholes no suelen invitar a sus amigos antropólogos a estas expediciones de cacería agotadoras y, a veces, clandestinas. Así que, en contraste con mi experiencia en otros ámbitos del ritualismo huichol, conozco la cacería de venado sobre todo a partir de los testimonios de los huicholes.[5] Lo que se sabe es que, hoy en día, la cacería se realiza casi siempre con rifles de calibre 22. La costumbre de cazar con redes persiste únicamente en las porciones selváticas y tropicales del territorio huichol en el estado de Nayarit. En todos los casos, la técnica de cacería más practicada es colectiva y consiste en corretear al venado hasta que se cansa y se queda parado, renunciando, aparentemente, a la posibilidad de escapar. Por esto, la importancia de la idea de una entrega voluntaria del venado a los cazadores.

¿Cazadores chichimecas o cultivadores sedentarios?

Durante una época se tenía la idea de que los huicholes eran, esencialmente, una cultura "chichimeca" de cazadores-recolectores, que sólo en tiempos relativamente recientes había iniciado su transición a la vida sedentaria (Myerhoff 1970, 1974). Hace falta deshacerse de esta idea equivocada, para abrir paso a la constatación de que esta imagen sí tiene mucho que ver con un tipo de autorrepresentación que es común entre los huicholes. De hecho, el atavío de ciertos actores rituales huicholes, que portan carcajes, arcos y flechas, y se conocen como los *awatamete*, el grupo de cazadores originales, recuerda a los grupos mesoamericanos de elite que, en los códices, se representaban como chichimecas. No es que estos grupos realmente fueran cazadores nómadas, pero les importaba resaltar su ascendencia norteña. Ataviados como cazadores chichimecas, los grupos rituales huicholes personifican a los primeros ancestros en su cacería de venado.

Lo interesante es que, según la lógica de los mitos cosmogónicos, estos cazadores aún no eran gente (*tewi*). Solamente a través de la alianza matrimonial con el maíz se volvieron auténticos seres humanos. Por otra parte, estos cazadores originales tampoco eran dioses, ya que tenían que pasar por el proceso iniciático para convertirse en "abuelos" (*tewarixi*) o ancestros deificados. Las historias mencionadas, la boda del maíz y la cacería de venado, expresan relaciones antagónicas de alianza y depredación. Como señalé en un trabajo reciente (Neurath 2007a), ambas relaciones son aspectos de un mismo proceso —ciertamente contradictorio— de construcción de la persona.

A diferencia de lo que Hamayon (1990) describe para los cazadores siberianos, no necesariamente es el señor o dueño de los venados quien permite que

[5] No contamos con observaciones directas de la cacería ni tampoco de los rituales que se realizan inmediatamente después de matar a un venado.



Figura 2. *Las visiones del venado azul en Wirikuta*. Cuadro de estambre de Juan Ríos Martínez, 122 x 81 cm, 1973, col. Juan Negrín, publicado en *Artes de México*, vol. 75. *Arte Huichol*, 2005, p. 51. Este cuadro forma parte de una serie sobre la peregrinación de los ancestros a Wirikuta. Llegando al desierto, el Venado Azul llora, a la vez de cansancio y de felicidad. Al ofrecer una flecha y una jícara al Cerro del Amanecer obtiene la visión de la primera salida del Sol.

se maten algunos de sus hijos, sino que es el mismo venado quien se entrega al cazador. Entre los huicholes sí existen deidades importantes consideradas el "padre" y la "madre" de los venados.[6] Sin embargo, los huicholes enfatizan el acto voluntario del mismo venado. La presa siente lástima por su perseguidor. No es por la indicación de alguna deidad superior que el venado se deja cazar. En este aspecto, los huicholes se parecen a cazadores-recolectores algonquinos y athabascos del subártico norteamericano (véase Fausto 2007: 498).

Hay otra diferencia importante respecto al modelo siberiano. Entre los huicholes, la "alianza matrimonial supernatural" entre el cazador y el dueño de los animales (Hamayon 1990) es un motivo que sí aparece en algunos mitos, pero la boda entre el cultivador y las muchachas maíz es un tema mucho más importante (véanse Furst 1994; Neurath 2002, 2007a). Este hecho indica que, entre los huicholes, la cacería está inserta en un contexto ritual agrícola. Relaciones rituales contradictorias —condensadas en el sentido de Houseman y Severi (1998)— son las que mejor expresan la ambivalencia entre alianza y depredación. El ejemplo principal son las ofrendas simultáneas de jícaras y flechas ceremoniales (Kindl 2001; Neurath 2007b, s.f.): depositar una jícara implica donar una mujer, depositar una flecha significa matar al destinatario de la ofrenda (véase la figura 2, donde la flecha depositada mata al Cerro del Amanecer) —un acto violento se convierte en un intercambio pacífico y viceversa.

En la etnografía de las tierras bajas sudamericanas se describen numerosos casos donde los animales depredados y los enemigos que se combaten se equiparan con parientes afines (véanse, por ejemplo, Descola 1992, 1993; Viveiros de

[6] Se llaman Tsakaimuta y Tatei Kiewimuka. Identificados con el Sol y la Lluvia del Poniente, tienen su morada en el pueblo cora Mesa del Nayar, Nayarit.

Castro 1992; Taylor 2000; Fausto 2002, 2007; Vilaça 2005). Resulta sumamente provechoso retomar los planteamientos de los amazonistas para el análisis de la relación entre depredación y alianza que se observa en el caso huichol.

Ritos cinegéticos, chamanismo e iniciación

Muchos ámbitos de la vida cotidiana y ceremonial se escenifican en términos cinegéticos. El primer elote no es cosechado sino cazado, el primer peyote no es recolectado, sino flechado (véanse Lumholtz 1902, II: 134; y la fotografía de Olivia Kindl en Neurath 2005a: 22). En fiestas y ceremonias huicholes, el tema de la cacería de venado es casi omnipresente (Preuss 1998 [1909]: 399).

En la gran fiesta Hikuli Neixa, "la danza del Peyote" (Neurath 2002), todos los danzantes son venados, aunque también representan a otros animales, como, por ejemplo, serpientes emplumadas. Los pasos de la danza, una variante del típico paso de mitote caracterizado por pisadas fuertes, representan los brincos de un venado. Además, cada uno de los peyoteros lleva una cola de venado (*maxakwaxi*) y los punteros portan cornamentas. Así que, independientemente de que los peyoteros (jicareros) representen la multitud de los dioses, todos son venados.[7]

Existe una analogía, pero también una diferencia, a nivel simbólico, entre los elotes y las astas de venado. Las segundas crecen en las secas, o sea, primero. Como producto del calor, los cuernos (*awate*) no requieren del agua, pero, al igual que los elotes, son blandos cuando nacen y posteriormente endurecen. La piel que cubre los cuernos tiernos corresponde a los totomoztles, las hojas de las mazorcas. Astas de venado y elotes son los frutos principales de las dos estaciones del año. Ambos se cosechan, los venados se rascan para quitarse la piel y los campesinos pizcan el maíz.[8]

El ritual establece, además, un paralelismo interesante entre venados y serpientes de lluvia. Ambos se aparecen y se entregan a los seres humanos que participan en la búsqueda de visiones y practican ejercicios de austeridad y abstinencia. Haiku, "la serpiente de nubes",[9] es la diosa de la primera lluvia que viene del oriente. También conocida como Tatei Nia'ariwame, la serpiente de nubes fue

[7] El movimiento coreográfico representa, entre otras cosas que aquí no se pueden detallar, a un venado que se frota en un pino para quitarse la piel de las cornamentas nuevas. Por esta razón, en el patio de danza se plantan tres pinitos y en ellos se amarran cornamentas de venado. También se escenifican luchas entre venados machos en brama.

[8] Las astas que se amarran en los troncos de los pinos tienen una explicación diferente. Corresponden a las cornamentas que, en las cacerías, suelen (o solían) atarse en los árboles para atraer a los venados. Como danza de venados, la fiesta del Peyote también es un ritual mímico que propicia éxito en la cacería.

[9] El término también refiere al aliento de una persona.

"soñada" o "despertada" por los peregrinos del peyote durante su estancia en el desierto. Al regresar a sus comunidades, los peregrinos traen a la diosa consigo (Neurath 2002: 245).

Chamanismo y agricultura no son actividades o instituciones separadas la una de la otra. Más bien, como he insistido en varios trabajos (Neurath 2002, 2005c, 2005e), lo más importante es el vínculo entre la experiencia iniciática y la producción visionaria-onírica de las serpientes de nubes durante la peregrinación a Wirikuta. Por otra parte, se puede afirmar que cuando ámbitos de la vida ceremonial se escenifican en términos cinegéticos el rito cinegético alude, de una u otra manera, a la iniciación o búsqueda de visión. Para retornar una vez más a los ejemplos principales: el elote que es cazado se entrega a los cazadores y se transforma en una deidad astral (Neurath 2004, 2005d), el peyote que es cazado también logra la iniciación y se transforma en venado.

Astas (*awa*) y colas de venado (*maxakwaxi*) se identifican con los instrumentos que usan los chamanes, las varas emplumadas *muwierite* y, de hecho, pueden usarse como tales. Los venados, como portadores naturales de *muwierite*, son, desde luego, chamanes. Por otra parte, entre los huicholes de la comunidad de Santa Catarina, los buenos cazadores tienen, por lo general, un *alter ego* o nagual lobo,[10] y se identifican con este animal. A partir de la dicotomía venado-lobo —animales antagonistas en todos los sentidos, al mismo tiempo que ambos se identifican con el chamán-cazador—, podemos afirmar que el *mara'akame* huichol acumula identidades complejas y contradictorias, identificándose con (y transformándose en) sus propios interlocutores y antagonistas. Sucede algo muy similar a lo que Severi (1996, 2002) describe para el caso de los cantos chamánicos cunas.

La peregrinación a Wirikuta equivale al viaje mítico de los antepasados desde el mar en el poniente hasta el desierto oriental, mismo que se equipara con una cacería. El venado, Tamatsi Parietsika o Parikuta Muyeka, "Nuestro Hermano Mayor que Camina en el Amanecer", es el ancestro que "salió primero" de la oscuridad del mar. Se le considera el peregrino que camina adelante, en búsqueda del Amanecer. Los demás peregrinos, identificados con los lobos (Kam+kite), son el grupo de los cazadores y lo persiguen. El lugar de nacimiento del Sol se encontró en el desierto oriental de Wirikuta, concretamente en el Cerro Paritek+a.[11] La importancia del personaje llamado Tamatsi radica en que se entrega a los cazadores. "Se dispara a sí mismo o se deja flechar por los cazadores... y se ahorca con los lazos de la trampa" (Preuss 1998 [1908]: 279). Al llegar a un paraje del desierto, el venado sintió lástima por sus perseguidores y decidió dejarse alcanzar. Por eso, su corazón (*'iyari*) se transforma en peyote (*hikuli*), cactus psicotrópico cuyo

[10] Es importante señalar que el nagualismo de lobo no ha sido documentado en todas las comunidades *wixarika*.

[11] Paritek+a ("Abajo del Amanecer") también se conoce como Cerro Quemado (Reu'unari).

efecto experimentan, en primer lugar, los propios cazadores al probar la carne de la presa. Wirikuta, el país del peyote, fue encontrado en el instante en que fue creado a través de un autosacrificio.

Queda claro que no se trata tan sólo de consumir peyote, sino de convertirse en él (Neurath 2006). Por otra parte, la primera experiencia de peyote implica una "iluminación". En el momento en que los peregrinos encuentran el lugar del Amanecer, presencian la primera salida del Sol y se convierten en personas iniciadas, chamanes (*mara'akate*, "los que saben soñar") y, a la vez, en ancestros propiamente dichos, "abuelos", *tewarixi* o *teukarite*, es decir, ancestros deificados (Neurath 2002: 233) (figura 2).

La relación dinámica y ambivalente entre cazador y presa, sacrificador y víctima es uno de los aspectos más fascinantes de la religión huichola (Neurath 2004, 2005d).[12] Se busca la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos. En este sentido, la cacería puede definirse como una situación donde una persona se entrega [a sí misma] a otro aspecto de su propia persona.[13] De esta manera, la cacería es un rito chamánico, donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador. Lo más importante es que el chamán tiene la capacidad de experimentar ambos papeles a la vez, situación que puede compararse con la multiplicación de la persona del chamán en los cantos cunas donde, según el análisis de Severi (1996, 2002: 36), la identificación del chamán con el jaguar no representa un impedimento para luchar contra el felino.

En el chamanismo huichol, el éxito en la cacería de venado no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado de cola blanca es una cuestión de concentración, un acto mágico, una vía de aprendizaje para el chamanismo. La trampa que se usaba en el método tradicional de cacería es un "objeto para ver" (*nierika*), equivalente a los instrumentos que usa el chamán en las curaciones y sesiones de canto (Kindl 2005a). Por otra parte, la muerte del venado es un autosacrificio cosmogónico que asegura la continuidad del costumbre y del universo, un gesto donativo y voluntario que permite la transformación de los dioses-venado en todo lo que los hombres necesitan para vivir (Negrín 1986). En particular, el venado se transforma en peyote, lo que implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico.[14] Asimismo, al ingerir el

[12] Coyle (s.f.) trató esta temática entre diversos grupos indígenas del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos.

[13] Retomando una propuesta terminológica de M. Strathern (1988: 13; véase también Viveiros de Castro 2004), podemos hablar de una "dividualidad". Situaciones muy similares se describen en las etnografías de algunos grupos tupi-guaraníes de Sudamérica, donde el guerrero se identifica con el enemigo asesinado y tiende a transformarse en su propia víctima (Viveiros de Castro 1992, 1998, 2005).

[14] Los peregrinos deben cazar venado después de recolectar peyote, ya que la cacería implica la reproducción del cactus psicotrópico.

venado ya convertido en peyote, el cazador se transforma en venado y garantiza la continuidad de la cacería (Neurath 2002, 2006).

Para los huicholes, la entrega voluntaria del cérvido es un equivalente a prácticas de austeridad, como las caminatas, el ayuno, la abstinencia del sueño, la abstinencia sexual, la confesión. Los cazadores deben purificarse con todas estas prácticas, para lograr un estado de ánimo que les permita la comunicación con el venado, la identificación con la presa. Obtener un venado en la cacería equivale a obtener *nierika*, el "don de ver", y ambas cosas solamente se obtienen mediante la práctica del sacrificio y de la austeridad.

En este sentido, los estudiosos de la religión *wixarika* hemos usado el término "autosacrificio" para referirnos a toda la gama de prácticas dirigidas en contra de aspectos de la propia persona. Se trata del rechazo de aspectos de la vida asociados a la oscuridad (*t+kari*). La represión de *t+kari* fomenta la generación de vida asociada a la luz (*tukari*) (Neurath 2002).

Sin embargo, en un rito particular no siempre es tan evidente si se trata de un sacrificio o de un autosacrificio. En este trabajo no quiero enfatizar tanto el contraste entre los diferentes tipos de sacrificio, sino analizar la condensación ritual que caracteriza la relación ambivalente entre (y simultaneidad de) *allosacrificio* y autosacrificio.

El venado es el fundador del costumbre huichol y, como tal, es el principal interesado en que esta costumbre se siga realizando. Incluso, podría hablarse de un sacrificio de la deidad en el sentido de Hubert y Mauss (1970 [1899]). Sin duda, Nuestro Hermano Mayor, el venado, es una de las deidades principales de la religión *wixarika*. Su muerte sacrificial representa lo más sublime. Matarlo en la cacería es un acto violento, como dicen Hubert y Mauss (1970 [1899]: 181), un "crimen", un "sacrilegio". Los hombres matan a un animal tierno y puro, su hermano mayor, al héroe fundador de su religión. El venado no resiste y, antes de morir, todavía enseña las técnicas de cacería.

¿Cazar o casarse? La cacería fracasada y la alianza

Tamatsi es héroe cultural, pero también es *trickster*, un personaje ambivalente o "medio-malo" (Furst 2006: 240). Documenté historias donde el venado se transforma en una mujer humana seductora que destruye al hombre que lo persigue, devorándolo con su *vagina dentata*. En otras versiones (Lumholtz 1986 [1898]: 12; Preuss 1998 [1908]: 278; Preuss y Mengin 1937-1938, I: 30-31), un cazador llamado Tamatsi, "hermano mayor", o Parikuta Muyeka, "el que camina en el amanecer", hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que tratan de seducir al cazador, quien tan sólo quiere

recuperar sus proyectiles.[15] Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente, donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado, lugar circular que se describe en términos de un centro ceremonial *tukipa*. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta que estas plumas son sus astas. Según la versión documentada por Lumholtz, el cazador seducido tiene que ponerse las astas para ingerir el pasto que le ofrecen como comida.

Pero la historia no termina ahí. La madre de las muchachas venado ayuda a Parikuta Muyeka a escapar, junto con su hermano menor, el conejo. En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores: Xurawe Tamai, "el joven estrella", y Kuka Tamai, "el joven perla". Finalmente, llegando al desierto en el oriente, el venado y el conejo se entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten en la trampa (Neurath 2002, 2004, 2005d).[16]

Ambivalencias como la transformación del cazador en su presa y la inversión de la cacería, son típicas de los mitos huicholes vinculados con el venado y deidades relacionadas. El tema de la cacería invertida alude a los peligros que corre un cazador indigno. De manera equivalente, la búsqueda e ingesta de peyote puede volverse un asunto peligroso si uno no se prepara y purifica (Neurath 2006). Los ancestros pueden convertirse en enemigos. El venado puede causar la enfermedad de venado que se manifiesta como una diarrea.[17] Por otra parte, desgracias ocurren por faltar a las reglas relacionadas con la cacería, en especial la abstinencia sexual (Hamayon 1990; Dehouve 2006), pero, en el caso de los huicholes, queda bastante claro que el fracaso es más que un simple accidente, de cierta manera está previsto por el "guión ritual".

Una de las consecuencias positivas del fracaso en la iniciación es la alianza que se establece entre "los de arriba" y "los de abajo", los cazadores y las presas, los cultivadores y el maíz. No podemos ignorar que la historia ominosa del cazador que tiene relaciones sexuales con la venada hace eco del ya mencionado mito fundacional de la boda entre el héroe cultural y las cinco muchachas maíz (Preuss 1998 [1907]: 161; Furst 1994; Neurath 2002: 159). El cazador errante, solitario y hambriento, frecuentemente descrito como un joven sin casa y sin parientes, a través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en "gente" (*tewi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

[15] En el modelo de Roberte Hamayon (1990) sobre el chamanismo siberiano, es el cazador quien seduce a la presa como si fuera su novia. Sobre la cacería como seducción en Amazonia, véanse Taylor (2000) y Vilaça (2005).

[16] El conejo, sin embargo, por su torpeza, no logra autosacrificarse y tan sólo rompe sus astas.

[17] Fausto (2007) describe cómo, en muchas tradiciones amerindias, los animales depredan a los seres humanos causándoles enfermedades.

Watakame, el primer cultivador, es un cazador fracasado. Como no pudo cazar, padecía hambre y se fue a buscar un lugar donde vendieran comida. Llegando a un rancho ubicado en el fondo de una barranca, conoce el alimento maravilloso que son las tortillas de maíz, pero la dueña del rancho se niega a vender. Más bien, ofrece sus hijas como esposas.

Ser "gente sedentaria" implica haber fracasado en la cacería e iniciación.

Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en el Gran Nayar. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afines: la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz. En un mito inverso, el héroe se casa con una de las hijas de la dueña de las semillas, pero esta última no lo respeta y no aprecia los impresionantes resultados del trabajo del yerno, y en su lugar prefiere al flojo esposo acuático de su otra hija (Preuss 1912: 169-182; Medina 2006). En una versión mexicanera, el héroe clava su estaca en la vagina de su suegra, quien no es otra que la diosa de la tierra (Preuss 1998 [1908]: 209).

La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva, y puede llevar al desastre: las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas; la suegra regañona se muere de hambre. El yerno discriminado decide regresar al cielo (de donde provenía), llevándose el fuego consigo (Preuss 1912: 178, 1998 [1907]: 162, 1998 [1908]: 209, 1998 [1925]: 345). Para recuperar el alimento o el calor del fuego se establece toda una serie de trabajos rituales para reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo, concretamente la fiesta *namawita neixa*, que es el único día del año que se respeta plenamente al acuerdo con la madre del maíz. El maíz y, por ende, las mujeres no trabajan. Únicamente se consume alimento preparado a base de maíz no nixtamalizado, las mujeres descansan y los hombres son los que tienen que barrer y preparar el alimento. Por otra parte, en esta fiesta el cantador se identifica con Takutsi Nakawé, la vieja diosa de la fertilidad que es la suegra de Watakame. El canto habla del diluvio donde Takutsi únicamente salva a Watakame, su perrita, los granos de maíz y otras semillas. Al desalojarse las aguas, fundan un rancho e inician una vida de agricultores.

Una serie de ritos celebrados en *namawita neixa* pueden interpretarse como la destrucción simbólica del cosmos (Neurath 2002). Estos ritos son mucho más que una "inversión". Durante el resto del año se crea orden, las fuerzas de la oscuridad son reprimidas, según una lógica de lucha cósmica o autosacrificio. En la fiesta de la siembra, romper la linealidad del tiempo y la estructura del cosmos conlleva a la construcción de alianzas con el "otro enemigo".

El antagonismo entre la vida desenfrenada, que irrumpe en la fiesta de la alianza, *t*+kari, y la vida que nace del sacrificio, *tukari*, no es un dualismo simétrico.

La "vida nocturna" es preexistente, permanente y no fue creada. En los sacrificios suele reprimirse, sin embargo, se moviliza al iniciar las lluvias. Se trata de un principio presocial, por eso individualista. Por el otro lado, es espontáneo y artístico. Tal vez puede considerarse el "principio del placer", pero es de naturaleza ambivalente y puede ser muy peligroso.

La "vida solar" es efímera, casi utópica. Se produce durante una visión de peyote, después de un largo viaje lleno de sacrificios que los aleja de todo lo asociado con la "vida oscura". Se ubica en el límite de la muerte, ya que los buscadores de visiones (casi) se mueren en el sacrificio que los convierte en iniciados, dioses y ancestros. De esta manera, *tukari* surge en una visión de un mundo ordenado y comunitario (*kiekari*), pero este "cosmos" se encuentra siempre en construcción.

Puede decirse que "medianoche" y "mediodía" indican dos tipos de "atemporalidad": por un lado, la pretemporalidad de los orígenes; por el otro, momentos efímeros en el fin del tiempo. La vida "real" y el tiempo "real" se ubican entre estos dos extremos, en algún lugar en el camino del mar al desierto.

Desde la perspectiva de la iniciación, el caos tiene una existencia falsa o ilusoria. Pero la "cosmovisión de los iniciados" solamente existe en breves momentos visionarios, abriendo paso así a que se imponga la "realidad" fantasmagórica de *t+kari*. Pero la "iluminación" de peyote, asociada a la iniciación, es decir, la transición de *tewi* a *tewari*, la transformación de una persona en su propio ancestro, basada en la aniquilación, domesticación y superación de la oscuridad, no es el único proceso que produce fuerza vital y conocimiento.

El ritualismo de las lluvias se aparta de una lógica iniciática. Aquí se trata de adquirir la humanidad propiamente dicha, convertirse en un simple persona, gente, *tewi*, es decir, en una persona que no es ancestro. En este contexto, se necesita construir una alianza entre enemigos y ancestros, *teiwari* y *tewari*. La humanidad se define como un estado efímero y transitorio. Puede decirse que el requisito para celebrar esta alianza muy precaria entre los de arriba y los de abajo es haber fracaso en la iniciación.

Poder y alianza, comunidad y familia

El contraste entre *t+kari* y *tukari*, es decir, entre *namawita neixa* y las demás fiestas del *tukipa* huichol, también refleja la contradicción estructural comunidad-familia. Sin duda, una de las enseñanzas de la antropología levistraussiana más importante (y la que plantea más desafíos a la comprensión científica de la sociedad) es aquella que, en lugar de la dicotomía individuo-sociedad, problematiza la articulación entre la sociedad y la familia. En su propuesta, familia y sociedad son dos momentos diferentes, en los que "la existencia de la familia es al mismo

tiempo la condición y la negación de la sociedad" (Lévi-Strauss 1995 [1956]: 49; véase Neurath y Alcocer 2007).

Asimismo, el contraste entre los ritos de las secas y de las lluvias revela dos perspectivas radicalmente distintas de percibir la realidad. Podría pensarse en el famoso ejemplo del pueblo winnebago que es dibujado de dos maneras sorprendentemente distintas por los miembros de las diferentes mitades (Lévi-Strauss 1992 [1958]: 166-167; Mocnik 1994; Zizek 2005: 163). Ambas concepciones del espacio social son acercamientos a la realidad de una institución no simbolizable. Entre los huicholes esta "institución cero" se expresa vagamente en la ambivalencia y simultaneidad de relaciones "condensadas" de depredación y alianza que se puede constatar en ciertos ritos.

Reenfocar la etnografía del ritual huichol en la relación depredación-alianza permite desarrollar una teoría de la reproducción cultural de este grupo étnico que integre en el análisis no sólo los procesos de diferenciación o producción de jerarquía (cismogénesis), encaminados a garantizar la continuidad de la comunidad con su sistema de autoridad tradicional identificada con el poder solar, sino también aquellos otros procesos que, en lugar de enfatizar la diferenciación, buscan fortalecer la cooperación entre los polos opuestos de la misma diferencia.

Mawarixa: trabajo, compromiso ritual y "sacrificio"

El sacrificio ritual de un animal doméstico (toro, becerro, vaca, chivo, borrego), *mawarixa*, es otro tema inevitable para los estudiosos de la cultura *wixarika*. Se trata de un ritual muy frecuente y relativamente fácil de documentar. Casi siempre se realiza en la mañana o madrugada, después de una noche de vigilia y canto chamánico. Sólo muy raras veces he visto que se sacrificaran estos animales domésticos sin pasar por un procedimiento ceremonial tipo *mawarixa*.[18]

El término mencionado no es un equivalente directo de palabras como "sacrificio", ya que se emplea para designar las fiestas o ceremonias que culminan en el sacrificio de un animal doméstico, y concluyen con la entrega de ofrendas a los dioses. Por otra parte, según mis averiguaciones, *mawarixa* también significa "ofrenda" o, de manera más general, "compromiso ritual".

El sacrifico de animales domésticos ha sido tratado en un creciente número de trabajos.[19] Llama la atención que gran parte de la bibliografía es reciente. Es porque la tradición culturalista se inclinaba a no considerarlo "auténtico". Hoy en

[18] La gran excepción son los puercos, que jamás se sacrifican ritualmente.
[19] Por ejemplo, Lumholtz (1902, II: 6); Preuss (1998: 173-176); Anguiano *et al.* (1969); Mata Torres (1991); Gutiérrez (2000); Neurath (2002: 159, s.f.); Kindl (2003: 129); Durin (2005); Jáuregui y Jáuregui (2005).

día, los antropólogos, finalmente, han aceptado que los huicholes son una cultura ganadera. La posesión de grandes rebaños es índice de bienestar y símbolo de estatus. Una parte considerable de la vida cotidiana y ritual gira alrededor del ganado. Las vacas son seres queridos, se les aplican todas las vacunas y baños garrapaticidas, y periódicamente se realizan ceremonias chamánicas curativas para ellas. Por otra parte, varios antropólogos han observado que la muerte accidental de una res provoca emotivas expresiones de luto, incluso que contrastan con el estoicismo manifestado cuando se muere una persona. Desde esta perspectiva, no sería absurdo inspirarnos en la etnografía de pueblos como los nuer y dinka para analizar los sacrificios de toro entre los *wixaritari* (Bloch 1992: 33).

En las fiestas de los huicholes, el venado es el elemento indispensable. Por eso, la fiesta de venado, *maxakwaixa*, es una ceremonia un poco más sencilla que la fiesta de toro, *mawarixa*. En la primera no se requiere el sacrificio de una res, pero en la segunda sí es necesario la presencia de carne de un venado cazado previamente.[20]

Muchas veces estas fiestas se celebran para pedir el perdón de deidades determinadas que se encuentran "enojadas", debido a faltas rituales de parte de ciertas personas. Incumplir algún compromiso ritual es un asunto serio, ya que una deidad molesta es capaz de afectar la salud de los niños, de las esposas, del coamil y del ganado, además de que puede cambiar la suerte en los negocios.

Durante la sesión de canto de la fiesta, el chamán consulta a la deidad ancestral en cuestión para ver si realmente quedó satisfecha o si pide más sacrificios u ofrendas a realizarse en una fecha posterior. A veces, los dioses agraviados piden sacrificios de animales más grandes, un toro en lugar de un becerro, o de otra especie, por ejemplo un borrego en lugar de una vaca. Durante el mismo proceso de negociación también se pregunta al animal que se sacrificará si está conforme con su sacrificio. Por supuesto, lo está. Nos encontramos en una *Unschuldskomödie*, "comedia de la inocencia", comparable con la que se describe para el caso en la *buphonia* griega (Burkert 1983; Meuli 1946) (figura 3).

En la madrugada, después de toda una noche de cantos, el último preparativo para el sacrificio es pasar las sogas que se amarrarán al cuello de la res, por las espaldas de los participantes de la fiesta. Este procedimiento es considerado una manera de purificarse (liberarse de los "pecados" o transgresiones sexuales). A los toros y las vacas se les piala. Amarradas las patas, se les jala hacia el lugar del sacrificio, enfrente del altar o enfrente de la puerta del *xiriki*. Cuando lo hay, al momento del sacrificio, el cuello de la res estará justo encima de un *tepali*, una

[20] Una fiesta tipo *mawarixa/maxakwaixa* es lo que puede definirse como la expresión mínima del ritual huichol, ya que pueden celebrarse por sí mismas o formando parte de procesos rituales más complejos. En *Las fiestas de la Casa Grande* (Neurath 2002), se describe cómo los sacrificios de toro o fiestas de venado forman parte de fiestas mayores, tales como el Cambio de Varas, las Pachitas, la Semana Santa y fiestas del tipo *neixa* (*mitote*).



Figura 3. *Nuestro Hermano Mayor Astas Blancas es consagrado*, cuadro de estambre de Tutukila Carrillo, 122 x 81 cm, 1975, col. Juan Negrín, publicado en *Artes de México*, vol. 75. *Arte Huichol*, 2005, p. 55. En este cuadro se aprecia un sacrificio de toro dedicado a la deidad Tamatsi Awatuxa, que es un arbusto de la especie *Solandra brevicalyx* —conocida en huichol como *kieri*—, con cabeza y cornamentas (*awa*) blancas (*tuxa*) de venado. Según la explicación proporcionada por el artista, el toro "se comunica con Awatuxa, le pide que acepte su alma y corazón".

piedra circular de sacrificio, que suele estar enterrada en el piso frente al templo. El animal debe posicionarse con la cabeza hacia el este y las patas volteadas hacia el sur. La cuerda de los pecados enlaza el cuello del animal con el altar del *xiriki*. Se encienden todas las velas y, con la ayuda de adultos, los niños llamados "angelitos" (*hakeri*) sostienen crucifijos e imágenes de santos sobre el lomo de la res. A veces, una mujer todavía le ofrece al animal una taza de chocolate con galletas.

Los sacrificios de reses suelen realizarse con un simple cuchillo que se clava en la carótida. Inmediatamente, en pequeños recipientes de toda clase (botes de cerveza, sartenes, jícaras, pedazos de bule), se recoge la sangre que brota de la herida. Las velas se untan con la sangre del animal aún agonizante, igual que las ofrendas (flechas, jícaras, etc.), las piedras de sacrificio *tepali* y demás objetos sagrados. En fiestas que se celebran durante las lluvias, la sangre también se lleva a los coamiles.

No es coincidencia que los sacrificios de las reses se realicen al amanecer, frecuentemente en los primeros momentos después de la salida del Sol.[21] La sangre del animal agonizante, más que otra cosa, es un alimento que se obsequia al astro diurno que acaba de triunfar sobre la noche. En este contexto, la res simboliza, más que nada, las fuerzas de la oscuridad (*t+kari*) que terminan siendo vencidas por la luz (*tukari*). Después de toda una noche de vigilia y canto, el espectáculo de la salida del Sol es una experiencia impactante. El repentino exceso de luz parece

[21] Las etnografías clásicas aún describen las cacerías colectivas que los huicholes realizaban en la madrugada (Lumholtz 1902, II: 42). En esta época era fácil atrapar a un venado y traerlo vivo al patio festivo para sacrificarlo en el mismo momento que las reses.

una bella visión de peyote y se entiende por qué, en el mito, la transformación del venado en *hikuli* es un paralelismo de la primera aparición del Sol en el horizonte oriental.

Inmediatamente después del sacrificio, el animal es desollado y destazado, trabajos que suelen realizarse en un terreno cercano al patio festivo. Los cuernos, la lengua y el corazón son ofrendados en el "altar". El cantador recibe una pierna y la lengua como parte de su pago, junto con refrescos, cervezas y algunos baldes o botellitas de "vino". Con la sangre y las tripas se cocina moronga (*kwinuri*) y el resto de la carne se usa para preparar "picadillo" y un caldo (*itsari*). Simultáneamente, se elabora un caldo (*maxa itsari*) de la carne de los venados que fueron cazados para la fiesta. De manera similar que entre los antiguos griegos, los dioses solamente consumen la parte más preciosa del animal sacrificado, en este caso la sangre que brota de la yugular de la res aún agonizante (Vernant 1989). El resto se deja generosamente para los "hermanos menores" de los dioses, los seres humanos reunidos en la comida festiva.

El intercambio y los significados esotéricos del sacrificio

Para la interpretación de *mawaxixa* habría que partir del hecho de que se matan animales que pertenecen a dos categorías contrastantes, por un lado está el venado, por el otro, animales domésticos como reses y chivos. En lo que se refiere a la importancia del intercambio recíproco de dones entre seres humanos y dioses, los significados simbólicos de ambos sacrificios no son muy distintos. Sin embargo, en otro plano, éstos se oponen diametralmente

Quienes ofrecen los sacrificios y donan las ofrendas mantienen una relación recíproca con los dioses, de quienes se espera que obsequien salud, fertilidad y lluvia. En peregrinaciones posteriores a las fiestas, se entregan las ofrendas con la sangre de los animales sacrificados en los lugares sagrados, que son las moradas de las deidades o los dioses mismos. Para cada lugar y dios se tendrá una vela, un *nierika*, una flecha y una jícara. Cada uno de estos objetos llevará unas cuantas gotas de los líquidos vitales, tanto del venado, como de la res (Kindl 2003). La sangre de los animales sacrificados no sólo es un alimento para los dioses, también "hace hablar" a las ofrendas y permite la efectividad de las oraciones.

Por otra parte, sobre todo en las fiestas de toro celebradas en Semana Santa, queda claramente expresado que el sacrificio sirve para *revivir* a las deidades, en este caso a los santos que mueren en Viernes Santo. La sangre obsequiada a los dioses es más que un simple alimento y más que un medio de comunicación; se trata de una sustancia mágica que crea nueva vida. La necesidad de una renovación ritual periódica de las divinidades, por supuesto, es un viejo motivo de las

religiones mesoamericanas. Con la renovación de los dioses se renuevan las fuerzas de la naturaleza, las cuales representan y personifican a las mismas deidades. La sangre como líquido vital también es el líquido por excelencia. Desde luego, la preeminencia de la sangre también se explica por su relación con *iyari*, el corazón, órgano donde conceptualmente se ubica la esencia de cualquier ser.

Las explicaciones mencionadas hasta ahora corresponden a lo que Severi (1996: 86) llama el funcionalismo espontáneo de los informantes ("el chamán canta para esto") "que coincide a la perfección con el funcionalismo culto del antropólogo". Pasamos ahora al nivel esotérico de los significados de los sacrificios. Aquí, los sacrificios de toro y de venado se oponen diametralmente, y no se enfatiza el intercambio de dones.

Como vimos, para los huicholes, la cacería de venado consiste en convencer a un venado de que realice un autosacrificio. Según la mitología *wixarika*, muchos actos creadores fueron autoinmolaciones similares de antepasados que, gracias a su disposición para el sacrificio, pudieron alcanzar la calidad de una deidad. Simultáneamente, estos mismos antepasados se transformaron en cosas que sus descendientes, los seres humanos, necesitaban para vivir.[22] Por otra parte, diferentes prácticas de "sacrificio" y austeridad (no comer y no tomar agua durante el día, abstinencia de comer sal, abstinencia sexual, abstinencia de dormir), aluden a los autosacrificios míticos sufridos por los antepasados; por esta razón, son aspectos importantes de las peregrinaciones y búsquedas de visiones que realizan los jicareros (*xukuri'+kate*, encargados del centro ceremonial *tukipa*). Caminando por la ruta del primer viaje de los dioses desde el mar hacia el amanecer, los peregrinos buscan alcanzar la experiencia visionaria de los abuelos/ancestros, renovar los momentos de la creación y, de cierta manera, convertirse en sus propios antepasados (Neurath 2005a, 2005c).

El sacrificio de una res o de un chivo es un acto ritual distinto. Aunque se supone que han comunicado su acuerdo con el sacrificio, los animales domésticos resisten, patalean y "protestan" cuando son arrastrados hacia el lugar de sacrificio. En términos mitológicos, el toro se asocia con la vieja diosa Takutsi Nakawé y otras representaciones de la fertilidad desenfrenada, por ejemplo el Hakuyaka, un monstruo que se parece a un toro y aparece en los aguaceros. Otros monstruos con aspecto de toro habitan en las profundidades del mar. Así, el sacrificio de la res equivale a la muerte de la gran serpiente acuática-nocturna que amenaza con inundar o destruir el mundo (Preuss 1998: 151). El monstruo vencido se transforma en una bendición.

[22] Así sucedió con el niño que voluntariamente se arrojó a una hoguera y renació como el Sol. Otros dioses ofrecieron su sangre y sus venas que se transformaron en ríos, canales subterráneos y lluvia. También el mar se sacrifica para transformarse en nubes, mientras que la diosa del maíz siempre entrega a sus hijos, los elotes.

El otro enemigo

De manera similar que en la cultura ganadera de los dinka (Bloch 1992: 32) —o, para no ir tan lejos, en el caso de los coras, vecinos de los huicholes (Coyle 1997)—, las reses sacrificadas se identifican con los jóvenes y representan los aspectos de la persona que deben ser superados durante la iniciación. Esta asociación con aspectos opuestos a lo "espiritual" de ninguna manera implica que las vacas y los toros no sean seres queridos. Por otra parte, al ser un sinónimo de riqueza y bienestar, el toro también se identifica con los vecinos mestizos (*teiwarixi*), es decir, una categoría más problemática de "personas distantes".[23] Asimismo, se asocia con dioses huicholes mestizos, como Tamatsi Teiwari Yuawi (Nuestro Hermano Mayor el Charro Negro, identificado con Cristo y con el Sol nocturno), que se consideran los creadores de los animales domésticos, del dinero, de las herramientas de metal y de otras tecnologías introducidas durante la Colonia (Neurath 2005b).

Las connotaciones negativas de la categoría de vecino se explican por la experiencia negativa que los huicholes históricamente han tenido con los mestizos. Patrones mestizos tienden a explotar la mano de obra indígena o, cuando se trata de los vecinos ganaderos de la sierra, siempre está presente la amenaza de invadir los territorios comunales huicholes. Muchos mestizos gozan de una notable superioridad económica. Sin embargo, los huicholes los consideran, de cierta manera, socialmente subdesarrollados. Los vecinos no conocen o no acatan la ley de la reciprocidad: "sacan la luz del enchufe sin pensar que se debe ofrendar algo a Tatewari (el dios del Fuego)" (Neurath 2005b). En resumen, el toro, símbolo de riqueza material, se asocia con los mestizos y los aspectos nocturnos y caóticos de la persona y del cosmos (*t+kari*), con poderes amenazantes, potencialmente enemigos, que el huichol puede aprovechar si los logra controlar. Al realizar los sacrificios en el momento de la salida del Sol, todos los participantes en el ritual experimentan vívidamente cómo la luz y las fuerzas ancestrales de un orden superior triunfan sobre las fuerzas caóticas de la noche.[24]

La negación de la vitalidad espontánea, que se expresa en el sacrificio de toro, no puede ser absoluta. Así, en la última fase importante del ritual —el consumo festivo de la carne del animal sacrificado— la negación se convierte en una subordinación jerárquica. Durante la noche de canto, los participantes, junto con el *mara'akame*, se han acercado al mundo y a la comunidad ideal de los ancestros. Ahora recuperan los aspectos de la "vida mundana" que habían dejado atrás.

[23] Ésta es la etimología de *teiwari*, según Paul Liffman (comunicación personal).
[24] Tomando en cuenta estas simbolizaciones, he interpretado *mawarixa* como expresión de lucha cósmica en el sentido de Preuss (1905) y en el sentido de la teoría de la *rebounding violence* de Maurice Bloch (1992).

Inspirándonos en los planteamientos de Bloch (1986, 1992), podemos afirmar que se trata de lograr una síntesis jerarquizada que reúna los dos aspectos antagónicos de la existencia, *tukari* y *t+kari*, el orden solar y el desorden nocturno. Así, el ritual expresa la domesticación de los aspectos caóticos de la naturaleza. La fertilidad permanece bajo el control de los ancestros. Por otra parte, considerar el sacrificio de una res también como autosacrificio implica un reconocimiento —a pesar del rechazo— de la importancia del mundo de la oscuridad. La actitud de los huicholes hacia los mestizos es ambivalente, hay una identificación con el otro a la vez que un rechazo. Los mestizos son "otros" o "*alter egos* enemigos", en el sentido de Severi (2004, 2006).

Ciertos mitos cosmogónicos plantean que al principio todos los seres humanos y animales eran huicholes. Pero solamente los antepasados de los indígenas *wixaritari* actuales cumplieron con la tarea de buscar el lugar del Amanecer en el oriente; los demás "se perdieron en el camino" o "quedaron atrás (rezagados)", por eso su costumbre está incompleta. Otras versiones plantean que la religión *wixarika* era la religión universal original, pero poco a poco los diferentes pueblos "dejaron de hacer bien el costumbre", así que los rituales de los demás grupos indígenas y de los no indígenas se consideran versiones tergiversadas de las prácticas propias.[25] El parentesco que, de esta forma, se plantea entre huicholes, animales y "vecinos" implica que el límite que representa la categoría gente-vecinos no es para nada infranqueable. Los chamanes huicholes pueden transformarse en animales y, desde luego, también en "vecinos", para movilizar la "fuerza oscura" de los *teiwarixi* a favor de sus intereses. La relación con lo mestizo es, en realidad, un asunto ambivalente, donde una retórica de rechazo contrasta con una gran fascinación por lo "otro" (Neurath 2005b, 2007a). La importancia que dioses mestizos como Teiwari Yuawi o Kieri tienen en las religiones indígenas se hace patente cuando coras o huicholes "hacen mandas" con estos "patrones" para triunfar en actividades económicas individualistas (no comunales), como son la ganadería, la música popular y el arte, o bien, el bandolerismo, el contrabando y el narcotráfico. El culto a dioses mestizos permite apropiarse de los "poderes oscuros" de los enemigos, para triunfar en el mundo capitalista de los mestizos, pero también permite desarrollar una creatividad artística individual.

Estudiando la lógica del ciclo ritual anual en su conjunto, queda claro que la irrupción de *t+kari* no es menos importante que la producción de "vida solar" en el contexto iniciático de la temporada de secas. En el ritual huichol, la producción

[25] Estas concepciones concuerdan con el "multinaturalismo" documentado en Amazonia y otras partes de América (Viveiros de Castro 1998). En estas "ontologías" se supone la existencia de una cultura humana única y primordial, es decir, se plantea la unidad espiritual de los hombres, animales y demás seres existentes. Al mismo tiempo, esta "unidad cultural" es vivida bajo apariencias muy distintas, así que hay una diversidad corporal o naturalezas múltiples (véase también Descola 2005).

de caos compite con la producción de orden. Puede decirse que, para que crezca la milpa, se necesita un poco más que la lluvia benéfica soñada por los peyoteros. Se necesita algo que casi se asemeje a un diluvio. De manera análoga, es evidente que los huicholes no pueden limitarse a una economía de autosubsistencia bajo el control de sus dioses *huicholes*, sino que dependen de actividades lucrativas desarrolladas con la ayuda de sus dioses *mestizos* de la oscuridad.

Condensación ritual y multiempatía

Es interesante que la lógica de sacrificios huicholes asocie un animal no domesticado como el venado con un ámbito que podríamos llamar "espiritual", y animales domesticados como la res con los aspectos salvajes de la "naturaleza". La cacería resulta ser un ritual chamánico; cazar un venado equivale a obtener una visión. El sacrificio es un rito sacerdotal, acto de ejercicio de autoridad. El autosacrificio chamánico de la divinidad (venado) es un acto que crea *tukari*, la fuerza vital que viene del Padre Sol, el sacrificio de la res expresa la domesticación de *t+kari*, la vida desenfrenada de "abajo", y una victoria sobre los monstruos de la oscuridad.

La distinción sacrificio-autosacrificio es útil para fines analíticos, pero no es absoluta ni suficiente para comprender las prácticas sacrificiales. Tal vez lo más importante de todos los sacrificios huicholes es la inversión de los papeles sacrificador/víctima. El venado se entrega a los lobos y se transforma en peyote; los cazadores devoran el venado-peyote y se transforman en venados.[26] Por otra parte, los sacrificios necesariamente son actos violentos, pero, cambiando de perspectiva, se niega la violencia al enfatizar el carácter voluntario de la muerte del venado. Tomar el punto de vista de las víctimas implica conocer el punto de vista de los ancestros y transformarse en ellos. En esta misma lógica, termina siendo la víctima quien "triunfa" en los sacrificios y luchas cósmicas.

A diferencia de lo que sucede en el perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro 1992, 1998), aquí los actores rituales simultáneamente sostienen dos o varias perspectivas. Se vive el sacrificio cómo víctima y como sacrificador. Esta situación fue discutida recientemente en el seminario "El arte del ver en el Gran Nayar", organizado por Olivia Kindl en el Musée du quai Branly (junio 2007), y se propuso referirse a estas situaciones con el término *multiempatía*. Jamás queda completamente claro quien mata a quien.

[26] En especial, la mitología en torno al planeta Venus plantea la transformación del héroe en su *alter ego*, y, después, del *alter ego* en *su alter ego*, el otro del otro, así que el héroe vuelve a ser el mismo que en un principio (Neurath 2004, 2005c).

Asimismo, las relaciones ambivalentes entre sacrificador y cazador, víctima y presa o ancestro y enemigo, pueden interpretarse como condensación ritual en términos de Houseman y Severi (1998: 44) —definida como "the simultaneity of nominally incompatible modes of relationship"—. Las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no son un problema para la interpretación sino, precisamente, lo que caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. Asimismo, el antagonismo ambivalente entre depredación y alianza expresa una escisión no simbolizada, pero estructurante de la cultura *wixarika*.

Esta caracterización del ritual huichol puede conducir hacia diferentes líneas de investigación. Por un lado, nos puede servir para comprender mejor la naturaleza de la acción ritual en sí, caracterizada por la condensación, es decir, la simultaneidad de relaciones sociales contradictorias. Asimismo, en el campo de la etnología comparada, nos puede servir para ubicar las prácticas sacrificiales y los ritos cinegéticos huicholes dentro de las tradiciones amerindias y asiáticas septentrionales, donde se han documentado numerosos casos hasta cierto punto similares. Vimos que, entre los huicholes, la ideología chamánica de la depredación está integrada en un contexto agrícola.[27] De esta manera, el caso permite analizar la articulación entre la ideología chamánica de la depredación y el culto mesoamericano del maíz.

Bibliografía

Anguiano, Marina, Yolanda Sasson y Adrián Bretón
1969 "Mawarirra o ofrecimiento a los dioses (celebración social religiosa)", *Boletín del INAH*, vol. 35, pp. 22-28.

Bloch, Maurice
1986 *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press.
1992 *Prey Into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.

Burkert, Walter
1983 *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, University of California Press.

Coyle, Philip E.
1997 *Hapwán Chánaka ("On the Top of the Earth"): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, Tucson, Universidad de Arizona, tesis de doctorado.

[27] En el libro *Shamanism, History, and the State* (Thomas y Humphrey 1994) se presentan numerosos casos donde prácticas chamánicas existen en sociedades complejas, y se cuestiona la asociación simplista que se ha establecido entre chamanismo y sociedades simples de cazadores.

s.f. "La cacería de venado en el ceremonialismo yuto-nahua central", en Johannes Neurath (ed.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, Conaculta/FCE.

Dehouve, Danièle
2006 "Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains", en Isabelle Sidéra (ed.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, París, Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie, Colloques de la Maison René-Ginouvès, De Boccard, pp. 195-204.

Descola, Philippe
1992 "Societies of Nature and the Nature of Society", en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, pp.107-126.
1993 "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro", *L´Homme*, vol. 126-128, pp. 171-190.
2005 *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).

Detienne, Marcel
1989 "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice", en Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 1-20.

_____ y Jean-Pierre Vernant (eds.)
1989 *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, University of Chicago Press.

Durin, Séverine
2005 "Sacrificio de res y competencia por el espacio entre los wixaritari (huicholes)", *Alteridades*, vol. 15, núm. 29, pp. 89-102.

Fausto, Carlos
2000 "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia", *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 4, pp. 933-956.
2007 "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia", *Current Anthropology*, vol. 48, núm. 4, pp. 497-530.

Furst, Peter T.
1994 "The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico", *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, vol. 10, núm. 2, pp. 101-155.
2006 "The Half-Bad Káuyumari: A Huichol Version of the Pan-Native American Trickster-Culture Hero", en *Rock Crystals and Peyote Dreams. Explorations in the Huichol Universe*, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 240-275.

Gutiérrez, Arturo
2000 "Blood in Huichol Ritual", *The Journal of the Southwest*, vol. 42, núm. 1, pp. 111-118.

Hamayon, Roberte
1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme siberien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Heusch, Luc de
1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, París, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).

Houseman, Michael y Carlo Severi
1998 *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*, Leiden, Brill.

Hubert, Henri y Marcel Mauss
1970 [1899] "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral, pp. 143-262.

Jáuregui, Jesús y Juan Pablo Jáuregui
2005 "Ídolos desnudos e ídolos adornados: sacrificios y renovación de las deidades en una comunidad huichola", en Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (eds.), *Arqueología y antropología de las religiones*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp.149-184.

Kindl, Olivia
2001 "La jícara y la flecha en el ritual. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico", *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, vol. 64, pp. 1-20.
2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, México, INAH/Universidad de Guadalajara.
2005a "L'art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir", en Michèle Coquet, Brigitte Derlon y Monique Jeudy-Ballini (eds.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*, París, Biro éditeur/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 225-248.
2005b "Pasos del Caminante Silencioso. José Benítez Sánchez entrevistado por Olivia Kindl", *Artes de México*, vol. 75, *Arte huichol*, pp 56-59.

Lévi-Strauss, Claude
1965 [1962] *El totemismo en la actualidad*, México, FCE.
1992 [1958, 1974] "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidos, pp. 165-191.
1995 [1956] "La familia", en Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro y Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, pp. 7-49.

Lumholtz. Carl S.
1902 *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons.
1986 [1898] *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, INI.

Mata Torres, Ramón
1991 "Mawarirra o Fiesta del Toro", en *Peregrinación del peyote*, Guadalajara, Edición de la Casa de las Artesanías del Gobierno de Jalisco, pp. 7-25.

Medina, Héctor
2006 *Las andanzas de los dioses continúan: mitología Wixarika del Sur de Durango*, México, UNAM, tesis de maestría.

Meuli, Karl
1946 "Griechische Opferbräuche", *Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basileia, pp. 185-288.

Mocnik, Rastko
1994 "Das 'Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben' und die Nation als eine Null-Institution", en Henning Böke, Jens Christian Müller y Sebastian Reinfeldt (eds.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, Argument, pp. 225-273.

Myerhoff, Barbara G.
1970 "Deer-Maize-Peyote Symbol Complex among Huichol Indians of Mexico", *Anthropological Quarterly*, vol. 43, pp. 64-78.
1974 *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press.

Negrín, Juan
1986 *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, México, Museo de Arte Moderno.

Neurath, Johannes
2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, inah/Universidad de Guadalajara.
2004 "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio", *JSA*, vol. 90, núm. 1, pp. 93-118.
2005a "Ancestros que nacen", *Artes de México*, vol. 75, *Arte huichol*, pp. 12-23.
2005b "Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos", *Relaciones*, vol. 26, núm. 101, pp. 22-50.
2005c "Ahnen im Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus", en Cora Bender, Christian Carstensen, Henry Kammle y Sylvia S. Kasprycki (eds.), *Ding —Bild— Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a.M.*, Colonia, Rüdiger Köppe, pp. 128-142.
2005d "The Ambivalent Character of Xurawe: Venus-related Ritual and Mythology among West Mexican Indians", *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, vol. 19, pp. 74-102.
2005e "Cosmogonic Myths, Ritual Groups, and Initiation: Toward a New Comparative Ethnology of the Gran Nayar and the Southwest of the U.S.", *Journal of the Southwest*, vol. 47, pp. 571-614.
2006 "Soñar el mundo, vivir la comunidad: *hikuli* y los huicholes", en Julio Glockner y Enrique Soto (eds.), *La realidad alterada*, México, Debate/Random House Mondadori, pp. 65-86.
2007a "Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol", ponencia presentada en el coloquio *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*, 30-31 de mayo, México, unam-iifl.
2007b "Un cuadro de Juan Ríos Martínez: forma intermedia, expresión ritual y multiempatía", ponencia presentada en el coloquio *Las formas expresivas en México, Centroamérica y el Suroeste de Estados Unidos: dinámicas de creación y transmisión*, 24-25 de octubre, México, Coordinación Nacional de Antropología-inah.

s.f. "Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar", en Johanna Broda (ed.), *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, México, UNAM-IIH, en prensa.

Neurath, Johannes y Paulina Alcocer
2007 La condensación ritual: violencia, austeridad, depredación y alianza entre los huicholes, manuscrito.

Preuss, Konrad Theodor
1905 "Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko", *Globus*, vol. 87, núm. 7, pp. 136-140.
1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern* I. *Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner.
1998 [1906-1932] *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds. y trads.), México, CEMCA/INI.

Preuss, Konrad Theodor y Ernst Mengin (eds. y trads.)
1937 *Historia Tolteca-Chichimeca*, Berlín, Baessler Archiv, Beiheft 9.

Reyes Valdez, Jorge Antonio
2007 *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*, México, INAH.

Severi, Carlo
1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala.
2002 "Memory, Reflexivity and Belief. Reflexions on the Ritual use of Language", *Social Anthropology*, vol. 10, núm. 1, pp. 23-40.
2004 *Il precorso e la voce. Un'antropología della memoria*, Torino, Biblioteca Einaudi.
2006 "Doña Sebastiana oder der doppelte Feind", en Victor I. Stoichita (ed.), *Das Double*, Wiesbaden, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Harrassowitz, pp. 139-164.

Strathern, Marilyn
1988 *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

Taylor, Anne-Christine
2000 "Le sexe de la proie : représentations Jívaro du lien de parenté", *L'Homme*, vol. 154-155, pp. 309-334.

Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (eds.)
1994 *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Valeri, Valerio
1994 "Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu", *History of Religions*, vol. 34, núm. 2, pp. 101-131.

Vernant, Jean-Pierre,
1989 "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice", en Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 21-86.

Vilaça, Aparecida
2005 "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, N.S., vol. 11, pp. 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo
1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthroplogical Institute*, N.S., vol. 4, pp. 469-488.
2004 "Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie", *ethnographiques.org*, num. 6, noviembre 2004 <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>.
2005 "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico", en Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Bogotá, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Zizek, Slavoj
2005 "Matrix, o los dos aspectos de la perversión", en *La suspensión política de la ética*, México, fce, pp. 149-187.

El sacrificio humano: un caso andino

Sacrificio humano, poder e ideología en la cultura moche

Steve Bourget

Introducción

El objetivo principal de la presente contribución es la discusión acerca de la función o funciones del sacrificio humano en la cultura moche. Investigaré, aunque de manera todavía preliminar, las relaciones entretejidas entre las instituciones políticas y religiosas mochicas. Comenzaré por el mapeo de los cambios entre estructuras rituales y políticas a través de la historia de esta sociedad. Esta investigación está basada en un detallado estudio comparativo entre las informaciones arqueológicas y la cultura visual mochicas.

Los moches son, probablemente, la primera cultura precolombina del Perú antiguo en acceder al nivel de desarrollo de un Estado arcaico. Es probable que esta sociedad, que existió aproximadamente entre el primero y el octavo siglo de nuestra era, no poseyera escritura ni economía de mercado. Sin embargo, esta sociedad agrícola y marítima, dotada de una jerarquía administrativa, política y religiosa, construyó templos suntuosos y grandes palacios, ciudades con sectores para la producción de magníficos objetos de metales preciosos, madera, piedra, conchas y plumas. Quizá la producción material más impresionante es la de la cerámica fina, soporte de lo que es probablemente la iconografía ritual y simbólica más elaborada de la zona andina. Algunos de los temas e imágenes se encuentran también en los muros de los templos, los tejidos o en otros objetos suntuarios; sin embargo, la cerámica posee la totalidad de estos temas de manera mucho más detallada. Así pues, la iconografía incisa o pintada sobre arcilla constituye la fuente principal de la investigación. Los temas simbolizados en este sistema de representación sugieren que la iconografía mochica era estrictamente controlada por la elite y servía para difundir los valores básicos, religiosos y políticos, de esta clase (Arsenault 1994).

Con la ayuda de la cultura visual y de los datos arqueológicos, propongo responder dos preguntas generales respecto a la práctica del sacrificio humano:

• Primera, ¿cuál es la historia del sacrificio moche? ¿Acaso podemos introducir una dimensión histórica en la práctica del sacrificio humano en esta cultura? En numerosos estudios, esta práctica —altamente ritualizada— casi siem-

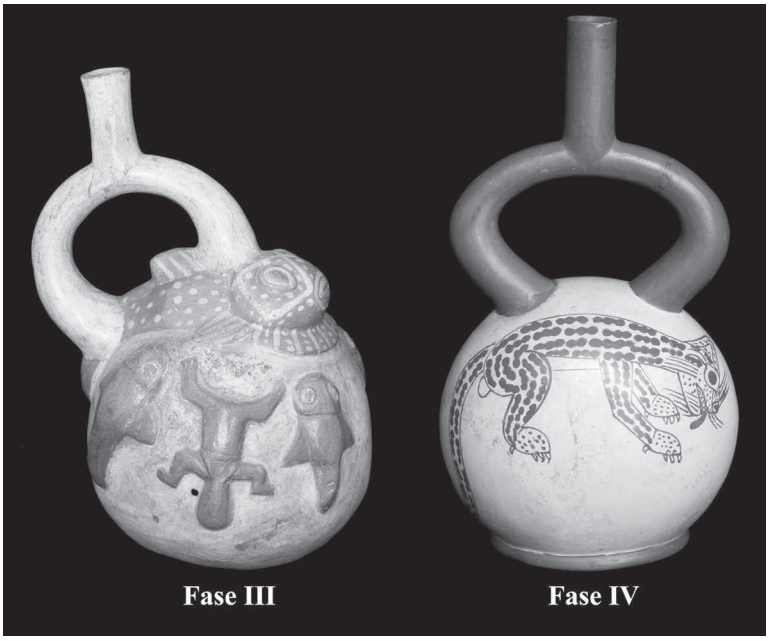


Figura 1. Botellas de las fases III (Museo de la Universidad Nacional de Trujillo) y IV (Plataforma II, Huaca de la Luna).

pre ha sido considerada de manera general, sin fundamentos históricos (Hocquenghem 1989), es decir, sin tomar en cuenta los posibles cambios políticos, religiosos y sociales durante el desarrollo del Estado moche.

• Segunda, ¿cuáles son las relaciones entre el sacrificio (con sus rituales) y las formas de autoridades moche? Este segundo aspecto es sumamente importante, porque una buena comprensión de los procesos permitiría entender mejor las relaciones entre las autoridades y la población como tal.

Por lo tanto, trataré de ofrecer algunos puntos de vista acerca de la naturaleza de los rituales y las estructuras políticas constituidas y mantenidas por los moche entre el siglo III y el VIII de nuestra era. Durante un periodo de más o menos 500 años, dos fases cronológicas han sido claramente establecidas en el sitio de las Huacas de Moche, lo cual incluye la Huaca del Sol, un sector urbano y la Huaca de la Luna. Las fases estilísticas (Fase III y Fase IV) han sido encontradas en contextos estratigráficos y han sido fechadas de 250 a 450 d.C. para la Fase III y de 400 a 700 d.C. para la Fase IV (Chapdelaine 2001) (figura 1). Estas dos fases corresponden a las cinco establecidas por Larco Hoyle (1948). Las dos primeras fases todavía presentan problemas, y la quinta ha sido reconocida en otros sitios. Las cinco fases inicialmente establecidas por Larco se basaron mayormente en cambios morfoestilísticos del tipo principal de botella ritual, la botella con asa de estribo (Donnan y McClelland 1999).

En este texto utilizaré la información recogida durante casi 15 años de excavaciones en el sitio, y especialmente dentro y alrededor de la Huaca de la Luna. Discutiré el trabajo realizado por Santiago Uceda y sus colaboradores en la plataforma principal (Plataforma I) y la Plaza 3B, las excavaciones conducidas por John Verano en la Plaza 3C, y mis propias investigaciones en la Plaza 3A y la Plataforma II (figura 2).

Relaciones entre iconografía y arqueología

Los sacrificios humanos están extensamente representados en la iconografía moche. Junto con las escenas de guerra, los sacrificios son probablemente las acti-

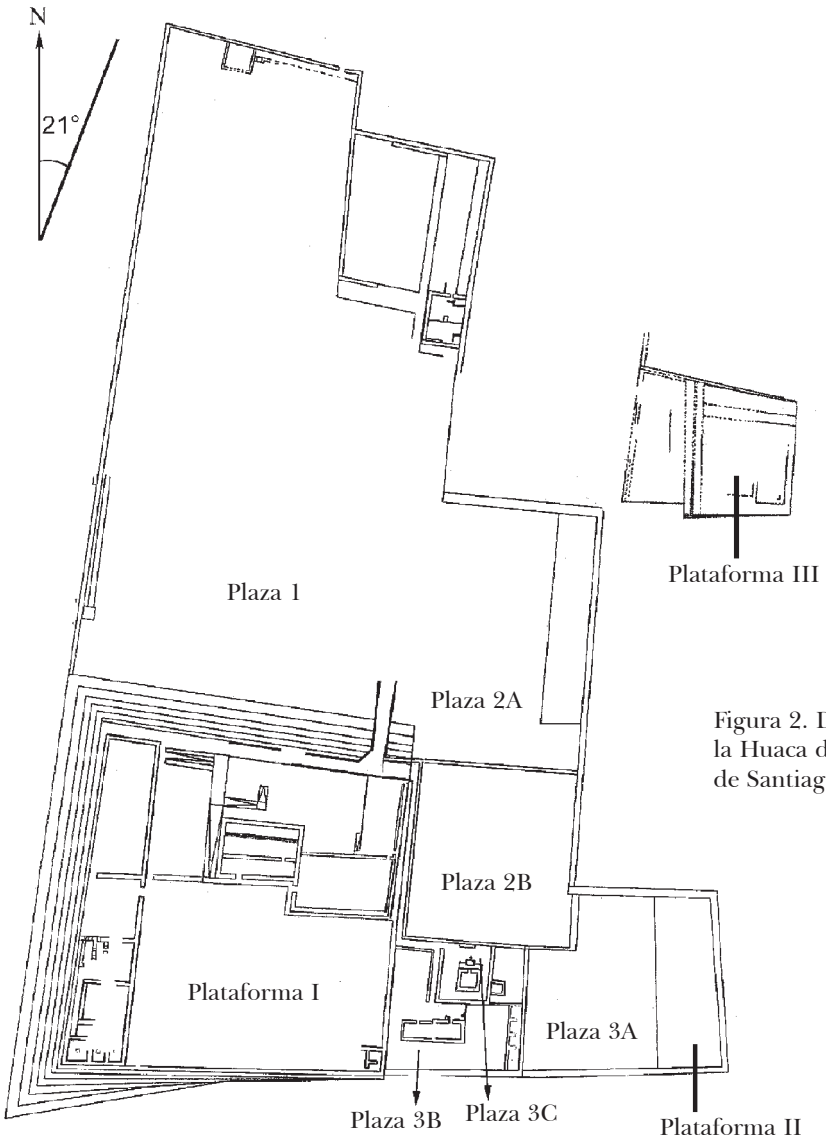


Figura 2. Dibujo de planta de la Huaca de la Luna (cortesía de Santiago Uceda).

vidades más representadas: guerreros engullidos por felinos, hombres y mujeres devorados por buitres y cóndores. Otros individuos están amarrados a estructuras de madera o árboles (figura 3). En otros casos, los sacrificios pueden ser realizados por seres zooantropomorfos o por individuos con atributos sobrenaturales. Quizá los dos sacrificios rituales más complejos son el Sacrificio de la Montaña y la Ceremonia del Sacrificio (figuras 4 y 5).[1]

[1] Esta escena ha sido conocida como el Tema de la Presentación (Donnan 1975) y, más recientemente, como la Ceremonia del Sacrificio (Alva y Donnan 1993).

Respecto a estas dos escenas complejas sustentaré que:

• Primero, el Sacrificio de la Montaña aparece por primera vez durante la Fase III. El rito está asociado a dos protagonistas principales: el Ser con Colmillos y la Iguana (figura 4). Hay también otra actividad importante asociada, llamada la Ceremonia de la Coca. En estas escenas se logra ver a individuos que sostienen una botella especial en una mano y, en la otra, una agujeta (figura 6). Donnan (1978: 117) sostiene que se trataría de un calero: un recipiente de cal utilizado para extraer los alcaloides contenidos en las hojas de coca.

• Segundo, la iconografía de la Ceremonia del Sacrificio sólo pertenecería a la Fase IV, es decir, esta actividad no existía en la Fase III. Adicionalmente, está asociada a un nuevo grupo de actores. Estos individuos han sido denominados A, B, C, D y E por Donnan (1975). En algunas de estas escenas el Ser con Colmillos y la Iguana se encuentran en posición de sujeción frente a estos personajes.

• Tercero, cada actividad sacrificatoria está íntimamente ligada a una forma de guerra ritual. Estas tradiciones de guerra ritual son distintas. Los guerreros tienen un peinado distinto, atuendos y elementos emblemáticos específicos y armas diferentes.

Durante los últimos 50 años, varios epítetos han sido aplicados a los actores más importantes de la iconografía, como el Ser con Colmillos o los representantes de la Ceremonia del Sacrificio. Dependiendo de los investigadores, de la época



Figura 3. Botella en forma de un individuo amarrado a un árbol. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima (ML-001478).



Figura 4. Botella en forma de Montaña, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima (C-54716).

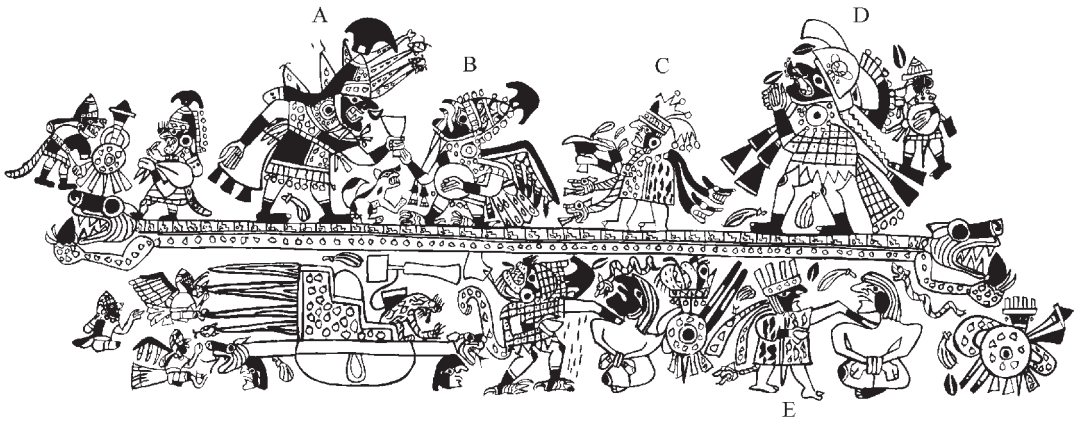


Figura 5. Escena pintada sobre una botella de la Ceremonia del Sacrificio, Staatliches Museum für Völkerkunde, Munich. Dibujado por Donna McClelland.

o quizá de posiciones ideológicas, han sido considerados como dioses, deidades, ancestros, sacerdotes y sacerdotisas, chamanes, señores y reyes. No es intención mía entrar en este debate, pero consideraré que, independientemente de su identidad sobrenatural, religiosa o política, individuos reales habrían personificado a estos individuos en el mundo moche.

A partir de la iconografía, numerosos individuos enterrados en varios sitios y contextos han sido identificados con base en los atuendos, elementos emblemáticos u objetos rituales recuperados con ellos. Estas identificaciones demuestran relaciones mucho más estrechas entre la cultural visual y la realidad. Los individuos encontrados en contextos arqueológicos hasta la fecha incluyen:

a) Un Ser con Colmillos y posiblemente una Iguana, en Huaca de la Cruz (Bourget 2006; Strong y Evans 1952).

b) En el sitio de Sipán una plataforma funeraria parece haber sido dedicada al entierro de individuos ligados a la Ceremonia del Sacrificio. Hasta la fecha, tres distintos personajes han sido identificados: Individuo A (Alva y Donnan 1993); Individuo B (Alva y Donnan 1993) e Individuo D (Bourget s.f.) (figura 5).

c) En el sitio de San José de Moro otros dos individuos, femeninos esta vez, eran, según los investigadores Donnan y Castillo (1994), los representantes del Individuo C de la misma ceremonia (figura 5).

d) Las excavaciones de Strong y Evans en el sitio de la Huaca de la Cruz en 1946 llevaron no solamente al descubrimiento de la tumba de un Ser con Colmillos, sino también a la tumba de una mujer luego reconocida por Arsenault (1994) como un Individuo E de la Ceremonia del Sacrificio (figura 5).

e) En la zona urbana del sitio de las Huacas de Moche varios hombres asociados a las escenas de carrera ritual habrían sido enterrados en una plataforma dedicada a ellos (Donnan y Mackey 1978). También, cerca de esta plataforma y de la Huaca del Sol, un individuo masculino ligado a otra actividad ritual, llamada el Lanzamiento de Flores, ha sido ubicado (De Bock 1998; Donnan 1985; Donnan y Mackey 1978: 154-159).

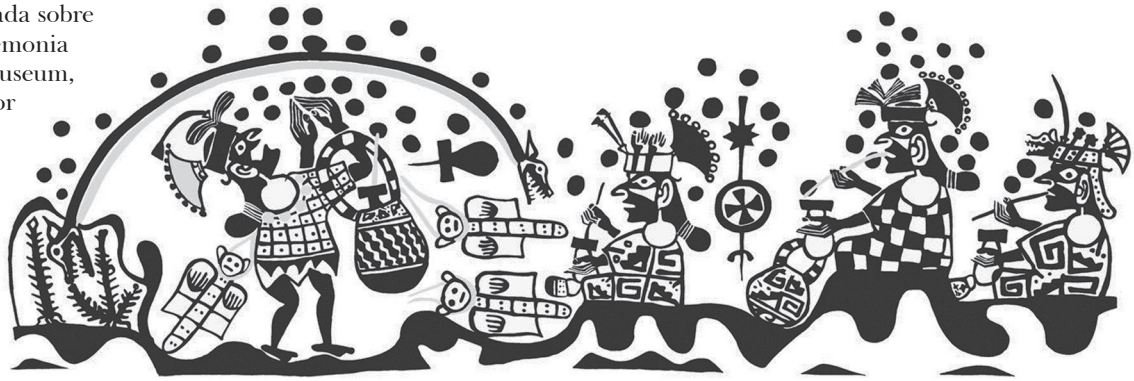


Figura 6. Escena pintada sobre una botella de la Ceremonia de la Coca. Linden-Museum, Stuttgart. Dibujado por Donna McClelland.

f) Finalmente, los trabajos de Santiago Uceda y su grupo en la Plataforma I de la Huaca de la Luna han permitido descubrir las tumbas de dos hombres asociados a la Ceremonia de la Coca (Uceda 2008). Regresaré a este importante hallazgo más adelante.

Sacrificio en la Montaña

El Sacrificio en la Montaña empezó por primera vez en la Fase III. En este ritual los dos individuos principales representados son el Ser con Colmillos y la Iguana. En esta ceremonia, que continúa en la Fase IV, ellos están usualmente representados a cada lado de la víctima, aparentemente cayendo del pico más alto de la montaña (figura 4). A menudo, una víctima desmembrada se encuentra al pie de ésta.



Figura 7. Botella en forma de montaña, Ethnologisches Museum, Berlín (VA-48095).

En una de las escenas más complejas, un Ser con Colmillos está sentado sobre una pequeña plataforma en el lado izquierdo del rito de sacrificio (figura 7). Por el otro lado, numerosos individuos realizan una serie de gestos específicos. Uno de ellos carga un venado en sus brazos. Discutiré el significado de cargar un animal como el venado más adelante. En la base de la montaña, otras víctimas de los sacrificios están pintadas. Una de ellas, un hombre desnudo, tiene una cuerda alrededor del cuello (figura 8). Adicionalmente, lleva pintura sobre la barbilla. Los otros dos sujetos pintados frente a él tienen pelos largos, similares al peinado de la víctima en la parte superior (figuras 7 y 8).

Quisiera sugerir que todos estos individuos forman parte de un grupo específico de guerreros rituales representados mayormente durante la Fase III. Llamados *bigotes* por Donnan (2004), este tipo de guerrero, figurado desnudo con la barbilla pintada, puede ser reconocido por su peinado especial,

su bigote y su pequeña barba. Durante el enfrentamiento, este peinado facilita la captura del guerrero vencido (figura 9). Después de la captura, el mechón de pelos es arrancado. Como lo menciona Donnan (2004: 118), los bigotes tienen orejeras en forma de grandes discos. Estos guerreros poseen un bastón con una porra, usualmente redonda o en forma de estrella, y un pequeño elemento en la parte aguzada del mazo. Estos guerreros pelean, especialmente durante la Fase IV, contra otro tipo de guerreros moche. Ellos se reconocen por la típica porra mochica y el gorro de forma cónica (figura 9).

La siguiente escena escultórica de montaña es crítica, porque presenta, en un mismo contexto, estos dos tipos de guerreros durante la caza de un zorro. En la base de la montaña, un guerrero con casco cónico está peleando contra otro guerrero, armado con un bastón y una lanza (figura 10). Inmediatamente debajo, un tercer individuo se encuentra a punto de matar a un zorro con una lanza. En la parte anterior de la botella, hay otros dos guerreros sosteniendo escudos cuadrados y bastones con una porra de cabeza redonda (figuras 11 y 12). Además, existe un quinto guerrero que ostenta un protector coxal clásico en forma de media luna o *tumi* (figura 11). Su casco cónico presenta tres segmentos. Este tipo de guerrero también figura en otras escenas de montaña.



Figura 8. Botella en forma de montaña, Ethnologisches Museum, Berlin (VA-48095).

Desgraciadamente, en el presente capítulo no es posible investigar todos los temas representados en el Sacrificio de la Montaña, pero será suficiente indicar que los gestos de los oficiantes son muy específicos, probablemente codificados, y que algunos de estos individuos están claramente asociados a los guerreros y a las víctimas de los sacrificios. La caza de zorros y venados no solamente está relacionada con el rito de la montaña, sino también con la práctica de la guerra ritual. La caza de animales, incluyendo la de los lobos marinos que veremos más adelante, podría *de facto* representar metáforas de la guerra ritual y del sacrificio humano



Figura 9. Escena pintada sobre una botella de una guerra ritual (detalle). Ethnologisches Museum, Berlín. Dibujado por Donna McClelland.



Figura 10. Botella en forma de montaña, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima (C-54622).

(Donnan 1997). La pintura siguiente, procedente de una botella de la Fase III, muestra un guerrero cazando zorros y, probablemente, venados (figura 13). Tiene un zorro en su mano izquierda y, en su mano derecha, dardos y el bastón con una porra redonda y el pequeño elemento en la parte aguzada del mazo. Se trata claramente de los guerreros mencionados anteriormente.

Antes de abordar la Ceremonia del Sacrificio, quedan dos aspectos que quisiera presentar en relación con el Sacrificio de la Montaña. Primero, los *chacchadores* de coca —los cuales son prominentemente representados durante la Fase III— parecen muy relacionados con este rito. En este ejemplo, un *chacchador* está sentado justo encima de una escena de montaña junto a un felino, cuatro zorros, algunos cactus y las porras especiales con el escudo cuadrado (figuras 14 y 15). Durante los ritos de la coca, los *chacchadores* llevan gorros similares a los de los guerreros, también las porras especiales con sus escudos están claramente representadas (figura 6). Además, los *chacchadores* poseían orejeras en forma de discos, similares también a las de los guerreros. Sus bigotes y barba son un poco más largos que los de los guerreros; quizá sean indicativos de que son más viejos, pero pertenecen a la misma tradición. Acaso estos hombres fueron guerreros que obtuvieron el estatus de *chacchadores*.

Finalmente, el gesto bien conocido del puño es a veces ejecutado por el Ser con Colmillos durante el rito de la montaña. Como lo menciona Donnan (1978), este gesto puede estar relacionado con la forma general de las montañas en la iconografía moche.



Figura 11. Botella en forma de montaña, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima (C-54622).



Figura 12. Botella en forma de montaña, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima (C-54622).



Figura 13. Escena pintada sobre una botella de una actividad de caza de zorros y venados, Phoebe Apperson Heartst Museum of Anthropology and the Regents of the University of California, Berkeley. Dibujado por Donna McClelland.



Figura 14. Individuo de la Ceremonia de la Coca modelado encima de una botella, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima (1-2854).

Ceremonia del Sacrificio

No hay representaciones conocidas de la Ceremonia del Sacrificio antes de la Fase IV (figura 5). Entonces, parte importante de nuestra hipótesis de investigación es que la gente y las actividades rituales involucradas en esta ceremonia representan un significativo cambio, en el aspecto estructural político y religioso moche. En cualquier caso, existe continuidad con las actividades anteriores, y las víctimas ofrecidas en la ceremonia también son producto de enfrentamientos rituales. Como han mencionado otros investigadores, la mayoría de estas batallas parece desarrollarse entre dos combatientes, en una suerte de duelo. En estos casos, los protagonistas combaten comúnmente con típicas porras moche. Luego, los capturados son conducidos a los templos con una cuerda alrededor del cuello. En este lugar son presentados y, finalmente, sacrificados.

Un aspecto importante de la Ceremonia del Sacrificio —la cual no parece ser parte del Sacrificio de la Montaña— es el intercambio ritual de la sangre de las víctimas, que son distintas a las de la montaña. El peinado recto con los cabellos pasando por encima de la cabeza ha des-



Figura 15. Escena pintada sobre una botella de un grupo de zorros rodeados por cactus, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima (1-2854). Dibujado por Donna McClelland.

aparecido. Estos nuevos tipos de individuos frecuentemente visten ornamentos de orejas usualmente tubulares. Una vez capturados y despojados de sus vestidos y ornamentos, se exhiben las evidencias de que las orejeras han sido removidas: las aperturas redondas en los lóbulos de las orejas.

Huaca de la Luna

Ahora voy a presentar los contextos arqueológicos encontrados en la Huaca de la Luna para descubrir cómo la información iconográfica se relaciona con los datos encontrados en el sitio. Durante el estudio de la plataforma principal de la Huaca, Santiago Uceda y su equipo descubrieron las tumbas de dos hombres hechas a propósito durante el relleno constructivo que sirvió de base para la última edificación en la Huaca de la Luna (Uceda 2008). Ambos tenían entre 28 y 35 años de edad cuando murieron. Cada uno había sido colocado en su propia tumba con cerámicas finas, algunas asociadas a la guerra ritual, y una botella de cobre idéntica a la llevada por los *chacchadores* de la iconografía. El individuo de la Tumba 2 tenía el rostro cubierto con un tipo de máscara de una efigie desmantelada. Esta efigie presenta una cabeza como de felino, y las garras del mismo animal. La figura es muy parecida a las representadas en las escenas de la coca (figura 6).

Dos años después, otra efigie del mismo tipo, pero de factura mucho más impresionante, fue encontrada en una cesta hecha de carrizo, depositada en la misma fase constructiva. Este atuendo en forma de piel de felino corrobora una vez más que varios especialistas ligados a la ceremonia de la coca oficiaban en la Huaca de la Luna. Otros objetos encontrados en la misma caja también han sido reconocidos por Uceda como parte del ajuar de los *chacchadores*.

Con base en los datos arqueológicos e iconográficos, es claro que los *chacchadores* son los mismos individuos que los guerreros. Entonces, la Ceremonia de la Coca debería estar directamente asociada a la guerra ritual, por ello las porras especiales con sus escudos se muestran en la misma ceremonia. Sugiero que la ceremonia de la coca se desarrollaba antes del enfrentamiento y de la eventual captura de los derrotados.

Plaza 3C

Los contextos adicionales encontrados en la Plaza 3C parecen estar claramente relacionados con la Ceremonia de la Coca, y también con las actividades de la guerra y la caza de venados. La plaza contiene un pequeño recinto que se remon-

taría a la Fase III y está localizado inmediatamente al este de la Plataforma I. Algunos de los muros exteriores del recinto han sido decorados con murales con relieves que muestran a un felino apoderándose de una víctima humana. Ese tema, del apoderamiento de una víctima por un felino está constantemente asociado a las víctimas con los cabellos pasando por encima de la cabeza y con los rostros decorados con pinturas faciales en forma de puntos o de cruces de Malta. Víctimas sosteniendo pequeños felinos también forman, probablemente, parte de ese tema.

En relación con el tema, un depósito de hombres sacrificados se encontró del otro lado del muro este del recinto. El antropólogo físico John Verano (2008), quien ha excavado y estudiado a estos individuos, indica que todos eran hombres capturados durante enfrentamientos armados. Con base en numerosos cortes encontrados a lo largo de los huesos, formuló la hipótesis de que la mayoría de los tejidos blandos habrían sido cuidadosamente removidos de los cuerpos. Pareciera que la idea era transformar a estos guerreros en seres esqueléticos. Es posible que jamás confirmemos esto, pero Verano y yo suponemos que el objetivo sería constituir esqueletos parecidos a los ejemplos extensamente representados en la Fase III. A menudo, estos esqueletos poseen el mismo tipo de pelo con el mechón. Las dos jarras halladas con estos individuos concuerdan también con las de los guerreros capturados de la Fase III.

Una tumba Fase III, encontrada al costado del depósito, contenía el cuerpo de un hombre adulto enterrado con una serie de cerámicas asociadas a la guerra ritual y a la actividad del sacrificio: representaciones de guerreros, de prisioneros, uno de ellos pintado encima de una caza de venados y un vaso retrato. Además, el vaso retrato y la cara sobre el venado tienen la pintura facial de los bigotes y de la barba. Esta tradición de vasos retrato está directamente relacionada con la Ceremonia de la Montaña. Los individuos que serán sacrificados en las montañas tienen usualmente el mismo tipo de pintura facial y de pelo.

Plaza 3A

El sitio Plaza 3A/Plataforma II fue construido durante la Fase IV (figura 2). Para su realización, fue desplazado un cementerio fechado en la Fase III. Los moche volvieron a poner, quizá, la mayoría de estas tumbas en una pequeña plataforma dentro de la Plaza 2B. Como veremos más adelante, algunos fragmentos de cerámica fueron utilizados durante alguna oportunidad en la Plaza 3A.

Todos los sacrificios y otras actividades rituales desarrollados en la Plaza 3A tuvieron lugar frente a un afloramiento rocoso, lo cual constituiría una extensión simbólica del Cerro Blanco, según se planteó con antelación. Gracias a los estudios de los antropólogos físicos John Verano, Laurel Hamilton y Florencia

Bracamonte, sabemos que este lugar de sacrificios contenía un número mínimo de individuos de 75. Todos eran hombres con una edad entre 15 y 39 años al momento de sus muertes. Muchos tenían varias heridas que ya habían cicatrizado, producto de la práctica de actividades violentas. De este grupo, 11 presentaban heridas y fracturas frescas o en proceso de cicatrización, probablemente debido a algunos combates.

Una fecha de radiocarbono de 550-650 d.C. ha sido obtenida por el contexto global. Esa fecha concuerda con la Fase IV.

Primero describiré de manera sucinta los contextos encontrados a partir de los primeros ritos. El primer rito sacrificatorio se desarrolló sobre una densa capa de arcilla blanda, justo encima de los entierros dedicatorios de tres niños. Dos de ellos habían sido enterrados en esta capa de arena natural, sin sus cabezas. Esta primera actividad ritual se concentró en la esquina noroeste de la plaza, cubriendo una superficie de 22 m^2. El segundo rito de sacrificio tuvo lugar encima del rito previo, sobre los cuerpos anteriores y sobre la capa de arcilla endurecida por el Sol. Algunos de los contextos más complejos del sitio provienen de esta capa. Discutiré más adelante algunos de estos hallazgos.

El tercer rito de sacrificio no solamente cubre los dos previos, sino que se extiende hasta la base del afloramiento rocoso sobre una superficie de 60 m^2. De manera similar al primer rito, los sacrificios tuvieron lugar en la arcilla blanda (figura 16). Ambos hechos debieron de estar relacionados con lluvias torrenciales y con la desintegración parcial de los muros de adobe de la Plaza 3A y de la Plataforma II. En la costa norte peruana, solamente un acentuado fenómeno de



Figura 16. Víctimas sacrificiales en el Sedimento-2, Plaza 3A, Huaca de la Luna.

El Niño pudo producir ese tipo de lluvia destructiva. Una vez más, como el par de ritos de sacrificios anteriores y de menor amplitud, este rito en la arcilla ha sido seguido por otra serie de actividades rituales sobre las víctimas anteriores y sobre esta gran capa de arcilla endurecida. Finalmente, no existen otras actividades que daten de la época moche que hayan sido detectadas; por otro lado, la plaza fue cubierta por arena eólica y varias capas de sedimentos.

Es probable que no podamos determinar de manera exacta el tiempo cubierto por todos estos ritos, pero la estratigrafía demuestra claramente que la deposición de arcilla, también llamada Sedimento-3, ha sido continuada por la de Arena-2. Después de cierto tiempo, otro evento pluvial produjo la formación de la capa de Sedimento-2. La erosión del muro oeste de la plaza, intercalado entre las dos capas de arcilla, demuestra claramente la procedencia de dichas capas. Sólo tomando en cuenta la superposición de los restos humanos, es evidente que los cuerpos fueron cuidadosamente ubicados sobre el suelo de la plaza, y ejecutados —probablemente— por un solo grupo de especialistas rituales y sacrificadores. Éste es el caso de los cuerpos ubicados dentro del Sedimento-2. En este nivel todos los individuos fueron puestos en posición dorsal, uno tocando al otro, en una especie de *tableau macabre*. En el centro de este grupo, un fragmento de la Fase III que muestra un grupo de esqueletos tocándose la mano ha sido intencionalmente conservado.

La tesis de doctorado de Laurel Hamilton (2005) indica que la mayoría de los sacrificados (es decir, 61 individuos) tenían cortes transversales sobre las cervicales, y que el cuello de 45 de ellos había sido claramente cortado. Parece entonces que la manera preferida de ejecución incluía un corte en el cuello.

Como he mencionado, pareciera que las actividades más complejas se desarrollaron en la Arena-2. Durante este rito, por lo menos 52 estatuillas con una cuerda alrededor de sus cuellos han sido encontradas (figura 17). La mayoría de estos objetos fue colocada entre las víctimas, destruida con piedras y probablemente porras. Otras esculturas habrían sido arrojadas desde la parte superior del muro oeste. En un caso, la cabeza destruida de una estatuilla ha sido ubicada sobre la cabeza de una víctima. Lo anterior establece claramente una relación entre estos objetos y los seres humanos. Cada estatuilla es distinta, tiene un rostro diferente, y sus caras y cuerpos están comúnmente cubiertos por intrincados diseños geométricos, o de dibujos de porras y escudos, de animales naturales y fantásticos, como serpientes-zorros, felinos, lobos marinos, aves, insectos, etc. Estas estatuillas pertenecen al tipo de representaciones de guerreros capturados de la Fase IV, personificando los mismos tipos de individuos, con los mismos peinados y decoraciones corporales.

Respecto a las esculturas de las víctimas de la Plaza 3A. Dos aspectos adicionales deben ser resaltados:



Figura 17. Estatuillas de arcilla, Plaza 3A, Huaca de la Luna.

• Primero, las estatuillas no son solamente de la Fase IV, sino también del mismo tipo de sacrificados representados en las Ceremonias del Sacrificio (figuras 5 y 18).

• Segundo, las evidencias físicas de las víctimas sacrificatorias presentan un patrón común a la mayoría: cuello cortado. Quizás uno de los objetivos fue recolectar la sangre de estos individuos. Algunas escenas complejas de la Ceremonia del Sacrificio enseñan que, después del enfrentamiento ritual y de la captura de los derrotados, estos individuos eran conducidos a las huacas para su preparación, sacrificio e intercambio de sangre entre individuos del más alto rango.

En cierto momento, durante las actividades sacrificatorias realizadas en la Arena-2, la parte delantera de la cara de una pieza cerámica de la Fase III fue colocada sobre el cráneo de unas de las víctimas. En el mismo nivel, un par de orejeras circulares recuperadas de otra botella escultórica de la Fase III fue encontrado, diseminado entre los cuerpos humanos y las estatuillas de arcilla (figura 19). En ambos casos, no fueron encontrados los demás restos de las dos botellas. Es decir, los moche habían escogido específicamente estos elementos. Por lo tanto, es interesante encontrar un par de orejeras de cerámica entre docenas de estatuillas de arcilla, las cuales representan guerreros desnudos con aperturas redondas en sus orejas. La iconografía sugiere que después de la derrota en un enfrentamiento, los verdaderos guerreros habrían sido privados no solamente de sus atuendos, sino también, en el caso de la Fase IV, de sus orejeras tubulares. Estas orejeras podrían haber representado el estatus ritual del guerrero. En la misma línea de pensamiento, se puede proponer que el despojo de estas orejeras habría formado parte del rito sacrificatorio.

Al considerar estos fragmentos de cerámica, otro detalle que sobresale es que ambos pertenecen a dos cerámicas que representan *chacchadores* de la Fase III (figura 19). Eso habría sido una estrategia para reconectar este rito de la Fase IV con el sistema sacrificatorio y el ritual anterior —lo cual habría estado relacionado con el Sacrificio de la Montaña—, una manera de validar el presente con elementos del pasado. Esta estrategia es claramente visible en los murales del frontis norte de la Plataforma I. En este caso, varios murales de ese frontis, elaborados durante la Fase IV, muestran íconos y temas mucho más antiguos y evocadores del periodo Cupisnique. Así, en este ejemplo de arte monumental, los temas tienen una antigüedad de casi 1000 años.

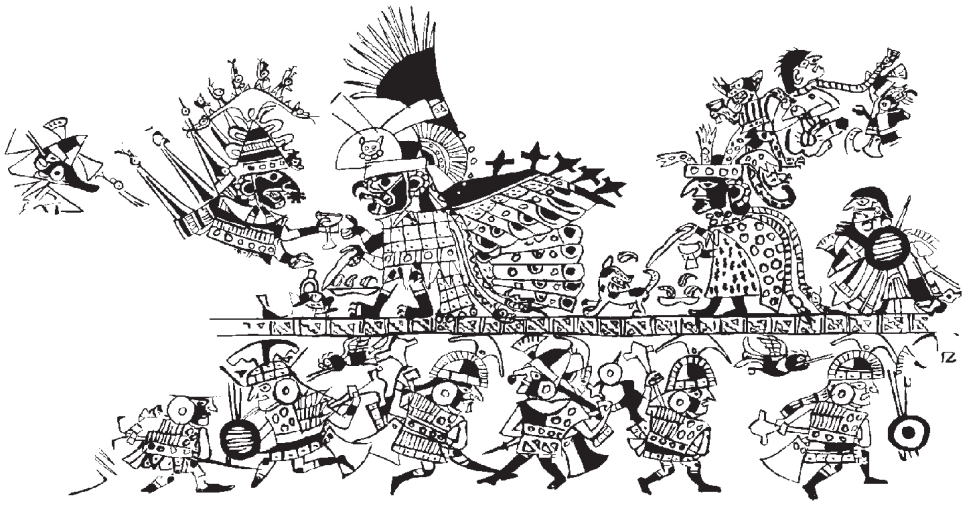


Figura 18. Escena pintada sobre una botella de la Ceremonia del Sacrificio, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Lima. Dibujado por Donna McClelland.

Entonces, en los contextos descubiertos, las cerámicas encontradas con las víctimas de la Plaza 3C son distintas de las estatuillas de arcilla de la Plaza 3A. Igualmente, los datos de la antropología física indican que los seres humanos de ambas fases habrían conocido destinos históricos distintos. Los individuos encontrados en un depósito de la Plaza 3C habrían sido sacrificados en el rito de la montaña y, en otros casos, transformados en seres esqueléticos. Mientras, los individuos de la Plaza 3A habrían sido sacrificados en algunos casos durante la épocas del fenómeno de El Niño; la evidencia de cortes sobre las cervicales indica que muchos de ellos fueron sacrificados durante las Ceremonias de la Sangre también.



Figura 19. Fragmento de botella de la Fase III, Plaza 3A, Huaca de la Luna.

Plataforma II

En la Plataforma II, arquitectónicamente asociada a la Plaza 3A, hemos ubicado cuatro tumbas. Aunque todas fueron profanadas en el pasado, hemos encontrado suficientes elementos para determinar la identidad social de dos individuos. Dos tumbas bastante elaboradas contenían, respectivamente, los cuerpos de un hombre corpulento de más de 60 años de edad, acompañado por un adolescente masculino de 12 a 14 años de edad.

Desgraciadamente, la Tumba 1 fue saqueada en época moderna y despojada de la mayoría de sus objetos. Sin embargo, la cámara contenía una cerámica



Figura 20. Bastón de madera, Tumba 1, Plataforma II, Huaca de la Luna.

escultórica con un guerrero sentado sobre el cuerpo de la botella. En el acceso que los saqueadores emplearon, había un bastón cubierto, de la cabeza al mango, por un depósito negro (figura 20). Análisis de este depósito con técnicas de inmunología indicaron que se trataba de sangre humana (Bourget y Newman 1998).

Es probable que el par de tumbas o cámaras asociadas a la Tumba 2/3 hayan sido abiertas en época colonial, puesto que los saqueadores dejaron toda la cerámica fina y solamente un pequeño disco de cobre dorado. Los temas encontrados en el ajuar cerámico se relacionan claramente con los sujetos de la guerra ritual, la captura de prisioneros y el sacrificio de sangre: dos vasos retrato, uno con la cara mutilada, esculturas o representaciones de guerreros, de porras con escudos y de tres prisioneros con las manos atadas en la espalda.

Las tumbas de la Plataforma II presentan varias similitudes con la tumba encontrada en la Plaza 3C. Ambos grupos de tumbas contenían elementos asociados a la guerra ritual, la toma de prisioneros y el sacrificio humano. Por encima, el bastón cubierto de sangre humana de la Tumba 1 y los vasos retrato de las dos otras tumbas parecen indicar que los tres hombres adultos de estos contextos funerarios eran sacrificadores.

Arqueología e iconografía

Con base en los datos recuperados en la Huaca de la Luna, se aprecia una correspondencia notable entre la cultura visual y los contextos arqueológicos, tanto en términos de actividades rituales como en términos de función socio-ritual de los individuos enterrados en la huaca. De los cinco individuos descritos en este capítulo, aparentemente dos de ellos eran miembros de los *chacchadores* de la coca, mientras que los otros tres estaban más estrechamente ligados a la actividad del sacrificio.

Una cosa que podría parecer sorprendente es que, aunque los más prominentes miembros de la Ceremonia del Sacrificio hubieran sido encontrados en varios sitios moche, como Sipán, San José de Moro, Pacatnamú y Huaca de la Cruz, ninguno de estos tipos de individuo ha sido descubierto hasta la fecha en el sitio de las Huacas de Moche. Igualmente, aunque elementos de esta ceremo-

nia han sido encontrados en murales de El Castillo y Pañamarca (Bonavia 1985), ninguna evidencia de esta actividad ha sido detectada en los murales de la Huaca de la Luna. Como una eventual línea de investigación, quisiera sugerir que los individuos asociados a la Ceremonia del Sacrificio deben de haber existido en el sitio, pero sus áreas de vida y muerte se ubicaban alrededor y dentro de la Huaca del Sol. Solamente investigaciones futuras podrán decirnos si los saqueadores de esta huaca nos han dejado suficientes indicios de dicha presencia.

Conclusión

Es claro que queda mucho por investigar, pero por el momento sugiero que la tradición del Ser con Colmillos y de su acompañante Iguana podría haber tenido parte de su origen en una religión y quizás en una estructura política más antiguas. Durante la Fase III, la presencia de estos individuos culmina con el Sacrificio de la Montaña. Durante esta fase, los otros individuos más prominentes son miembros de la Ceremonia de la Coca. Con base en la información disponible, pareciera que esta gente y ambas ceremonias (la de la Montaña y la de la Coca) se encuentran estrechamente relacionadas y ligadas a ciertas formas de guerra ritual. Tales actividades no desaparecieron durante la Fase IV. No obstante, hubo un nuevo grupo que llegó a ser prominente: los individuos de la Ceremonia del Sacrificio. Con base en las cronologías obtenidas en el sitio de las Huacas de Moche para las fases III y IV, esta nueva estructura u orden político-ritual no existía antes de la Fase IV, es decir antes del siglo v d.C.

Esta posición cronológico-estilística parece ser contradicha por una fecha calibrada de 90-370 d.C., obtenida de una madera recuperada en la Tumba 1 de Sipán. Recordemos que el individuo principal de esta tumba ha sido identificado por Alva y Donnan (1993) como el personaje A de la Ceremonia del Sacrificio (figura 5). Pero una golondrina no hace verano, tanto como una sola fecha de radiocarbono no hace una secuencia cronológica. Los trabajos preliminares que hemos conducido en los años 2004 y 2007 en el sitio de la Huaca El Pueblo, en el valle de Zaña, y los datos obtenidos en los sitios de Dos Cabezas, Pacatnamú y Huaca El Pueblo, parecen indicar que esta fecha es demasiado temprana para la secuencia cronológica moche al norte de la Pampa de Paiján. En esta parte del dominio moche, la secuencia de Larco no funciona. En consecuencia, la secuencia ha sido definida con base en tres términos: Moche temprano, medio y tardío.

En el sitio de Dos Cabezas, dos tumbas Moche temprano han producido fechas calibradas de 410-580 d.C. para la Tumba 1 y de 410-645 d.C. para la Tumba B (Donnan 2007). Para Moche medio, un cementerio en Pacatnamú ha dado tres fechas calibradas alrededor de 540-730 d.C. (Donnan y McClelland 1997: 37).

A pesar de que la Tumba 1 de Sipán se ubica estilísticamente en Moche medio, la fecha mencionada parece ser demasiado temprana. Con base en estas fechas parecería que Moche medio en Sipán sería 200-300 años más antiguo que las tumbas Moche temprano de Dos Cabezas.

Este problema de cronología por el contexto de Sipán ha sido confirmado con las excavaciones en el sitio de Huaca El Pueblo. En la ladera oeste de la Estructura 1 hemos encontrado la tumba de un adolescente con un niño sobre su pelvis. Ambos cuerpos fueron inhumados en posición de decúbito-dorsal, con la cabeza hacia el sur y los pies hacia el norte. Había una botella asa de estribo al pie de los entierros, mientras que una estatuilla se encontraba sobre el pecho del niño. En las manos de ambos cuerpos se exhibían varios objetos de cobre, incluidos en un sostenedor de plumas. Ambos objetos de cerámica pertenecen a la fase Moche medio. Ejemplos similares han sido encontrados en el sitio de Pacatnamú (Donnan y Cock 1997: 79, 115), mientras que un sostenedor de plumas casi idéntico se halló en la Tumba 1 de Sipán (Alva 1994: 100). Los contextos de la Huaca El Pueblo confirman otra vez la contemporaneidad entre los sitios moche de esta zona durante el periodo Moche medio.

Como lo mencioné, el sistema ritual de la Fase III no desaparece durante la Fase IV. En algunos casos, como el del sacerdote guerrero de la Huaca de la Cruz, quien pertenecía a la tradición del Ser con Colmillos, conjuntaban elementos y quizá funciones rituales asociadas con el nuevo sistema simbólico y de organización política. En su tumba, fechada en la Fase IV, se encuentran elementos asociados a ambas tradiciones, como una escena del Sacrificio de la Montaña, un guerrero con el casco cónico, un vaso retrato con el peinado asociado a los prisioneros de la Fase III, una escena de caza de venado y, finalmente, dos vasos retrato que claramente pertenecen a la tradición de la Ceremonia del Sacrificio. Pero esta mezcla de tradiciones rituales no debería ser vista con mucha sorpresa: la Ceremonia del Sacrificio no representa un remplazo de la tradición anterior, sino un complemento de ésta. De manera estructural, el pasado es constantemente recuperado por nuevas estructuras políticas y religiosas. Durante la Fase IV, las antiguas categorías culturales del Ser con Colmillos y de la Iguana han adquirido nuevos valores funcionales.

Según este esquema, propongo que los individuos y los guerreros asociados a la Ceremonia de la Coca, el Sacrificio de la Montaña y la caza ritual de animales terrestres, como los venados y los zorros, aparecen conjuntamente por primera vez durante la Fase III, pero continúan en la Fase IV. En esta última, los individuos asociados a dichas actividades parecen volverse sujetos a un nuevo grupo de individuos ligados a un nuevo rito, la Ceremonia del Sacrificio. Lo anterior sugiere la aparición de un nuevo orden religioso y político sobrepuesto a la estructura previa.

Durante la Fase V, que marca el fin estilístico de la cultura visual mochica, el Sacrificio de la Montaña, los individuos de la Ceremonia de la Coca y la caza de animales terrestres desaparecen casi completamente (Donnan y McClelland 1999: 178). Durante esta última fase, la iconografía es dominada por escenas marítimas y algunos de los elementos más prominentes de la Ceremonia del Sacrificio. También parece que, por esta última etapa, los términos Ser con Colmillo e Iguana, que podrían haber sido representados por seres humanos en el pasado, solamente han conservado su valor mítico.

Bibliografía

Alva, Walter
1994 *Sipán*, Lima, Colección Cultura y Artes del Perú, Cervecería Backus & Johnston.

_____ y Christopher B. Donnan
1993 *Royal Tombs of Sipán*, Los Ángeles, Fowler Museum of Cultural History/University of California.

Arsenault, Daniel
1994 *Symbolisme, rapports sociaux et pouvoir dans les contextes sacrificiels de la société mochica (Pérou précolombien). Une étude archéologique et iconographique*, Montreal, Université de Montréal-Department of Anthropology, tesis doctoral.

Bonavia, Duccio
1985 *Mural Painting in Ancient Peru*, Patricia J. Lyon (trad.), Bloomington, Indiana University Press.

Bourget, Steve
2006 *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture*, Austin, University of Texas Press.

2008 "The Third Man: Identity and Rulership in Moche Archaeology and Visual Culture", en Steve Bourget y Kimberly L. Jones (eds.), *The Arts and the Archaeology of the Moche*, Austin, The University of Texas Press.

_____ y Kimberly L. Jones (eds.)
2008 *The Arts and the Archaeology of the Moche*, Austin, The University of Texas Press.

Bourget, Steve y Margaret Newman
1998 "A Toast to the Ancestors: Ritual Warfare and Sacrificial Blood in Moche Culture", *Baessler Archiv*, Neue Folge, Band XLVI, pp. 85-106.

Chapdelaine, Claude
2001 "The Growing Power of a Moche Urban Class", en Joanne Pillsbury (ed.), *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, New Haven, National Gallery of Art/Yale University Press, pp. 69-87.

De Bock, Edward K.
1998 "The Waterlily Ritual: An Andean Political and Religious Ceremony of the Moche Culture", *Journal of the Steward Anthropological Society*, vol. 26, núm.1-2, pp. 1-18.

Donnan, Christopher B.
1975 "The Thematic Approach to Moche Iconography", *Journal of Latin American Lore*, vol. 1, núm. 2, pp. 147-162.
1978 *Moche Art of Peru: Pre-Columbian Symbolic Communication*, Los Ángeles, University of California-Museum of Cultural History.
1985 "Archaeological Confirmation of a Moche Ceremony", *Indiana*, vol. 10, pp. 371-381.
1997 "Deer Hunting and Combat: Parallel Activities in the Moche World", en Kathleen Berrin (ed.), *The Spirit of Ancient Peru: Treasures from the Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*, Nueva York, Fine Arts Museums of San Francisco/Thames and Hudson, pp. 51-59.
2004 *Moche Portraits from Ancient Peru*, Austin, University of Texas Press.
2007 *Moche Tombs at Dos Cabezas*, Los Ángeles, The Cotsen Institute of Archaeology-ucla.

_____ y Luis Jaime Castillo
1994 "Excavaciones de tumbas de sacerdotisas moche en San José de Moro, Jequetepeque", en Santiago Uceda y Elías Mujica (eds.), *Moche: Propuestas y Perspectivas. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche*, Trujillo, Institut Français d'Études Andines/Universidad Nacional de La Libertad, pp. 415-425.

_____ y Guillermo Cock (eds.)
1997 *The Pacatnamu Papers, Volume 2: The Moche Occupation*, Los Ángeles, University of California-Fowler Museum of Cultural History.

_____ y Carol J. Mackey
1978 *Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru*, Austin, University of Texas Press.

_____ y Donna McClelland
1997 "Moche Burials at Pacatnamu", en Christopher B. Donnan y Guillermo A. Cock (eds.), *The Pacatnamu Papers, vol. 2: The Moche Occupation*. Los Ángeles, University of California-Fowler Museum of Cultural History, pp.17-187.
1999 *Moche Fineline Painting: Its Evolution and Its Artists*, Los Ángeles, University of California-Fowler Museum of Cultural History.

Hamilton, Laurel A.
2005 *Cut Marks as Evidence of Precolumbian Human Sacrifice and Postmortem Bone Modification on the North Coast of Peru*, Nueva Orleans, Tulane University-Department of Anthropology, tesis doctoral.

Hocquenghem, Anne Marie
1989 *Iconografía mochica*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Larco Hoyle, Rafael
1948 *Cronología arqueológica del Norte del Perú*, Buenos Aires, Sociedad Geográfica Americana.

Strong, William D. y Clifford Evans
1952 *Cultural Stratigraphy in the Virú Valley, Northern Peru: The Formative and Florescent Epochs*, Nueva York, Columbia University Press (Columbia Studies in Archaeology and Ethnology IV).

Uceda, Santiago
2008 "The Priests of the Bicephalus Arc: Tombs and Effigies Found in Huaca de la Luna and their Relation to Moche Rituals", en Steve Bourget y Kimberly L. Jones (eds.), *The Arts and the Archaeology of the Moche*, Austin, The University of Texas Press.

Verano, John
2008 "Communality and Diversity in Moche Human Sacrifice", en Steve Bourget y Kimberly L. Jones (eds.), *The Arts and the Archaeology of the Moche*, Austin, The University of Texas Press.

El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana
se terminó de imprimir en
febrero de 2010, en los talleres
del Instituto Nacional
de Antropología e Historia
Producción:
Solar, Servicios Editoriales,
S.A. de C.V./
Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión.

El sacrificio humano siempre ha sido visto con fascinación por el gran público, lo que provoca en muchas ocasiones posiciones maniqueas: desde la indigenista a ultranza que niega la pasada existencia de holocaustos masivos, hasta el fundamentalismo hispanista que sólo ve los aspectos más bárbaros de esta práctica y que basa sus afirmaciones en las referencias sesgadas de varios documentos coloniales. Obviamente, la mejor manera de erradicar tales percepciones reduccionistas y de matizar las afirmaciones de uno y otro extremo es enfocar el sacrificio desde perspectivas estrictamente científicas y analizarlo con la ayuda de muy diversas disciplinas del saber. Su estudio es, sin duda alguna, crucial para el entendimiento de la organización social, la política y la religión de las sociedades indígenas de México y parte de Centroamérica.

El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana pone en la mesa de las discusiones nuevas propuestas sobre la evolución histórica, las funciones y los significados de las occisiones rituales. Este volumen reúne las reveladoras contribuciones de 28 reconocidos especialistas en la materia, adscritos a instituciones científicas de México, Estados Unidos, Francia, Bélgica y Japón. En sus páginas, el lector encontrará datos y planteamientos que le ayudarán a apreciar el sacrificio humano con una mirada renovada, a través del desarrollo de nuevas teorías, la revisión creativa de los datos históricos e iconográficos, la información arqueológica más reciente y el estudio comparativo de este fenómeno en sociedades pertenecientes a distintas temporalidades y diversas geografías.

Instituto Nacional de Antropología e Historia

CONACULTA

ISBN 607484076-6

9 786074 840766