

OFRENDA Y
COMUNICACIÓN EN
LA TRADICIÓN
RELIGIOSA
MESOAMERICANA

*Alfredo López Austin**

* **ALFREDO LÓPEZ AUSTIN.** Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

A fines del siglo pasado Hubert y Mauss insistieron en una doble caracterización del sacrificio que a simple vista puede parecer contradictoria: el sacrificio es un deber, pero tiene también un contenido contractual. Así, dijeron que “en todo sacrificio hay un acto de abnegación, en la medida que el sacrificante se priva y se entrega. Incluso, esta abnegación le es impuesta a menudo como un deber, ya que el sacrificio no siempre es facultativo: los dioses lo exigen”. Agregan que, sin embargo, el sacrificante da para recibir, porque el sacrificio es tanto un acto útil como una obligación: “En el fondo, tal vez no haya ningún sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente... Los dioses tienen necesidad de los profanos”.¹

Más tarde, en 1925, Mauss se referiría de nuevo a esta relación contractual en su *Ensayo sobre el don*. La ofrenda implica la entrega de algo que debe ser correspondido y, teniendo en cuenta la diferencia de dimensiones entre los seres humanos y los dioses, éstos deben dar algo grande a cambio de los pequeños dones de los hombres. Siendo obligatoria la reciprocidad de la ofrenda, concluye Mauss, no es accidental que las dos fórmulas solemnes del contrato, el *do ut des* latino y el *dadami se, dehi me* sánscrito, hayan llegado a nosotros a través de textos religiosos.²

¿Hasta qué punto son aplicables las ideas de Hubert y Mauss a la tradición religiosa mesoamericana? La naturaleza contractual del sacrificio se revela con claridad meridiana en el léxico de los antiguos nahuas.

¹ Hubert y Mauss, "De la naturaleza y función del sacrificio", p. 246.

² Mauss, *The gift*, cap. I-4, pp. 14-15.

Algunos ritos sacrificiales tenían como propósito inmolar a las víctimas a cambio de lluvias, cosechas, salud y victorias. Los hombres sacrificados en estas ceremonias recibían el nombre de *nextlahualtin*. El significado de la palabra es incontrovertible: “los pagos”.³ En este tipo de occisión los seres humanos entregaban su bien máspreciado, la propia vida, y con el acto ritual pretendían establecer un vínculo que obligaba a los dioses a reciprocamente el bien recibido.

La naturaleza contractual de la ofrenda no agota, sin embargo, su explicación. Se trata, en realidad, de una relación sumamente compleja en que destacan dos concepciones: la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas. Hubert y Mauss —y a partir de ellos muchos otros teóricos de la religión— han acentuado el valor que tiene la ofrenda como un medio de comunicación con los dioses, como un puente indispensable en la difícil relación entre dos niveles cósmicos. Los dos sociólogos franceses consideran que la víctima es el eslabón indispensable entre el hombre y lo divino: “Como la víctima es distinta del sacrificante y del dios, les separa sin dejar de unirles; se aproximan, pero sin entregarse enteramente el uno al otro”.⁴

Ambas concepciones (la necesidad que tienen los dioses de la participación de los hombres y el valor comunicativo de la ofrenda) han sido estudiadas en relación con la religión mesoamericana, principalmente por lo que toca a la práctica de los sacrificios humanos. Las fuerzas circulan por el cosmos en forma a la vez equilibrada y terrible. Los dioses han de nutrirse para mantener los ciclos universales. Su alimento preferido son las sustancias vitales de los hombres. Éstos son los encargados de hacer la entrega.⁵ Además, las oblaciones son los vehículos para entablar la comunicación adecuada con los dioses. Son bienes estrictamente prescritos para cada uno de los dioses y formas expresivas específicas. Debido a ello el estudio de las oblaciones es tanto una pista para encontrar las características que los hombres atribuían a los distintos dioses como una vía para la comprensión de los mensajes que les dirigían. En su investigación sobre las ofrendas encontradas en las excavaciones del

³ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, p. 434.

⁴ Hubert y Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, p. 246.

⁵ Véanse por ejemplo Duverger, *La flor letal*; González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*; Nájera C., *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*; Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*.

Templo Mayor, López Luján se refiere a la acción de los fieles que convertían los seres de mediación en objetos específicamente *asimilables* por los dioses a los que se ofrendarían, “transformándolos, matándolos, interrelacionándolos, colocándolos en los lugares indicados para que los dioses pudieran aprovecharlos”.⁶ Esto convierte la ofrenda en un mensaje y carga al ritual de valores de código. “La ceremonia ritual —afirma López Luján— también debe confrontarse con otras variantes del mismo complejo significativo producto de la misma cosmovisión, de una tradición compartida... Las ofrendas y las ceremonias rituales son algunas de estas formas expresivas; junto con los materiales pictográficos, escultóricos y narrativos, forman parte de un relativamente unitario complejo significativo.”⁷ Por ello López Luján insiste en que la comprensión de las ofrendas es muy limitada si no se tiene en cuenta el contexto arqueológico. Sólo con él se capta la sintaxis del conjunto.

El carácter comunicador de la ofrenda implica, como puede deducirse, una doble naturaleza: la ofrenda es el puente, el intermediario entre este mundo y el otro, y es una de las formas de expresión con que cuentan los hombres para hablar a los dioses. Es de esperarse que esta doble naturaleza de la ofrenda, al ser tan importante, también haya quedado expresada de diferentes formas en la tradición religiosa mesoamericana. Y así ha ocurrido. Encontramos variadas manifestaciones de las dos ideas desde la época prehispánica hasta nuestros días. No sólo esto, sino que las mismas fuentes, en la larga dimensión temporal de las creencias y prácticas religiosas, también proporcionan las bases explicativas que se daban los creyentes para concebir así la naturaleza de la ofrenda. Podemos enfrentarnos a la información documental formulando tres preguntas:

1. ¿A qué se debe la separación entre este mundo y el mundo de los dioses?
2. ¿Cómo puede reestablecerse la comunicación entre ambos mundos?
3. ¿Cómo se dota a la ofrenda su carácter de intermediario/expresión?

⁶ López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, p. 56.

⁷ López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, pp. 54-55.

Es indudable que la tradición religiosa mesoamericana se ha transformado profundamente a partir de la conquista española; pero hay principios básicos de la religión, del mito y de la magia que se caracterizan por su notable persistencia a través de los siglos. Podemos recurrir a estos principios para encontrar las contestaciones a las tres preguntas.⁸

La primera respuesta está en la concepción del tiempo de la creación. En el proceso de la creación se establecen los tres niveles cósmicos: el primero, el de los cielos superiores; el segundo, el intermedio de la superficie de la tierra y los cielos bajos, y el tercero, el del inframundo. Tanto los cielos superiores como los pisos del inframundo son morada exclusiva de los dioses. La parte intermedia corresponde al mundo del hombre y demás seres creados. ¿Cuándo y cómo se separaron los dos niveles exclusivos de los dioses del nivel del hombre y de las demás criaturas? Cuando terminó el tiempo mítico y dio principio el tiempo del mundo. Los mitos de creación nos remiten al punto liminal entre el fin de las aventuras míticas y la incoación de los seres del mundo del hombre.

El tiempo mítico es un tiempo violento. Tras un grave estado de agitación de los dioses en que éstos incurren en robos, violaciones, occisiones, inversiones de jerarquías y otras acciones teñidas por la pasión, los mitos concluyen con el establecimiento del orden primigenio en las capas intermedias: las de las criaturas, o sea el espacio que comprende la superficie de la tierra y los cielos inferiores, los surcados por meteoros y astros.

El orden en el mundo de lo creado fue el corolario de una expulsión masiva de dioses que moraban en los cielos superiores. Para entender la expulsión de los dioses hay que tener en cuenta que en las concepciones religiosas mesoamericanas la esencia divina se consideraba fraccionable. Los dioses (esto es, parte de los dioses) quedaban habitando los cielos superiores; otra parte de su esencia había sido enviada a dar origen a los seres creados, y a otras porciones se les había señalado como destino el inframundo. Las sustancias divinas, sin embargo, seguían comunicadas por medio de la circulación de las energías divinas entre los tres niveles, y una de las formas principales de esta circulación era el flujo del tiempo, que daba movimiento al mecanismo cósmico.

El arranque de este proceso se narra en los mitos. Según los antiguos nahuas la pareja divina suprema, ya con los nombres de Citlalicue y Citla-

⁸ Los conceptos sobre la cosmovisión mesoamericana que aparecen aquí resumidos son tratados con mayor amplitud en López Austin, *Los mitos del tlacuache*.

llatónac, ya con los de Tonacacíhuatl y Tonacatecuhtli, determinan que sus hijos dioses pueblen la tierra y el inframundo. En uno de los mitos los dos dioses creadores acuerdan el destierro de 1,600 hijos y aceptan que éstos, ya abajo, reciban el culto de los hombres.⁹ En otro mito los dos dioses supremos castigan a sus hijos por haber arrancado las flores y las ramas de los árboles en el mítico lugar de la creación, Tamoanchan-Xochitlicacan, y les impiden regresar al cielo.¹⁰ Más aún, los hijos castigados no pueden volver a ver el cielo, ya porque se establece la prohibición, ya porque sus ojos son cegados.¹¹ La ceguera de los dioses o su imposibilidad de volver a ver el cielo son motivos que perduran en los mitos actuales.¹²

En estos mitos queda radicada la separación. Los dioses —o parte de ellos, fragmentos de esencias divinas— dejan el cielo para poblar el mundo del hombre y el inframundo. Desde los cielos superiores y desde el inframundo enviarán sus efluvios. Con esto, los dioses morarán en todo el cosmos: arriba y abajo tendrán la exclusividad de los espacios; en el mundo del hombre compartirán la morada con las criaturas. Más aún, las criaturas fueron formadas a partir de las esencias divinas. Por ello en su estancia terrena los dioses ocuparán un lugar dentro de cada uno de los seres creados, como su alma invisible. También estarán como protectores y vivificadores próximos en los cerros, en los templos y en las imágenes; y estarán en tránsito, como flujos de tiempo que transforman lo existente. Mientras se encuentran próximos al hombre su ser se tiñe de pesadez, de deterioro y de muerte. El tránsito de este mundo al mundo de los dioses está condicionado por una terrible transformación.¹³

Así ha sido explicada la naturaleza de los seres mundanos en la tradición religiosa mesoamericana. El hombre y todas las criaturas que existen en su mundo tienen alma sensible, con voluntad, con poder sobre los procesos perceptibles. Esas almas sensibles son fragmentos divinos, trozos de dioses que quedaron contenidos en la capa pesada, dura, en el momento de la creación. Los seres deben sus peculiaridades a esas porciones de divinidad. Las almas son dioses condenados a un destierro transitorio que concluirá con el advenimiento del fin del mundo del hombre.

⁹ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, v. I, pp. 83-84.

¹⁰ *Códice Telleriano-Remensis*, 2a parte, láms. xxii y xxiii.

¹¹ *Códice Telleriano-Remensis*, 2a parte, láms. vii y xviii.

¹² Por ejemplo entre los huicholes y entre los huastecos. Véanse *Wirrarika irratsikayari*, p. 35 y Stiles, Maya y Castillo, "El diluvio y otros relatos nahuas de la Huasteca Hidalguense", pp. 18-19.

¹³ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, pp. 85-89 y 91-106.

¿Cómo puede restablecerse la comunicación entre ambos mundos? También podemos obtener la respuesta de los fieles a partir de la lectura de los documentos que relatan las creencias de los mesoamericanos. El tiempo, que es flujo divino, es un medio de comunicación. Cada uno de los dioses tiene sus días apropiados para enviar sus efluvios a la superficie de la tierra. Los influjos divinos se rigen, por tanto, por el orden calendárico. Cristóbal del Castillo, historiador que escribió en lengua náhuatl a fines del siglo xvi, se refiere al dominio que ejercen los dioses en cada fecha como una orden, *como una palabra*. Cuando narra los episodios de la derrota de los tlatelolcas por los españoles, dice el historiador que en los signos calendáricos de ese día le tocaba “hablar” al gran Tláloc. Más adelante, al referirse a otra fecha, dice que en ella “habla” Huitzilopochtli.¹⁴

La emanación de los dioses desde el otro mundo —el envío de su propia sustancia en forma de tiempo— es verbal. Esta idea se ve confirmada en el discurso con que se saludaba al *tlatoani* mexica cuando era electo. Se le decía que el destino había sido determinado en el mundo de los dioses como combinación de las fuerzas divinas que ocupaban los cielos superiores y los pisos inferiores (el Mictlan o Mundo de los Muertos): “*Ha sido dicho*, ha sido hecho sobre nosotros, en el cielo, en el Mictlan”. La orden transitaba del mundo de los dioses al mundo de los hombres, y esta idea quedó expresada claramente en los documentos que registraron la retórica náhuatl: “Ya atravesó el puente *la palabra*”.¹⁵ Destino, tiempo, palabra divina y orden son una misma cosa, y la palabra se tiende sobre el puente que comunica el mundo de los dioses con el de los hombres.

Estas concepciones no fueron exclusivas de los antiguos nahuas. Formaron parte de la riqueza cultural mesoamericana mucho antes de que fueran expresadas en los términos transcritos. Si sabemos que los mesoamericanos creían que los dioses se manifestaban por medio de la palabra, entendemos por qué en el periodo Clásico, sobre las fachadas de los templos mayas del estilo *chenes*, se construyeron grandes mascarones de los dioses que formaban con su boca abierta el vano sobre el lienzo. Barrera Rubio, al describir los monumentos de Uxmal, nos dice del Templo iv de la Pirámide del Adivino: “Son de destacar los efectos psicológicos que sobre la población maya tendría el que los sacerdotes o

¹⁴ Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, pp. 191 y 207.

¹⁵ García Quintana, “Salutación y súplica que hacía un principal al tlatoani recién electo”, p. 87.

dignatarios salieran de este templo con el mensaje de las divinidades, precisamente de su boca representada por la entrada al mismo. De ahí que a los sacerdotes mayas se les denominara *chilam*, que significa intérprete”.¹⁶

¿Cómo se dota del carácter intermediario/expresión a la ofrenda? En la antigüedad la ofrenda que se tendía sobre el puente debía ser ya, desde su envío, algo que el dios receptor reconociera como propio, al grado que la ofrenda llegaba a ser su propia esencia envuelta en la apariencia corporal adecuada. Los hombres podían transformarse en las imágenes mismas de los dioses. En muchas de sus ceremonias religiosas, los antiguos nahuas ataviaban a los cautivos de guerra y a los esclavos purificados con las prendas propias de los dioses a los que los destinaban. Antes de su occisión ritual las víctimas recibían el trato debido a los dioses, y morían como si fueran ellos mismos, porque los cuerpos victimados eran el envoltorio de la esencia divina. Por ello es difícil determinar si para los fieles estos casos se trataban de sacrificios comunes de hombres (los pagos o *nextlahualtin* que antes mencioné) o de muertes rituales de los dioses albergados en cuerpos humanos.

Hoy en día los hombres conservan la capacidad de aproximarse a la figura divina en las ceremonias rituales. Mendelson, al hablar de las tradiciones guatemaltecas, nos dice que durante las fiestas religiosas los atitecos no pueden rehusar la comida y la bebida que se les ofrece, ya que se considera que la reciben como un regalo destinado a los dioses: “El placer y la distracción poseen un contenido moral en las cofradías atitecas: las bebidas, las comidas, el fumar, la danza, la oración, son todos partes del *servicio*. Estas comidas y bebidas no deben ser rechazadas, porque son regalos al santo a través del intermediario humano. Hasta el hombre dormido debe ser despertado para que cumpla con su participación.”¹⁷

La aproximación puede llegar a ser tal que la confusión produzca el tránsito, que el hombre se convierta en vía. Así pudo apreciarse a principios de siglo entre los lacandones. De 1902 a 1905 Tozzer recogió en la selva chiapaneca el material etnográfico que le sirvió para su obra de juventud *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*. Incluyó entre los textos publicados la “Adivinación del nombre del dios cuya presencia se desea”, oración en que el hombre declara destinarse a servir de un vehículo a través del cual obra el dios invocado. El fiel pide al dios que tome posesión de su

¹⁶ Barrera Rubio, *Uxmal*, p. 57.

¹⁷ Mendelson, “Ritual and mythology”, p. 401.

cuerpo y que la palabra pronunciada transite entre ambos mundos. La invocación es parte de un ritual adivinatorio por medio del cual se consulta a un dios si acepta que su imagen sea trasladada a un campamento. El jefe del campamento —o su hijo mayor— enrolla una hoja de palma mojando sus manos con saliva y cantando la oración. Pide al dios que conteste por el movimiento de sus manos, pues encuentra la respuesta en la forma en que la hoja de palma queda enrollada después del último movimiento. El canto dice:

[...] para que diga su nombre en el cielo, para que diga su nombre en mi mano, no permitas que el nombre en mi mano sea falso.

Toma posesión de mí, para que reciba su nombre, no permitas que el nombre en mi mano sea falso, para que diga su nombre en el cielo, en el hogar de los dioses, di su nombre en el cielo. No permitas que me mienta en mi mano. En el hogar de los dioses, di su palabra. Que se reciba el mensaje en el hogar de los dioses. Toma posesión de mí. Dentro del tallo... Que diga su palabra en mi mano. Que no pueda esconderla en mi mano. Él dice la verdad. Está terminando su palabra en mi mano. Se levantará si es buena. Está terminando su palabra en mi mano.¹⁸

Al reflexionar en la posibilidad que tienen los hombres de convertirse en intermediarios entre su mundo y el mundo de los dioses, y precisamente intermediarios que se distinguen por su capacidad expresiva, viene a la mente la imagen de una de las más importantes expresiones rituales de la tradición religiosa mesoamericana: el baile. Los hombres cumplen una función básica de culto cuando entregan transitoriamente su cuerpo a la danza religiosa. No sólo esto, sino que algunos pueblos, entre ellos los huaves, acostumbran danzar con la conciencia alterada por el alcohol. La ebriedad y los movimientos corporales producen un estado de intermediación, de éxtasis. El danzante es el dueño del mensaje.

Aunque Motolinía distingue dos tipos de baile, el *macehualiztli* y el *netotiliztli*, dando al primero el carácter penitencial y al segundo el de regocijo,¹⁹ el sustantivo *netotiliztli* (“baile”) y el verbo *itotia* (“bailar”) aparecen constantemente en los textos que describen las fiestas religiosas.²⁰

¹⁸ Tozzer, *Mayas y lacandones*, pp. 120-121 y 195-196.

¹⁹ Benavente o Motolinía, *Memoriales*, pp. 386-387.

²⁰ Véase principalmente el Libro Segundo de la obra de Sahagún, *Códice Florentino*. En dicho libro, dedicado a las fiestas religiosas, hay descripciones en lengua náhuatl en las cuales se hace constante referencia a bailes rituales con términos compuestos por el verbo *itotia*. Entre muchísimos

Llama la atención que en la lengua náhuatl clásica el verbo “bailar” sea reflexivo. En efecto, el verbo *itotia* puede conjugarse ya con el prefijo reflexivo, *ninitotia* (“yo bailo”) o *mitotia* (“él baila”, “ella baila”), ya con un prefijo pronominal indefinido, *teitotia* (“yo hago bailar a alguien”). Una razón posible para el uso del reflexivo es que el verbo *itotia* derive del verbo *itoa*, “hablar”, al que se le agrega el sufijo causativo *-tia* a partir de su voz pasiva, *ito*.²¹

El sufijo causativo *-tia* se une al verbo para indicar que el agente impulsa, causa o hace que se efectúe la acción a la que se refiere dicho verbo primario. Veamos unos ejemplos. Del verbo *neci* (“aparecer”) se forma la voz pasiva *nexoa* (“aparecido”), y de ésta el verbo *nextia*, que puede conjugarse *ninonextia* (“yo me descubro”, “yo me hago ver”) o *tenextia* (“él muestra a alguien”). Del verbo *aci* (“alcanzar”, “llegar”) se forma la voz pasiva *axihua* (“llegado”), y de ésta el verbo *axitia*, que puede conjugarse *ninaxitia* (“yo me acerco”) o *teaxitia* (“él acerca a alguien”). Del verbo *mati* (“saber”, “conocer”) se forma la voz pasiva *macho* (“sabido”, “conocido”), y de ésta el verbo *machtia*, que puede conjugarse *ninomachtia* (“yo aprendo”) o *temachtia* (“él enseña a alguien”). De donde “descubrirse” es “hacerse aparecer”, “acercarse” es “hacerse llegar” y “aprender” es “hacerse conocer algo”. Siguiendo la misma lógica, “bailar” sería “hacerse hablar”, “hacerse expresar”.

El baile ritual puede ser comprendido como la entrega para la intermediación y como el medio expresivo. El danzante es puente y es voz. Sten resume en la siguiente forma las opiniones de dos estudiosos del arte del México antiguo:

Algunos de los investigadores modernos interpretan la danza prehispánica como “una oración en que las energías puestas en acción sustituyen el verbo” —Eulalia Guzmán—, y Paul Westheim, siguiendo quizá a Mendieta, dice que la danza y el sacrificio constituían la parte esencial de las fiestas religiosas... y una forma de “autohipnosis para los danzantes y éxtasis hipnótico para la comunidad”. Para Westheim, el fin supremo de la danza era la comunión con la deidad, y apoya esta tesis citando el nombre de una de las danzas en el quinto mes *tóxcatl*, que quiere

ejemplos que pudiera citar, remito a los folios 17v (*momalitotiaia*), 21v (*mihtotiticac*), 23r (*mitotiui*, *motetzontecomaitotia*) y 36r (*quitotitmani*, *mihtotia*).

²¹ El verbo *itoa* tenía en el náhuatl del siglo xvi dos pasivos: *ito* e *itolo*.

decir “abrazar a Huitzilopochtli” (*quinahua in Huitzilopochtli*), lo que significa el más estrecho contacto con el Sol.²²

Hoy en día siguen encontrándose manifestaciones claras de la concepción de la ofrenda como forma de expresión. Expresión en ambas direcciones, porque la ofrenda también puede decir a los hombres lo que los dioses y los muertos quieren manifestarles. Fliert estudia los rituales de los otomíes del sur de Querétaro, y afirma:

Las velas, el humo del incienso y las flores, los cantos y rezos, son el alimento espiritual para los difuntos y los santos, significan una alegría y “hablan”. La “gran oración” es como si ellos estuvieran comiendo. La llama de las velas convierte la palabra del difunto en un mensaje visible.

Cuando se enciende una en honor de algún antepasado y alumbrada fuerte durante más de cinco minutos, significa que está molesto con los mortales, sea porque no le hicieron misa, no le habían rezado en mucho tiempo y se olvidaron de su existencia, fueron negligentes, o se presentaron pleitos entre los familiares...

Para neutralizar o suavizar el enojo de ellos, los descendientes encienden muchas velas y les obsequian con abundantes ramilletes de flores durante 3 o 4 días, en el rincón de la casa donde tendieron el cadáver al morir o en el templo. Sólo así la llama de las velas se calmará y el difunto podrá estar en paz. Las ofrendas de flores también transmiten a los vivientes el estado de ánimo de los muertos y los santos. Cuando se marchitan muy pronto, significa que no aceptaron los ramilletes y se encuentran intranquilos. En tal caso los familiares y compadres deben volver a presentar nuevas ofrendas...²³

También entre los mazatecos se encuentra clara la idea de la ofrenda parlante. Don Pablo Mariano, “hombre de conocimiento” mazateco, explicó a Boege el carácter de la ofrenda en la ceremonia *wincha*, con la que se deja el año viejo y se renuevan los compromisos para el año nuevo. Según el hombre de conocimiento, se hacen regalos a los dueños de la tierra y a los cuatro personajes de los confines del mundo. Se confirma, adivinando con granos de maíz, si los rezos entraron al mundo de los

²² Sten, *Ponte a bailar tú que reinas*, p. 12. Citas de Eulalia Guzmán “Caracteres esenciales del arte antiguo de México”, en *Revista Universidad de México*, 1933, y de Paul Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 162.

²³ Fliert, *El otomí en busca de la vida*, p. 147.

dioses, y se dice a las ofrendas: “Ustedes van en mi representación y se sostienen durante el año para cuidar con fuerza todo lo que les pido”.²⁴ Asimismo se le explicó al etnólogo, en relación con otra ceremonia, que los huevos enterrados como ofrenda a Chikon Nanguí son seres racionales que llevan el mensaje:

...una vez que el huevo se entierra, ...[ya que el hombre de conocimiento] le hizo toda la ceremonia, le dijo todas las palabras que son, entonces los huevos van a hablar por uno, van a hablar con Chikon Nanguí. Uno cree que nomás se van a enterrar los huevos y ya, pero no, son los blanquillos que van a hablar con los duendes...²⁵

La víctima que los mazatecos dedican a Chikon Nanguí en la ceremonia del *xixkua*, antes de la roza del terreno y de la siembra del maíz, suele ser un guajolote. Se le sacrifica en la milpa. Se abre al animal bajo el ala y se le extrae el corazón. El corazón se pone sobre un plato y se observan sus movimientos. Si salta dos o tres veces se recibe la señal de que las plantas crecerán sin daño. Pero más allá de la idea de la ofrenda como forma de expresión, se encuentra en el rito la entrega a la divinidad terrestre de un hábil intérprete del mensaje. La víctima es elegida por su capacidad de comunicación, pues los fieles creen que habla en el otro mundo como siglos atrás, en el territorio maya, se creía que las mujeres arrojadas en el cenote de Chichén Itzá abogaban por lluvia ante los dioses acuáticos en nombre de los oferentes. Y el guajolote puede hablar, como hablaban en la antigüedad los sacerdotes y los magos, el lenguaje secreto, el que debe dirigirse a los dioses y a la naturaleza oculta de las cosas. Todo esto porque el guajolote es la ofrenda ideal. Es poligloto: “El guajolote habla cuatro idiomas: el castellano, el inglés, el dialecto [mazateco] y el idioma de la tierra. Es [éste] el idioma de la milpa, del árbol.”²⁶

²⁴ Boege, *Los mazatecos ante la nación*, p. 146.

²⁵ Boege, *Los mazatecos ante la nación*, pp. 142-143.

²⁶ Boege, *Los mazatecos ante la nación*, p. 146.

OBRAS CITADAS

Barrera Rubio, Alfredo

1995 *Uxmal, Guía oficial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Salvat.

Benavente o Motolinía, fray Toribio de

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (ed. de Edmundo O'Gorman), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Boege, Eckart

1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Castillo, Cristóbal del

1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista* (traducción y estudio de Federico Navarrete Linares), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, gv Editores y Asociación de Amigos del Templo Mayor.

Códice Telleriano-Remensis

1964- en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, v.I, México: Secretaría
1967 de Hacienda y Crédito Público. pp. 151-338.

Duverger, Christian

1983 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fliert, Lydia van de

1988 *El otomí en busca de la vida. Ar ñäñho hongar nzaki*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

García Quintana, Josefina

1980 "Salutación y súplica que hacía un principal al tlatoani recién electo", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 14: 65-94.

González Torres, Yólotl

1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica.

Graulich, Michel

1990 *Mitos y rituales del México Antiguo*. Madrid: Colegio Universitario de Ediciones Istmo.

Hubert, Henri y Marcel Mauss

1970 "De la naturaleza y función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano [Obras I]*, pp. 143-262. Barcelona: Barral Editores.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.

López Luján, Leonardo

1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Mauss, Marcel

1974 *The gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*. Norfolk: Routledge & Kegan Paul.

Mendelson, E. Michael

1967 "Ritual and mythology", en *Handbook of Middle American Indians* (ed. Robert Wauchope), v. VI, pp. 392-415. Austin: University of Texas Press.

Mendieta, fray Gerónimo de

1945 *Historia eclesiástica indiana*. México: Salvador Chávez Hayhoe.

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: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1979 *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.

Sten, María

- 1990 *Ponte a bailar tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México: Joaquín Mortiz.

Stiles, Neville, Ildefonso Maya y Martiniano Castillo

- 1985 “El diluvio y otros relatos nahuas de la Huasteca Hidalguense”, en *Tlalo-can* 10: pp. 15-32.

Tozzer, Alfred M.

- 1982 *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Wirrarika irratsikayari

- 1982 *Canciones, mitos y fiestas huicholes. Tradición oral indígena*. México: Secretaría de Educación Pública, CONAFE.

DE HOMBRES y Dioses

Xavier Noguez
Alfredo López Austin
(coordinadores)

Foem
FONDO EDITORIAL ESTADO DE
MÉXICO



Contenido

Presentación	9
Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica <i>Tomás Pérez Suárez</i>	15
Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del Centro Ceremonial de México-Tenochtitlan <i>Elsa Hernández Pons y Carlos Navarrete</i>	51
La Vasija de Pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del Posclásico tardío en el México Central <i>Karl A. Taube</i>	99
Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada <i>Michel Graulich</i>	141
Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana <i>Alfredo López Austin</i>	187
Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial <i>Alfredo López Austin</i>	203
De Montezuma a San Francisco: el ritual wi:gita en la religión de los pápagos (Tohono O'odham) <i>Jacques Galinier</i>	225