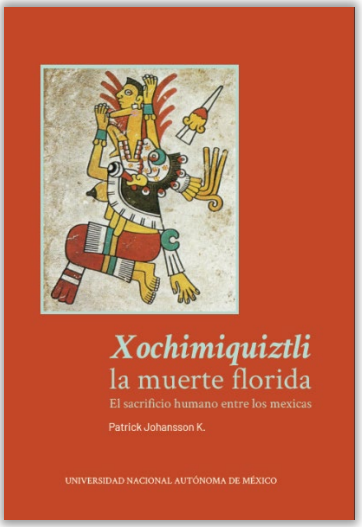


Título: Xochimiquiztli, la muerte florida: el sacrificio humano entre los mexicas
Autor(es): Johansson, Patrick
Fecha de publicación: 2023
Primera edición electrónica en pdf: 2023
ISBN edición impresa: 978-607-30-5619-9 [Versión impresa]
ISBN de pdf: en trámite

Forma sugerida de citar: Johansson, Patrick. Xochimiquiztli, la muerte florida: el sacrificio humano entre los mexicas. Cultura Náhuatl. Monografías 38. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 2023. http://hdl.handle.net/20.500.12525/3380

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es)"

Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución**: debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
REPOSITORIO INSTITUCIONAL HISTÓRICAS UNAM



Xochimiquiztli la muerte florida

El sacrificio humano entre los mexicas

Patrick Johansson K.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

XOCHIMIQUIZTLI, LA MUERTE FLORIDA
EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Serie Cultura Náhuatl, Monografías / 38



2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

PATRICK JOHANSSON K.

XOCHIMIQUIZTLI
LA MUERTE FLORIDA

EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2023

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Johansson, Patrick, autor.
Xochimiquiztli la muerte florida : el sacrificio humano entre los mexicas / Patrick Johansson K.
El sacrificio humano entre los mexicas.
Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2022. | Serie: Serie cultura náhuatl. Monografías ; 38.
LIBRUNAM 2121751 | ISBN 978-607-30-5619-9
Aztecas -- Ritos y ceremonias. | Sacrificios humanos -- México. | Indios de México -- Ritos y ceremonias.
LCC F1219.76.R45.J645 2022 | DDC 299.78452—dc23

Primera edición: 2022
Primera reimpresión: 2023

D. R. 2023. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN 978-607-30-5619-9

Diseño de portada: Rebeca Bautista Gómez

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Xochimiquiztli, *la muerte florida.*
El sacrificio humano entre los mexicas

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de reimprimir el 28 de febrero de 2023
en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309,
San Jerónimo Chicahualco, 52179, Metepec, Estado de México.
Su composición y formación tipográfica,
en tipo Calisto MT de 11:14, 10:13 y 8:10 puntos,
estuvo a cargo de F1 Servicios Editoriales.
La reimpresión, en papel Book Cream de 60 gramos,
consta de 50 ejemplares

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/muerte_florida.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

INTRODUCCIÓN

Ritual religioso que practicaron varios pueblos del mundo en distintos contextos geográficos y épocas, el sacrificio humano alcanzó su máximo esplendor y probablemente su más hondo significado en Mesoamérica, más específicamente entre los pueblos nahuas de la región central de México, en tiempos cercanos a la conquista.

Por su poder militar, político y económico, México-Tenochtitlan fue tal vez la nación indígena en la que el sacrificio humano alcanzó su apogeo. Los mexicas ofrendaron víctimas a la naturaleza, al tiempo, a sus dioses y a sus intereses políticos, no obstante, siempre infligieron u otorgaron la muerte en aras de la vida.

Esta última afirmación parecería, si no una flagrante contradicción, por lo menos una extraña paradoja para un lector occidental acostumbrado a oponer *vivir* y *morir* como términos incompatibles de una dialéctica trágica. Para los antiguos mexicanos, sin embargo, el antagonismo entre *existencia* y *muerte* (y no entre *vida* y *muerte*) no se presentaba de la misma manera, porque consideraban esta última como un espacio-tiempo generador y regenerador, una dimensión genésica, matricial de la que brota todo cuanto nace y a la que regresa inexorablemente, de una manera u otra, lo que ha nacido, para regenerarse.[1] En este contexto, la oblación humana, culminación sacrificial de la ofrenda de sangre, cobraba un sentido cósmico.

La realidad histórica de los sacrificios humanos en el México prehispánico es incontrovertible. Además de las crónicas españolas, numerosos documentos en náhuatl, transcripciones de la voz viva de informantes nativos y libros pictográficos indígenas autentifican el hecho: los antiguos pueblos de Anáhuac, al igual que otras colectividades de Mesoamérica, inmolaban, decapitaban, desollaban y comían, según las

[1] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 11-55.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

circunstancias específicas de sus ritos, a hombres y mujeres, niños, jóvenes, adultos y ancianos (lámina 1).

Las pruebas arqueológicas son también irrefutables: desde el periodo Preclásico hasta la conquista de México la occisión ritual de seres humanos se practicó de una forma u otra, con una frecuencia distinta según el tiempo y el lugar. Gracias a la antropología física se determinaron edad, sexo, ciertos datos concernientes a la salud de las víctimas y a veces modalidades específicas de sacrificio. Entre los muchos lugares en los que se encontraron pruebas inequívocas de sacrificios humanos figuran Tlatilco, en lo que concierne al Preclásico, Teotihuacan para el periodo Clásico y un sinnúmero de sitios arqueológicos correspondientes al Posclásico.

En tiempos cercanos a la conquista, la inmolación de hombres y mujeres se había vuelto común, al menos en las grandes metrópolis, y había adquirido un carácter espectacular. Precisamente durante la conquista muchos españoles capturados por los mexicas en los últimos combates que se libraron en México-Tenochtitlan fueron sacrificados y sus cabezas cercenadas y empaladas en el *tzompantli*, la palisada de cráneos (figura I.1). En este contexto, eran trofeos[2] vistos por la comunidad mexica-tlatelolca que todavía resistía al invasor. Cualquiera que haya sido la reacción psíquico-religiosa que generaba esta visión, el sacrificio, la decapitación de los españoles y sus caballos, y la subsecuente colocación de sus cabezas en el *tzompantli*, manifestaban una relación particular del indígena con la muerte.

Excavaciones recientes en el sitio de Zultépec-Tecoaque, encabezadas por el arqueólogo Enrique Martínez Vargas, pusieron en evidencia secuencias sacrificiales de extracción de corazón, decapitación, cocimiento y desollamiento de cuerpos y cabezas de españoles, tlaxcaltecas, esclavos negros e indígenas de las islas caribeñas que venían con los conquistadores.[3]

Si bien el hecho es innegable, su justa apreciación supone una contextualización histórica, una valoración o revaloración de ideas, acciones

[2] Del latín *trophaeum*, y a su vez del griego *tropaion*: "monumento de victoria". Sin embargo, como veremos en el capítulo dedicado a la decapitación, el *tzompantli* era más que un "trofeo" monumental.

[3] Enrique Martínez Vargas y Ana María Jarquín Pacheco, *Zultépec-Tecoaque. Una nueva página histórica de la conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno de Tlaxcala, Secretaría de Cultura, 2016, p. 237-267.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

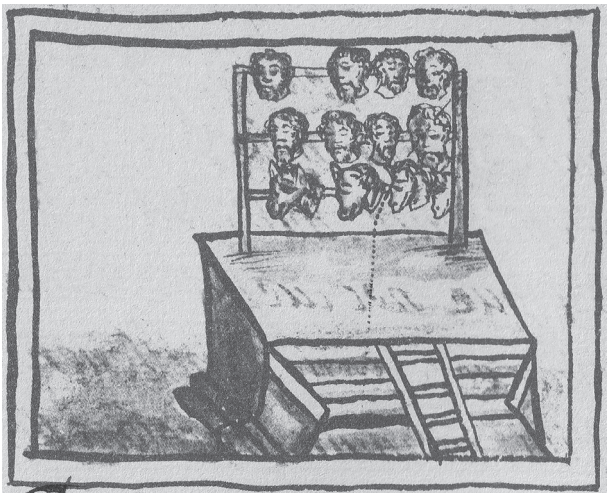


Figura I.1. Cabezas de españoles y caballos
en un *tzompantli*. *Códice florentino*, lib. XII, f. 68r.

y conductas, una detección de los conceptos que determinaron estas prácticas y, más en general, un conocimiento del pensamiento indígena.

Los primeros en tener una visión distorsionada en términos conceptuales de los hechos sacrificiales fueron los conquistadores españoles. El primer testimonio de esta práctica ritual de los antiguos mexicanos es de los miembros de la expedición de Grijalva, en 1518, quienes vieron los restos de dos víctimas sacrificadas en una isla que se llamaría a partir de entonces Isla de Sacrificios, frente a Veracruz. En su primera carta, fechada el 10 de julio de 1519, Cortés escribía:

> Tienen otra cosa horrible y abominable, y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres mayores de edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto.[4]

[4] Hernán Cortés, *Cartas de relación,* México, Porrúa, 1973, p. 24.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los términos utilizados por el conquistador en su carta expresan el asombro y la indignación, y revelan una lógica incomprensión de unas prácticas religiosas ajenas por completo a la cultura europea del siglo XVI. Al estupor y a la censura de los conquistadores se añaden, a partir de 1524, las vituperaciones de los frailes evangelizadores contra lo que ellos consideraban una obra del demonio.

Sin embargo, aunque Cortés y sus españoles nunca la habían visto, "esta cosa horrible y abominable" existía o había existido en otras partes del mundo.

El sacrificio humano: una práctica religiosa universal

El sacrificio humano no fue exclusivo de Mesoamérica: muchos pueblos lo practicaron en varias partes del mundo en etapas determinadas de la historia. Esto no significa que *todos* los pueblos, sin excepción, hayan tenido esta costumbre, sino que la muerte sacrificial se sitúa en estratos del ser en los que lo cultural se vincula todavía con ciertos automatismos genéticamente heredados y por lo tanto atañe al género humano y no a unas culturas específicas.

Los pueblos que nunca efectuaron oblaciones humanas, si es que lo podemos determinar, se abstuvieron no por razones éticas o de un eventual "adelanto" en términos de civilización, sino porque su aparato religioso encontró otras maneras de procesar culturalmente la pulsión[5] de muerte que anida en lo más profundo del ser.

En Mesoamérica, olmecas, teotihuacanos, zapotecas, mixtecas y mayas (figura I.2), entre otras etnias, efectuaron sacrificios humanos. Fuera de Mesoamérica, pero en el continente americano, los indígenas de las regiones andinas parecen haber sacrificado hombres con más frecuencia, en especial en tiempos de hambrunas o plagas. Se sacrificaban seres humanos a Viracocha, el equivalente andino de Quetzalcóatl, para curar a personajes importantes de enfermedades graves. En Norteamérica, los

[5] Fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico, y que incita a una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo. Diccionario *Le petit Larousse grand format*, 100a. ed., París, 2005. La pulsión es una remanencia del instinto animal que se funde con elementos culturalmente adquiridos después de la aparición de la función simbólica y genera un comportamiento *ad hoc*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

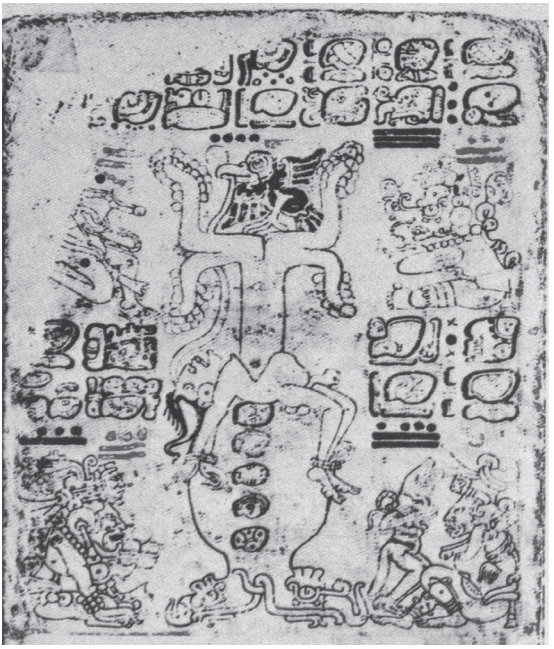


Figura I.2. Un sacrificio maya. *Códice de Dresde*, lám. 3

sacrificios se efectuaban para acompañar a los reyes difuntos, recibir la primavera o propiciar el éxito en la cacería, entre otros motivos.

En Egipto se ofrendaron y desmembraron hombres en honor a Osiris. Diodoro Siculus afirma que se sacrificaban "extranjeros de pelo rojo" en la tumba del dios egipcio,[6] y según *El libro de las puertas*, todo indica que los enemigos de Osiris debían ser quemados sacrificialmente para complacer al dios agrario. En este contexto, podrían haber existido unas "torturas" previas.[7] Había también, como es ampliamente conocido, sacrificios de acompañantes para los faraones difuntos.

Por otra parte, se encontraron en tumbas reales en Ur, Mesopotamia, con restos de hombres y mujeres sacrificados para "acompañar" a sus reyes. Los asirios, los fenicios y los hebreos efectuaron también sacrificios humanos. Si bien no existen pruebas arqueológicas en el caso

[6] Robert A. S. Macalister, "Human Sacrifice. Semitic", en James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. VI, Edimburgo, T&T Clark, 1920, p. 862.

[7] Nigel Davis, *Ritual Human Sacrifice in History and Today*, Nueva York, William Morrow, 1981, p. 35-36.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de los primeros, restos de niños y jóvenes sacrificados fueron encontrados en Jericó. Hiel "reconstruyó" Jericó sobre el sacrificio de sus hijos;[8] Jefté ofreció a su hija después de obtener una victoria sobre los amonitas.[9] David, para aplacar la ira de Yahvé, sacrificó a siete parientes de Saúl.[10] Entre los hebreos, hubo una época en la que se sacrificaban niños en el fuego, en un altar llamado *tophet*, lo cual fue condenado por los profetas.[11] En un contexto judeo-cristiano, la petición de Dios a Abraham de sacrificar a su hijo Isaac es otro ejemplo (figura I.3). En el texto bíblico, Dios detuvo el gesto del infortunado padre, pero es probable que en una versión anterior Dios no detuviera nada y se consumara la ofrenda.

En otro contexto histórico, es muy conocida la inmolación de 500 niños de familias nobles en el fuego para propiciar una victoria sobre Agatocles de Siracusa, en Cartago, en 310 a. C. Según Heródoto, los escitas sacrificaban uno de cada 100 prisioneros por decapitación, recogían su sangre en una vasija y ungían con ella una espada colocada en un templete.[12] En la India, los sacrificios humanos se practicaron desde tiempos inmemoriales y hasta hace poco, aunque de manera muy esporádica, en ciertas comunidades campesinas.

Los sacrificios de acompañamiento y los que consagraban la fundación de edificios abundaron en China, Japón y todo el sureste asiático. En Polinesia, Micronesia y Melanesia, por lo general seguía un consumo ritual de los cuerpos sacrificados en la investidura de un jefe, para acompañar a un rey al inframundo o en aras de una victoria en la guerra.

Los celtas sacrificaron hombres para conjurar peligros, mientras los vikingos lo hicieron en honor a sus divinidades de la fertilidad y a su dios tutelar Odin (figura I.4). Durante mucho tiempo se hicieron sacrificios humanos en África, ya fuera para reforzar el poder de los jefes o para pedir buenas cosechas.

Tanto la mitología como los testimonios de viajeros establecen que hubo sacrificios humanos en Grecia. Recordemos el conocido sacrificio

[8] *Biblia Vulgata*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, Reyes, 16:34.

[9] *Ibidem*, Jueces, 11:34.

[10] Ernest Kellet, *A Short History of Religions*, Middlessex, Pelican Books, 1962, p. 33-34.

[11] Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 43.

[12] Heródoto, "The History of Herodotus", en *Herodoto-Tucidides*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. 21.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura I.3. El sacrificio de Isaac. Iglesia visigoda de San Pedro de la Nave (El Campillo), Zamora, España



Figura I.4. Sacrificio del héroe mitológico noruego Högni. Iglesia de Hylestad, Noruega

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de doce troyanos a manos de Aquiles en el funeral de Patroclo. Los romanos, a la vez que dictaban leyes contra los sacrificios humanos, los efectuaban con frecuencia. Al parecer, las justas gladiatorias que tenían lugar en los circos romanos fueron, al principio, combates rituales en aras de difuntos importantes. Aun cuando muchos de los textos que refieren el sacrificio humano son de índole mitológica, existen indicios que permiten establecer que fue una realidad histórica.

El sacrificio atañe al ser humano y es en este ámbito genérico que debemos buscar su explicación. Por muy bárbaro que parezca, es un hecho cultural y como tal se vincula al saber y los valores de las colectividades que lo practicaron. Por lo tanto, conviene recordar algunos principios fundamentales del conocimiento indígena prehispánico y sus valores para comprender este ritual.

Estas consideraciones liminares que atañen a la percepción y la subsecuente conceptualización de la muerte por dos culturas radicalmente distintas remiten a su vez a cuestiones axiológicas[13] y epistemológicas[14] concernientes a la historiografía del sacrificio humano en el México precolombino. En efecto, describir esta práctica religiosa de los antiguos pueblos de Anáhuac en un marco preestablecido de valores culturales occidentales sin antes ubicarla en su contexto histórico podría desvirtuar su sentido profundamente humano.

Tomando en cuenta estudios previos, y con base en las fuentes disponibles, nuestra aproximación al sacrificio humano busca ser *empática* y revelar el sentido propiamente indígena de esta práctica ritual desde perspectivas teóricas que nos parecen más afines en términos metodológicos. Consideramos el tenor del saber indígena y proponemos una aproximación a la vez analítica y sintética del sacrificio humano, una aproximación que concilie la "ex-plicación" conceptual propia del raciocinio occidental y la "im-plicación" cognitivo-sensible, inherente al saber indígena.

Más allá de la información explícita que proveen las fuentes, surcamos la red simbólica subyacente en la lengua y la iconografía nahuas, en las que se articula el sentido profundo del sacrificio humano. En la efervescencia semiológica de los "tejidos" verbales o pictóricos

[13] Que concierne a los valores.
[14] Relativo a la investigación, sus métodos y su valor para el conocimiento.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

buscamos paradigmas axiológicos y mecanismos cognitivos que definen una hermenéutica propiamente indígena, para discernir este sentido.

Después de considerar en el primer capítulo los aspectos epistemológicos y axiológicos del encuentro de dos sistemas cognitivos como se representan en la historiografía del sacrificio humano entre los mexicas, describimos las múltiples facetas de esta práctica ritual. Se consideran de manera sucesiva el arraigo pulsional y cultural de la muerte sacrificial, el valor de la sangre, el ápice sacrificial que constituye la extracción del corazón, los entes acreedores de la "deuda de sangre" y la redención sacrificial del envejecimiento.

En los capítulos siguientes contrastamos la muerte sacrificial, *xochimiquiztli*, con la muerte natural, *tlalmiquiztli*, y recordamos los orígenes mitológicos e históricos de las oblaciones humanas para ubicar los espacios y los tiempos en que ocurrían. Asimismo, evocamos las guerras floridas con carácter sacrificial y la sociedad que las suscitaba. En este contexto, nos aproximamos al suicidio en su aspecto autosacrificial y al sacrificio de acompañantes en las exequias de los reyes difuntos. En otro apartado se analizan las relaciones mortíferas que vinculan en el acto al sacrificado, el sacrificador y el sacrificante, y la repercusión socioeconómica que pudo tener en la existencia indígena.

El "espectáculo" de la muerte sacrificial y sus modalidades abarcan otro capítulo, antes de considerar la decapitación, el desollamiento y el consumo comunial del cuerpo de la víctima, en otros. En el último capítulo se describen los rituales mortuorios correspondientes a una muerte "florida" en la guerra o en la piedra de sacrificios.

En cuanto a las imágenes que contiene el libro, no son sólo ilustraciones de lo que se expresa con palabras, constituyen un texto iconográfico paralelo al texto verbal, que *da a ver* los aspectos del sacrificio humano (figura I.5). Algunas son de factura colonial, lo que se percibe con claridad en la composición y el trazo, y expresan implícitamente el punto de vista sobre esta práctica ritual que prevaleció después de la conquista, aun cuando los *tlahcuilos* seguían siendo indígenas. Otras son genuinamente prehispánicas y revelan de manera impactante la visión que los mexicas tenían de esta oblación suprema, por lo que son objeto de un análisis iconográfico.

El respeto al prójimo, la deferencia, la generosidad, la ternura y en general un profundo humanismo fueron rasgos específicos de la cultura

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura I.5. "Mictlantecuhtli tiene sed de nosotros".
Códice Borgia, lám. 6

náhuatl precolombina. Tanto la palabra antigua (*huehuetlahtolli*) como adagios (*machiotlahtolli*) y los cantos líricos (*xochicuicatl*) que llegaron hasta nosotros son prueba fehaciente de ello. Por otra parte, según lo establecemos en el segundo capítulo, la cognición indígena tal como se estructuraba en tiempos prehispánicos permitía regular de manera funcional el intercambio con el mundo exterior[15] en sus aspectos más sutiles: objetivaba pulsiones recónditas y las canalizaba fuera del cuerpo colectivo.

De manera periódica, en un espacio-tiempo sagrado religiosamente circunscrito, la colectividad indígena abría sus compuertas rituales para que fluyeran el *eros* y el *tanatos* contenidos por diques éticos socialmente establecidos.

[15] Definición de la cognición según Jean Piaget, *Biologie et connaissance*, París, Delachaux et Niestlé, 1992, p. 21.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

1
CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y AXIOLÓGICAS

La conquista de México por los españoles, en el siglo XVI, representó una profunda ruptura cultural que generó antagonismos manifiestos o fusiones sincréticas, y nuevos esquemas de pensamiento. También determinó un *antes* y un *después* cruciales en la historia de los pueblos indígenas de Mesoamérica. El término "crucial" revela el carácter todavía indeciso de una disyunción existencial en un momento en el que los caminos se dividieron y todo era posible, pero su etimología indica también el papel esencial que desempeñó la cruz cristiana en el devenir de los pueblos indígenas.

A la conquista militar sucedió pronto lo que se ha convenido en llamar la "conquista espiritual". Las armas doctrinales de la evangelización tuvieron razón de la religión autóctona, infiltraron neologismos en la lengua náhuatl e impusieron progresivamente una "neo-lógica" en el pensamiento de los vencidos.

Entre los paradigmas culturales "neo-lógicos" infusos figuran la idea de *trascendencia* que desplazó la inmanencia propia del pensamiento mesoamericano; las nociones de *libre albedrío* y *responsabilidad individual*, insinuados por los frailes en el pensamiento indígena, y la *escritura alfabética* que sustituiría de manera paulatina la pictografía indígena para remitir sólo al logos verbal y anular los mecanismos iconológicos del pensamiento autóctono. En un contexto en específico pictórico, surgió la *perspectiva*. El punto focal y la profundidad aparente alteraron el sentido "tejido" en el telar bidimensional de la pictografía indígena y atravesaron la opacidad semiológicamente pertinente del significante pictórico para llegar de manera "transparente" al significado, al referente, a la persona o al objeto representados.[1]

[1] Patrick Johansson K., *El español y el náhuatl: encuentro de dos mundos (1519-2019)*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2020, p. 381-418.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los textos que constituyen nuestro corpus de fuentes fueron recopilados, transcritos o redactados desde este punto de vista por españoles y mestizos a partir de testimonios de informantes indígenas cuando muchos paradigmas cognitivos y axiológicos ya habían permeado el saber autóctono y modificado el marco de sus valores, por lo menos en lo que concierne a los nativos ilustrados, latinos y otros cuya labor se situaba en la órbita cultural de los españoles, en particular de los frailes. Estos textos, recopilados sobre todo por un afán de conocer al *otro*, son de alguna manera el producto de un encuentro de dos sistemas cognitivos, de dos *epistemes*,[2] de dos mundos.

En la mayoría el relatador se insinúa de alguna manera, se distinguen un *interpretante* y un *interpretado*. Aun cuando la información se expresaba en náhuatl y el cronista era mestizo, la perspectiva que éste adoptaba para evocar su propia cultura prehispánica y la distancia real o fingida que tomaba en relación con lo referido lo enajenaban y convertían parte de su ser propio en *otredad.*

En este contexto, la información, los textos de la tradición oral transcritos y las crónicas directas o indirectas sobre el sacrificio humano, si bien son valiosísimos, constituyen un prisma refractante, por lo que es preciso determinar el índice de una refracción que pudo haber desvirtuado el sentido de lo que se refería y proporcionado "una letra" que no correspondía al espíritu de esta práctica ritual.

A la sincronía colonial del siglo XVI, durante la cual se recopiló gran parte de los textos del corpus y su primera apreciación, se añade la perspectiva de investigadores que documentaron, describieron y explicaron el sacrificio humano prehispánico en varias etapas de la historia que definieron el tenor historiográfico de sus obras. Desde hace varios años, la aproximación erudita al sacrificio humano entre los mexicas ha sido objetiva y *analítica* (de hecho, lo era desde el siglo XVI, aunque en menor medida).

Ahora bien, el pensamiento indígena en el marco cognitivo y axiológico en el que se situaba el sacrificio humano era en esencia *sintético*,[3]

[2] Episteme: "conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas". *Diccionario de la lengua española*, 22a. ed., 2 t., Madrid, Real Academia Española, 2001.

[3] Síntesis: "composición de un todo por la reunión de sus partes". *Diccionario de la lengua española*. "Operación intelectual mediante la cual se reúne en un todo coherente, estructurado y homogéneo, diversos conocimientos concernientes a un dominio particular". *Le petit Larousse grand format*, 100a. edición, París, Larousse, 2005.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

por no decir polisintético,[4] si consideramos el alto grado de sistematización simbólicamente incorporante de los paradigmas constitutivos de la cultura náhuatl prehispánica. La oblación de seres humanos fue uno de los atributos sustanciales de la cultura mexica en determinado periodo de su historia y atañía a la totalidad ontológica e integridad ética de quienes la practicaban, lo cual implica que los mecanismos cognitivos de esta integración "sintética" deben ser identificados para llegar al sentido profundo del sacrificio.

Uno de estos mecanismos es la red simbológica compleja a la que se integraba sistemáticamente cualquier postulado ideológico o comportamiento que se veía asimismo justificado. En este contexto, como lo consideramos en el segundo capítulo, la "totalidad" del ser como la concebían los antiguos nahuas incluía atavismos animales remanentes, presentes en la pulsión[5] de muerte y sentidos que arraigaban al indígena al mundo natural y a la muerte inherente a este mundo.

Por otra parte, la sublimación cultural de los determinismos ineludibles de la vida, presentes en el arte mexica y la poesía, conferían al indígena, más allá de los destinos individuales, el *tonalli*[6] supremo, que hacía del ser humano *un ser para la muerte*, en el sentido que Heidegger dio a esta locución. Las ramas intelectuales periféricas y etéreas del árbol indígena de la vida estaban enraizadas con firmeza en un suelo pulsional y una savia simbológica densa nutría esta arborescencia cognitiva.

El estudio del sacrificio humano en México requiere un análisis objetivo de los hechos en función de las fuentes disponibles, una evaluación heurística[7] de la información que contienen y una aproximación filológica a los textos que la expresan. Implica también un cuestionamiento del aparato cognitivo del investigador que procesa los datos y define, mediante su discurso historiográfico, *lo que fue* el sacrificio humano en el mundo náhuatl prehispánico desde una perspectiva analítica.

[4] Polisintético: característica de la lengua náhuatl en la que las diversas partes de una frase se aglutinan para formar una palabra larga.

[5] Pulsión: fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico, y que incita a una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo.

[6] *Tonalli*: principio anímico indígena relacionado con el sol y equivalente al "alma" en ciertos aspectos, con diferencias conceptuales notorias.

[7] Que concierne al valor científico de lo que se afirma.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Por estas razones es preciso que el investigador *interpretante* dé un paso hacia el otro indígena *interpretado* y considere los hechos relatados de manera *empática*, como él los veía y los valoraba, en el marco axiológico y cognitivamente sintético de su propia cultura. Para dar un ejemplo de empatía, la comprensión de la liturgia relacionada con el culto solar, tan importante en contextos sacrificiales, requiere que el investigador omita el conocimiento "copernicano" del curso real del astro, para considerar su ciclo aparente, en el que al ponerse en el Oeste tuvo que atravesar el inframundo (Mictlan) para renacer en el Este.

En este contexto, un estudioso del sacrificio humano tendrá que considerar el objeto por conocer y la *episteme* indígena correspondiente en el marco de los valores que ésta implicaba para dar una imagen auténtica de esta práctica.

En términos axiológicos, gran parte de los malentendidos y las ambigüedades respecto al sacrificio humano prehispánico surgen de una perspectiva etnocentrista rígida, que adoptan tanto los investigadores como los lectores, y de la intromisión de criterios éticos, ajenos al contexto histórico, en los juicios que se emiten.

A continuación, consideraremos de manera muy general las fuentes y el espíritu que presidió a su recopilación, las tendencias historiográficas del sacrificio humano, antes de esbozar de manera sucinta el marco cognitivo y axiológico en el que se situaba esta práctica ritual.

Las fuentes

Una de las razones que motivaron la recopilación de textos que son la fuente principal de nuestro corpus fue el conocimiento del *otro* para detectar los "síntomas" de una enfermedad —la idolatría—[8] y aplicar adecuadamente el antídoto cristiano. El interés propio de frailes humanistas hizo que la pesquisa inicialmente sintomática se convirtiera en un conjunto de verdaderos tratados con alto valor etnohistórico y antropológico, aunque elaborados desde una perspectiva y con una aproximación que a veces desvirtúan el sentido de los hechos referidos.

[8] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 17.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Cognición y valores europeos

Lo que no cabe en una mente occidental cuando abstrae y reflexiona, desprendida del mundo físico puede explicarse si consideramos el tenor sensible del conocimiento indígena. Uno de los primeros paradigmas europeos que enmarcó la recopilación de la información y definió algunos parámetros de su interpretación es la ya mencionada trascendencia de su perspectiva cognitiva.

Trascendencia europea

Así como el Dios cristiano, exterior al mundo que había creado *ex nihilo*, y su palabra dogmática trascendían el tiempo en su concepción occidental trascendía el espacio (por lo menos desde finales de la Edad Media). A su vez, el sistema cognitivo europeo, como se presentaba en el siglo XVI, manifestaba una incipiente trascendencia "científica" del sujeto conocedor en relación con los hechos u objetos por conocer (figura 1.1). La objetivación, la abstracción conceptual y la fragmentación analítica eran su instrumentación predilecta y los avances tecnológicos eran resultado de un progreso en el conocimiento. El saber, para ser operativo, debía ser el conocimiento de las causas de los fenómenos que se manifestaban en el mundo. *Vere scire per causas scire*,[9] afirmaría el inglés Francis Bacon un poco más tarde. En el caso del sacrificio, la causa era el diablo. En la lógica indígena, a esta trascendencia de la causa se oponía una "causalidad de la impresión", impresión sin causa, generada esencialmente por la reiteración de esquemas verbales, rítmicos y dancísticos que imprimían en el ser la idea correspondiente.

El concepto de "verdad" desde el punto de vista cristiano

Los españoles que llegaron en 1519 traían al "Dios único y verdadero" con la Cruz, la imagen de la Virgen y la bandera del Espíritu Santo, *la*

[9] "Conocer la verdad por el conocimiento de las causas". Francis Bacon, *Novum Organum,* libro II, en Alquié, Ferdinand, *Histoire des philosophes*, París, Nathan, 1969, p. 125.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 1.1. Tycho Brahe en su observatorio. Grabado del siglo XVI, Biblioteca de Artes Decorativas, París

verdad en singular, singularidad religiosa absoluta, reforzada con las aportaciones de la ciencia y la tecnología incipientes. La verdad occidental trascendía, se desprendía del sujeto que la concebía y buscaba ser objetiva. Por otra parte, según los planteamientos aristotélicos, se oponía de manera exclusiva y excluyente a una no verdad.

El bien y el mal

La dicotomía conceptual europea de bien/mal, en su contexto religioso y más en general axiológico, fue difícilmente asimilada por los indígenas, para quienes el mundo era como era, es decir, bueno (*cualli*), sin que una noción de "mal" se le opusiera en términos dicotómicos. *Amo*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cualli, literalmente "no bueno", es un neologismo acuñado para el mal y su encarnación cristiana, el diablo, ente referido a partir de entonces y hasta nuestros días como el *amo cualli*. Asimismo, el "pecado" (*tlahtlacolli*) y las nociones afines de "libre albedrío" y "responsabilidad individual" son neologismos que fueron insinuados por los frailes en el pensamiento indígena. Huelga decir que el sacrificio humano fue considerado una obra del Maligno.

La muerte

En el mismo contexto, los indígenas percibían la muerte como algo natural, inherente a la vida misma. Para los europeos, y más aún para los frailes, era el fin de la vida, una muerte que se había originado en el pecado. Esta perspectiva hacía imposible una comprensión del sacrificio en su versión mesoamericana.

La noción de "tiempo"

A diferencia del espacio-tiempo cíclico indígena, estrechamente vinculado a lo que acontecía en él, que envejecía y cuya entropía se veía redimida cada 52 años por una muerte regeneradora, el tiempo occidental era lineal, trascendía el espacio y apuntaba hacia un futuro indeterminado. El sacrificio humano, ligado al tiempo en su modalidad conceptual autóctona, era difícilmente accesible para el interpretante.

Oralidad y escritura alfabética

El alfabeto (figura 1.2) era entonces un componente esencial de la *episteme* occidental. Permitió conservar testimonios y textos indígenas en su versión original, pero tuvo repercusiones en la mentalidad autóctona. En su cuerpo alfabético, la lengua y el discurso pasaron de un universo acústico hiperestésico, con una sensibilidad exacerbada, a un universo visual relativamente indiferente y distante. El hablante nativo siempre estaba profundamente implicado en una experiencia

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 1.2. El alfabeto. Grabado en madera de 1490,
Biblioteca Nacional de Francia

auditiva-táctil, lingüísticamente vivida. La escritura alfabética alteró la asociación original de la palabra con el sonido e hizo de ella un objeto en el espacio, estableció una nueva relación sensorial entre hablante y lector o escritor con su lengua. El sacrificio humano objetivamente "preso" en la lengua escrita, con todo lo que esto implica, y la diferencia de la lengua hablada perderán parte de la dinámica de su razón de ser para dejar el campo libre a apreciaciones de índole moral.

La escritura alfabética y la pictografía

El saber indígena se configuraba también en imágenes y generaba asimismo aspectos determinantes del raciocinio indígena. La pictografía, el simbolismo ideográfico y la mediación fonética se conjugaban con el tamaño, el trazo, la posición, los colores, la tensión espacial de las formas sobre el papel o la fibra y su composición para generar un sentido

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

sensible en parte subliminal e ilegible, si bien inteligible mediante la mirada (lámina 2). Un discurso pictórico paralelo al discurso oral tenía su expresividad propia. En este contexto, la "lectura" era ante todo una visión de hechos que no pasaba necesariamente por el embudo de una expresión verbal.[10] Como en el caso de la oralidad, la transcripción eventual de una imagen al alfabeto, mediada por una lectura, la despojaría de su sentido iconográfico original.

Imágenes prehispánicas e imágenes coloniales del sacrificio humano

La imagen indígena del sacrificio humano presentaba dos aspectos esenciales según la función que desempeñaba: podía ser objeto de culto o veneración, la imagen era entonces un ídolo (*eidolon*) que suscitaba una emoción por contagio visual o táctil, o podía remitir "icono-lógicamente" (*eikon*) a un referente, a un hecho mítico-religioso o producir un sentido específico mediante formas plásticas o gráficas sin ser divinizada en sí misma. En ambos casos era un verdadero discurso pictórico que permitía visualizar el sacrificio humano en varios de sus aspectos.

En cambio, las imágenes coloniales que ilustran lo que fue el sacrificio, como la que figura en el *Códice magliabechiano* (lámina 3), perdieron la pertinencia semiológica del trazo (*tlilli*) y del color (*tlapalli*), y la bidimensionalidad sobre la que se "tejía" el sentido para adquirir, desde un punto de vista relativamente distante, una perspectiva con matices anecdóticos que, si bien proveen datos, no "informan", en el sentido original de la palabra: "que confiere una forma". Una comparación entre las imágenes (láminas 2 y 3) revela perspectivas radicalmente distintas del sacrificio en términos gráficos.

El discurso iconográfico de la lámina 3 relativamente neutro en cuanto a apreciación moral, es transparente: remite al hecho sangriento practicado en el templo, con detalles, sin que el trazo y el color tengan

[10] Patrick Johansson K., "Cantares nahuas prehispánicos. Textos y con-textos", *Revista Inclusiones*, v. 1, n. 2: *Homenaje a Miguel León-Portilla*, p. 31; "La palabra y la imagen en los códices nahuas", en Marina Garone Gravier y María Andrea Giovine (eds.), *Bibliología e iconotextualidad. Estudios interdisciplinarios sobre las relaciones entre textos e imágenes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019, p. 87-88.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

una opacidad semiológica o simbólica. La imagen fue leída de la siguiente manera:

> Esta es una vara que tiene puesta como una mangar de cruz + como las que acá ellos usan de plumajes pero entre ellos como bandera que estaba delante del templo. Cuando sacrificaban y es la primera de esta figura siguiente en lo demás es cuando sacrificaban indios. Como le subían en lo alto y le echaban de espaldas sobre una piedra y le sacaban el corazón y otro le asía de los pies porque no se menease y este era *tlamacaz* que quiere decir el mayor de estos sayones mataba. Y para hacer esto se ataba la cabeza y los cabellos con una manta blanca para sacar el coraçón para untar los hoçicos al demonio.[11]

La trascendencia del "ellos" se manifiesta visualmente en una imagen que provee, desde esta perspectiva, datos interesantes sobre el hecho real, tal como se efectuaba. La imagen es diafórica, anecdótica.

En cambio, en la lámina 2 el templo es el espacio-tiempo simbolizado por la disposición de los dioses, las cuatro veintenas arquetípicas[12] con sus respectivos cinco días *nemontemi*, que circundan la escena axial. En esta escena se observa un águila multicolor, el templo dentro del templo que constituye el cerco de sangre; dentro del cerco, el círculo solar con sus franjas de color, y dentro de éste, Tonátiuh, el Sol rojo, sentado en una piel de jaguar. Tonátiuh apunta (*quimahpilhuia*) hacia una especie de nube (*mixtli*) ceniza (*nextli*), exhalación sustancial de la muerte representada por un personaje mitad carnal, piernas y brazos, y mitad óseo, cabeza y caja torácica, probablemente Mictlantecuhtli. La nube penetra en el cerco central frente al sol. De la nube se desprende una voluta cuya extremidad toca la muñeca (*maquechtli*) del dios. El sacrificador blande en su mano derecha el corazón extraído y ofrendado al sol, mientras con su mano izquierda clava el pedernal (*tecpatl*) en el pecho (*elchiquihuitl*) de la víctima.

El contexto religioso era determinante para aprehender lo que significaba esta imagen, pero la configuración formal, mediante el trazo, el color y su motricidad visual "imprimía" el sentido en estratos sensibles de la

[11] *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, lámina 69v.

[12] Patrick Johansson K., "El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, p. 75-117.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cognición indígena. La forma y el contenido se fundían para expresar la verdad estética del sacrificio humano en una imagen epifórica.[13]

Fuentes en náhuatl, una transcripción de la oralidad

Los textos transcritos a partir de testimonios orales corresponden a la tradición y proveen una versión genuinamente indígena de los hechos, aun cuando hayan pasado por el prisma refractante de la grafía alfabética y la estructura coercitiva del manuscrito. Entre ellos, podemos citar los siguientes.

Los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles* son manuscritos que contienen relatos históricos y míticos sobre la historia de los pueblos nahuas del centro de México y sus mitos. Varios textos son lecturas de documentos pictográficos, una mina de información sobre el sacrificio humano.

Los *Anales de Tlatelolco* (*Unos anales históricos de la nación mexicana*) es un manuscrito en náhuatl que consta de cinco partes. Algunas contienen información sobre el tema del sacrificio.

La *Crónica mexicáyotl* contiene textos de la tradición oral, reunidos esencialmente por Alonso Franco, Chimalpáhin y Alvarado Tezozómoc. Abundan las referencias directas o indirectas al sacrificio.

Los *Códices matritenses* (de la Academia de la Historia y del Real Palacio de Madrid) tienen información de diversa índole sobre la cultura náhuatl. Fueron reunidos por fray Bernardino de Sahagún en Tepepulco y Tlatelolco. Constituyen el primer borrador de lo que será la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

El *Códice florentino* (*Historia general de las cosas de Nueva España*) es la obra magna de Sahagún. Reúne gran cantidad de textos indígenas en náhuatl de diversa índole. Se divide en doce libros que evocan de una u otra manera el sacrificio humano. Los libros I y II, que aluden a los dioses y a las fiestas, así como el libro IX, que evoca al gremio de los mercaderes o *pochtecah*, concentran información esencial sobre el sacrificio. El libro VI contiene discursos que evocan el tema.

[13] En la semiología de la imagen, se distinguen lo diafórico, en el que el sentido es producido mediante las partes y es percibido de manera sucesiva y fragmentaria, y lo epifórico, cuando la mirada capta de inmediato el sentido de manera *estética*, es decir es "impresionada" por una imagen.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, editado en 1564 por Sahagún, refiere el encuentro ocurrido en 1524 entre los doce franciscanos recién llegados y los principales y sabios indígenas. Contiene alusiones moralizantes al sacrificio.

El *Memorial breve* y las *Relaciones*, de Chimalpáhin, contienen información valiosa relativa al sacrificio, aun cuando se trata de anales.

La *Historia tolteca chichimeca* es un texto mítico-histórico en náhuatl, ilustrado. Narra las tribulaciones de los herederos nahuas de la civilización tolteca en la región de Cholula. Abundan las referencias al sacrificio.

Los *Cantares mexicanos* es una recopilación de cantares indígenas expurgados de sus alusiones paganas, integrados a una miscelánea. Contiene muchas composiciones novohispanas, textos doctrinarios cristianos, una traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl y una descripción del calendario indígena. Varios cantos y sermones en náhuatl aluden de manera directa o indirecta al sacrificio humano.

Romances de los señores de la Nueva España es una recopilación de cantares del mestizo Juan Bautista Pomar, biznieto de Nezahualcóyotl, de la segunda mitad del siglo XVI. La mayoría son cantos de guerra. Algunos textos se encuentran también en el manuscrito *Cantares mexicanos*.

Los *Huehuetlahtolli* (la palabra de los ancianos) son textos de índole ética, por lo general interpolados por los frailes. Si existieron referencias explícitas al sacrificio, fueron eliminadas. Sin embargo, conserva información valiosa sobre el espíritu que presidía ciertas instancias sacrificiales.

Lecturas de códices transcritos en náhuatl

Varios de los textos recopilados son lecturas de documentos pictográficos, lecturas relativamente superficiales y anecdóticas hechas a petición de los mecenas, religiosos por lo general: el *Códice Aubin* y los manuscritos *85* y *40*, por ejemplo, son variantes de la historia de los mexicas desde la salida de Aztlan hasta los primeros años del gobierno español. Los tres manuscritos contienen datos importantes sobre el sacrificio.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Textos en español

Aun cuando las fuentes son por lo general testimonios de informantes indígenas, la escritura alfabética y la lengua castellana ajenas al contexto, así como la perspectiva adoptada, borraron muchos matices expresivos relevantes en términos de producción de sentido. Además, los autores insinúan con frecuencia su opinión.

Los conquistadores, como Cortés en sus *Cartas de relación* y Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, dieron una versión personal de hechos vividos en carne propia, con las distorsiones inherentes a su percepción y al género de sus escritos.

Los frailes reunieron un acervo considerable de textos que documentan el sacrificio humano. Destacan la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de 1571, de fray Bernardino de Sahagún, con su versión en español del original náhuatl en la columna derecha de cada folio; la *Historia de las Indias de la Nueva España* y *Memoriales*, de 1530-1546, de fray Toribio de Benavente (Motolinía); la *Historia eclesiástica indiana*, de 1596, de fray Jerónimo de Mendieta; la *Historia de las Indias de la Nueva España*, de 1570-1581, de fray Diego Durán, y la *Monarquía indiana*, de 1623, de fray Juan de Torquemada.

L'Histoyre du Mechique es un texto anónimo de 1543, escrito en francés, probablemente recopilado y traducido del náhuatl al español por fray Andrés de Olmos (1530-1540?).[14] Sólo se conserva la versión en francés traducida del español por André Thevet.

Personalidades del mundo novohispano, como Francisco Cervantes de Salazar, autor de la *Crónica de la Nueva España*, de 1566, y el doctor Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, autor de la *Historia natural de Nueva España*, de 1571-1577, evocaron también el sacrificio humano.

Contamos con la obra de mestizos: Juan Bautista Pomar, *Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco*, de 1582; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, de 1598; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras*

[14] *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1979.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

históricas, de 1612; fray Juan de Tovar, *Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, de 1586; Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, de 1599, y Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, de 1592.

Fuentes pictográficas

Las fuentes pictográficas son innumerables. Cito, por ejemplo, el *Códice borbónico*, el *Tonalamatl de Aubin*, el *Códice Borgia*, el *Códice Fejérváry-Mayer*, el *Códice Laud*, el *Códice Vaticano B*, el *Códice Vindobonensis*, el *Códice Tudela*, el *Códice magliabechiano*, el *Códice Boturini*, el *Códice Azcatitlan*, el *Códice mexicanus*, el *Códice Vaticano A*, el *Códice telleriano remensis*, la *Tira de Tepechpan*, el *Manuscrito 40*, el *Manuscrito 85*, el *Códice mendocino*, el *Mapa de Sigüenza*, el *Códice Xólotl*, los códices *Tlotzin* y *Quinatzin*, y las ilustraciones de los textos en náhuatl del *Códice florentino* y el *Códice Aubin.*

Será preciso distinguir el discurso pictográfico de los códices prehispánicos, o por lo menos de inspiración prehispánica, de las imágenes coloniales, que correspondían a una mirada visiblemente desprendida del contexto. Comparemos el sacrificio de los mimixcoas como figura en el *Códice Boturini* (figura 1.3) y la versión del *Códice Aubin* (figura 1.4). La imagen del *Códice Aubin* muestra a los tres mimixcoas extendidos "al pie" de tres biznagas (no está el mezquite), lo que corresponde a la locución *itzintlan* del texto náhuatl, pero el discurso visual es sumamente pobre.

Fuentes arqueológicas

Las excavaciones en varios sitios arqueológicos arrojaron resultados que corroboran la existencia de sacrificios humanos en distintos periodos de la historia, desde el Preclásico hasta el momento del contacto con los españoles, y sugieren algunos de sus aspectos rituales. Sin embargo, si las evidencias arqueológicas son materiales, y por lo tanto históricas, no es fácil inferir a partir de ellas las modalidades sacrificiales que les corresponderían.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 1.3. Las biznagas y el mezquite como piedras de sacrificios.
Códice Boturini, lám. IV (detalle)



Figura. 1.4. Los mimixcoas sacrificados. *Códice Aubin*, f. 5v.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Historiografía del sacrificio humano entre los mexicas

Las investigaciones dedicadas al sacrificio humano entre los mexicas desde perspectivas y aproximaciones teóricas diversas son numerosas, comenzando con las pesquisas de frailes que buscaban identificar los síntomas de la enfermedad de la idolatría y conocer al nativo para aplicar el "antídoto" cristiano a prácticas que consideraban diabólicas.

Además de las opiniones de los conquistadores, en los debates promovidos por Carlos V sobre la legitimidad de la conquista se expresaron otros juicios, como los del cardenal Ginés de Sepúlveda, quien se basó en el sacrificio humano y la antropofagia para afirmar que los pueblos indígenas de México eran los hombres "naturalmente esclavos" de los que hablaba Aristóteles en su *Política.* Sepúlveda encontró un opositor en la persona de fray Bartolomé de las Casas, que hacía una defensa apologética de los indios y relativizaba su "crueldad" al compararla con los excesos brutales de los españoles.

La crueldad y la barbarie fueron características específicas de los aztecas en las aproximaciones de François de Belleforest, en 1572; de Robertson, en el Siglo de las Luces, y de Prescott, en 1844, quien establecía una diferencia entre los toltecas cultos y refinados,[15] y los aztecas "salvajes y feroces". En el siglo XIX, en su estudio de las culturas indígenas, Orozco y Berra consideraba que los sacrificios sangrientos de los aztecas correspondían a una etapa de la evolución de los pueblos, sin dejar de fustigar esta práctica.[16]

En un contexto antropológico más científico, Frazer estimó que los sacrificios humanos en México, dedicados al sol "símbolo de vida", eran esencialmente mágicos.[17] En el "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", Hubert y Mauss propusieron la noción de "sacrificantes", en relación con los sacrificados.[18]

[15] Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 8.

[16] Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Editorial Porrúa, t. I, p. 128-168.

[17] James G. Frazer, *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, 2 v., Londres, Macmillan, 1980.

[18] Henri Hubert y Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique*, año 4, 1899, p. 29-138.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Laurette Séjourné, en su "Ensayo sobre el sacrificio humano", manifestó su incomprensión frente al contraste entre la elevación cultural de los aztecas y lo que llamó las atrocidades que representaban los sacrificios humanos, que explicó mediante la ambivalencia filosófico-religiosa de Quetzalcóatl y el imperialismo sociopolítico del pueblo del sol.[19] Claude Lévi-Strauss subrayó el carácter obsesivo de la sangre entre los aztecas sin proponer una explicación.[20]

Miguel León-Portilla, al analizar la cultura náhuatl desde un punto de vista filosófico (1956), fue el primero en vincular filológica y filosóficamente la producción literaria y la elevación espiritual de los antiguos nahuas a esta práctica ritual.[21]

Frente a esta aporía, surgieron los llamados "negacionistas", que argumentaban que los españoles habían inventado esta idea de los sacrificios humanos para justificar la conquista. La arqueóloga Eulalia Guzmán fue la primera en avanzar esta teoría, en 1958, consolidada más tarde por Hassler, en 1992.[22] Hoy todavía es un tema candente que divide a los mexicanos.

Los estudios recientes sobre el sacrificio humano entre los mexicas son numerosos e ideológicamente neutros. René Girard, en la *Violence et le sacré*,[23] sitúa la violencia ritualmente encauzada al origen del sacrificio. Eduardo Matos Moctezuma, en *Muerte al filo de la obsidiana*, describe las diversas instancias y maneras de sacrificar, y define el sentido en el que todas convergen. Christian Duverger (1979), en su obra *La flor letal*, evoca el problema de la "entropía" que se buscaba redimir mediante el sacrificio. Asimismo, en *L'origine des aztèques*, afirma que el sacrificio humano es "un apéndice de la guerra erigido en sistema".[24] Yolotl González Torres, en *El sacrificio humano entre los mexicas*, retomó

[19] Laurette Séjourné, "Ensayo sobre el sacrificio humano", *Cuadernos Americanos*, v. 9, n. 5, 1950, p. 165-171.

[20] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 350.

[21] Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979 (primera edición, 1956).

[22] Eulalia Guzmán, *Relaciones de Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac: Aclaraciones*…, México, Orion, 1958; Peter Hassler, *Menschenopfer bei den Azteken? Eine Quellenkritishe Studie*, Berna, P. Lang, 1992.

[23] René Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972; Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.

[24] Christian Duverger, *La Fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Editions du Seuil, 1979; *L'origine des aztèques*, París, Éditions du Seuil, 2006, p. 330.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

el planteamiento de Hubert y Mauss: sacrificador, sacrificante y sacrificado, y describe un gran número de rituales.[25]

Michel Graulich, en *Le sacrifice humain chez les aztèques*, un estudio contextualmente muy completo, puso énfasis en la "expiación" y el canibalismo. La obra colectiva *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editada por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, considera aspectos arqueológicos que corroboran lo que las crónicas aducen.[26]

Estas obras esclarecen el fenómeno cultural desde distintos puntos de vista, pero una visión empática de los hechos podría conferir un sentido más entrañablemente humano a la muerte florida. Es lo que pretendo hacer en los siguientes capítulos al tratar el tema desde una perspectiva multidisciplinaria para procesar los datos referidos en las fuentes en función de paradigmas culturales indígenas. Este libro es producto de años de investigación sobre la muerte indígena prehispánica. Mi obra *Miccacuicatl*. *Las exequias de los señores mexicas* es una síntesis de los resultados obtenidos.[27]

Ahora bien, una visión del sacrificio humano entre los mexicas que busca ser empática implica una aproximación a los valores indígenas y a los mecanismos cognitivos propios de su saber.

La cognición indígena

Los textos autóctonos, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructura del sentido en la que lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. En el ámbito cognitivo prehispánico, el saber no consistía sólo en conceptualizar, comunicar algunos contenidos o compartir ideas abstractas, sino en "con-mover" al receptor de un mensaje en el sentido etimológico de la palabra, para lograr una adhesión

[25] Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

[26] Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*; Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

[27] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl*. *Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

participativa a lo que se transmitía. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no era sólo el intelecto, sino la totalidad del ser sensible.[28]

En el mundo náhuatl precolombino un mensaje no se consideraba comprendido hasta que era sentido. El hecho de que en esta lengua un mismo significante (*tla*)*mati* cubra campos semánticos tan distintos para nosotros como "saber" y "sentir" es una prueba fehaciente de ello.[29] Es interesante observar que el discurso indígena situaba el entendimiento en órganos asociados a la sensibilidad.[30] Antes de considerar los aspectos de la cognición indígena, describiremos brevemente la lengua cuyo carácter polisintético predisponía a una síntesis eidética.

La lengua náhuatl

El náhuatl es una lengua polisintética, flexible, que permite la composición de bloques verbales compactos, en la que los adjetivos, los adverbios y los complementos se funden con los radicales sustantivos o verbales en una masa sonora. Esta unidad expresiva es reacia a separar lo circunstancial de lo esencial, lo que refleja a su vez un mundo en el que la circunstancia y la esencia son indivisibles. Por ejemplo, cuando el poeta náhuatl dice *xochicueponi in nocuic*, "mi canto se abre (como) una flor" —literalmente "flor abre mi canto"—, prescinde del elemento comparativo "como", herraje lingüístico que impide la fusión en una unidad sinestésica de la fragancia y la imagen.

La ausencia de bisagras preposicionales en la lengua náhuatl da mucha movilidad al sentido y permite que se forme un verdadero *espectro* adjetival, nominal o verbal en el texto, que obliga al receptor a pasar a una dimensión sensible "impresionista" para percibir el mensaje con todos sus matices. En efecto, las unidades lingüísticas que se

[28] Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 37.

[29] Patrick Johansson K., "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, 2012, p. 58-59.

[30] Patrick Johansson K., "El sentido y los sentidos en la oralidad náhuatl prehispánica", *Acta Poética*, v. 26, n. 1-2, 2005, p. 522-523; "Especulación filosófica indígena", *Revista de la Universidad de México*, n. 21, 2005, p. 72-74.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

"aglutinan" en un compuesto verbal, además de calificar o modificar un radical determinado, se funden en una palabra compleja. Más que construir un sentido a partir de sus unidades lingüísticas, el nahua-hablante parece disponer hilos frásticos sobre el telar de la lengua y esperar que un sentido surja de esta urdimbre. La lengua náhuatl permite una epifanía de sentido sensible: con un impulso afectivo, el hablante encuentra el camino verbal de su expresión sin que el lastre semántico de lo que se dice oscurezca la luz fonética de sus componentes silábicos. La naturaleza polisintética de la lengua generó asimismo muchos parónimos. Espejos o espejismos sonoros, los parónimos permitían al sentido fluir, huir o perderse en la dimensión sensible del lenguaje.[31]

Los parónimos

En la lengua náhuatl son innumerables los parónimos[32] que establecen relaciones implícitas entre campos semánticos distintos. Citaremos algunos ejemplos para ilustrarlo. La proximidad fonética entre *tlacati* (nacer) y *tlacatia* (tomar una forma) remite a un paradigma eidético importante en la cultura náhuatl: "nacer" es tomar una forma y todo cuanto toma una forma "nace". Este hecho confería a la *forma* un valor esencial. *Tlachia*, con una *a* corta en la primera sílaba, significa "observar", y con una *a* larga significa "esperar". Veremos en el capítulo dedicado a los mitos que esta relación paronomástica tenía un valor de acción narrativa.

Asimismo, aunque no eran plenamente homónimos, *metztli* con *e* larga es "luna" y con *e* corta es "muslo", lo que generaba un sentido profundamente religioso que se manifestaba en el ritual del mes Ochpaniztli, cuando el sacerdote que encarnaba a Cintéotl, el maíz, se ponía la piel del muslo de la mujer desollada en el rostro, como carátula. De manera más hipotética, es probable que hubiera una relación conceptual implícita entre *cahuitl* (el tiempo) y *cuahuitl* (el árbol).

[31] Patrick Johansson K., *El español y el náhuatl. Encuentros, desencuentros y reencuentros*, México, Academia Mexicana de la Lengua/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 180; Samuel Beckett, *In oc ticchiah in Godot. Esperando a Godot*, trad. del original del francés al náhuatl y estudio introductorio de Patrick Johansson K., México, Libros de Godot, 2007, p. 27-28.

[32] Parónimos: palabras próximas en términos fonéticos, casi homónimas.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La etimología

En este mismo contexto lingüístico, la etimología de las palabras, su raíz, establecía relaciones significativas entre conceptos distintos. Por ejemplo, la probable etimología de las palabras *ilnamiqui* (recuerda) e *ilcahua* (olvida)[33] connota una recepción y retención sensibles de hechos y acontecimientos. En términos etimológicos, estas palabras significan encontrar (*namiqui*) o dejar (*cahua*) el hígado (*elli*) o el principio anímico que le corresponde.

Esta aprehensión asociativa de un sentido latente en la lengua, antes de su uso discursivo, encontró su máxima expresión en la poesía y también en el albur.[34] La fusión de los significados que propicia el carácter polisintético de la lengua náhuatl y la efervescencia semiótica que genera la hacían idónea para una aprehensión sensible más que fríamente conceptual del sentido.

En este rubro de la sensibilidad con carácter cognitivo se sitúa el corazón (*yollotl*) como un instrumento de comunicación auténtica. Por ejemplo, evocando la comprensión insatisfactoria del calendario indígena, un informante de Sahagún se expresó de la siguiente manera:

In aiamo teyollipan in aiamo teiollo quinamiqui, in aiamo teiollo contoca [...] in aiamo teiolloitlan quiça; teiollo ipan yauh tlatolli.[35]	Lo que todavía no está en el corazón, lo que no encuentra el corazón todavía, lo que no sigue al corazón todavía […], lo que no sale todavía del corazón; la palabra va al corazón.

En un ámbito pictográfico, el pintor (*tlahcuilo*) que tenía a su cargo la preservación de la cognición indígena mediante imágenes debía tocar las fibras sensibles del lector de sus pinturas.

[33] No existe el modo infinitivo en la lengua náhuatl, por lo que preferimos traducir de manera literal los verbos en tercera persona.

[34] Patrick Johansson K., *El español y el náhuatl. Encuentros, desencuentros y reencuentros, passim*.

[35] *Códice florentino,* facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. IV, cap. 32.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

In cualli tlacuilo: mimati, ioteutl, tlaiolteuuiani.[36]

El buen pintor: prudente, corazón divino, endiosa el corazón.[37]

El hecho de que la cognición indígena prehispánica estuviera profundamente arraigada en la dimensión somática[38] del ser y de que el nativo sintiera todavía los atavismos eróticos y tanáticos de lo que fue el instinto en una etapa anterior de la evolución humana le permitía una aprehensión de la muerte, vetada a estructuras cognitivas más abstractas.

En este contexto, la danza era una manera de conciliar lo que se sabía con lo que se sentía, mejor dicho, de trasladar lo que se sabía conceptualmente a la dimensión somática de una motricidad que arraigaba el saber en la verdad esencial del cuerpo. En el capítulo 13 veremos cómo el sacrificante se transustanciaba en la persona de la víctima que ofrendaba a la divinidad mediante la danza y las lágrimas que vertía, para morir sacrificialmente en él.

No podemos extendernos sobre el tema en el contexto de este libro. Nos conformaremos con enunciar algunos paradigmas que muestran que el conocimiento sensible de los indígenas propiciaba una verdadera comunión cognitivo-afectiva con lo que buscaban conocer. Los mitos, ritos y cantos indígenas referentes a la muerte, por ejemplo, permitían, más que un conocimiento *de* la muerte, un "co-nacimiento" *a* la muerte y una asimilación profunda de lo que implicaba. El sacrificio humano, hecho cultural que vinculaba de cierta manera al hombre pensante con el mundo, se inscribía en esta dimensión cognitiva.

La metáfora

La metáfora (*nahuallahtolli*), término que designaba también la palabra de los nahuales, no era sólo un recurso retórico o poético en el ámbito cultural náhuatl prehispánico. Correspondía en esto a la etimología griega del vocablo español: que lleva (*phorein*) más allá (*meta*). Tenía un valor cognitivo esencial porque permeaba varios campos semánticos y

[36] *Ibidem*, lib. X, cap. 8.

[37] Traducción de Miguel León-Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo mundo*, México, Aguilar, 2003, p. 44.

[38] Que concierne al cuerpo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

"di-fundía" el sentido más allá de una comprensión estrechamente conceptual. Era un atavío verbal de la idea, en el sentido de la indumentaria náhuatl, como una segunda piel, en el contexto de una cognición "sensible", pero también en la perspectiva sacrificial del desollamiento, como veremos en el capítulo 15.

El imperio de los sentidos

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante*, como cualquier cognición humana, buscaba una aprehensión sensible del objeto por conocer. Buscaba "comulgar" afectivamente con ese objeto para lograr su aprehensión plena. El conocimiento de las cosas del mundo, a la vez que mantenía una objetividad práctica, se integraba a una totalidad sintéticamente cognitiva. La observación de las constelaciones (figura 1.5), por ejemplo, generaba una sapiencia astronómica concreta, que a su vez se integraba a una cosmovisión con carácter mitológico.

Inmanencia y cognición

Así como lo revela el análisis de las fuentes, el indígena se situaba en una relación de inmanencia[39] con su entorno natural. Los mecanismos de su cognición eran afines a sus planteamientos ontológicos. El mundo no había sido creado *ex nihilo* por un ser exterior a su creación, sino que se había expandido *in illo tempore*. Las divinidades, aun cuando tenían nombres propios e imágenes antropomorfas o zoomorfas que las identificaban, eran entes naturales. Tláloc y los *tlaloqueh* eran ante todo la lluvia; Ehécatl era el viento; Chalchiuhtlicue daba un cuerpo antropomorfo a las aguas vivas de los ríos; la tierra se manifestaba de manera diversa según los contextos, etcétera. Asimismo, el sexo y la muerte eran conceptualmente proteicos, ya que sus manifestaciones eran múltiples.

[39] Inmanencia: postura existencial "inherente a algún ser o unido de manera inseparable a su esencia". *Diccionario de la lengua española*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

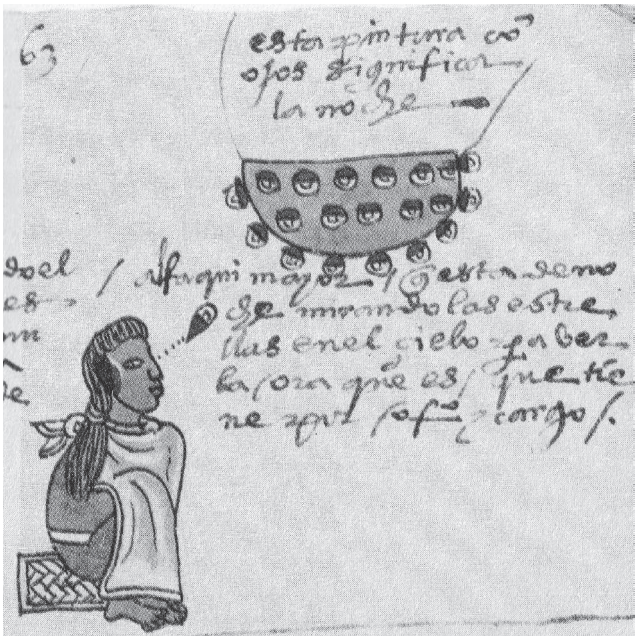


Figura. 1.5. El astrónomo indígena. *Códice mendocino*, f. 63r.

En el ámbito cognitivo, más que acentuar la distancia trascendental entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer, el saber indígena tendía a reducirla y a colmar el abismo que la conciencia del hombre había instaurado entre él y el mundo. A la nitidez de una abstracción conceptual —que eventualmente hubiera generado una certidumbre dogmática—, los antiguos nahuas preferían una fusión simbólico-sensible del saber en una expresión cultural que producía un sentido difícilmente comprensible, aunque era aprehensible en otros niveles cognitivos.

Si analizamos, por ejemplo, los textos referentes a las exequias en tiempos prehispánicos, es evidente que los indígenas atravesaban lo que hoy llamaríamos, en términos tanatológicos, un "trabajo de duelo" que los conducía a una verdadera catarsis, una limpia ritual de las escorias físicas y emocionales que la muerte trae consigo.[40] Como veremos

[40] Johansson K., "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica", p. 57-58; *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 218-265.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

en el siguiente capítulo, el *eros* y el *tanatos*, la pulsión sexual y la pulsión de muerte eran canalizados, o "drenados", mediante rituales sacrificiales que manifestaban una aprehensión cognitivo-sensible de lo que fuera un hecho biológico, inherente al ser humano.

La sublimación cultural de lo "bio-lógico", cualquiera que fuera su tenor cognitivo, se expresaba mediante una red intrincada de relaciones semiológicas que permitían una aprehensión espontánea, sistemática y totalizante de fenómenos naturales o culturalmente percibidos, en apariencia inconciliables. Fenómenos metabólicos distintos adquirían una forma mitológicamente idéntica: un mismo significado vinculaba hechos y acontecimientos; sonidos reiterados esbozaban verdaderos contornos con valor semántico en una dimensión acústica. El oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto convergían en muchos textos para producir un sentido. El hombre encontraba en el mundo natural un modelo analógico de aprehensión cognitiva. Plantas y animales encarnaban tendencias comportamentales humanas. En el ámbito de la sexualidad, complejas ecuaciones iconológico-eróticas establecían una relación entre el hombre y el mundo.

Tlamati: saber y sentir

El sensualismo, como parte esencial de una cierta forma de empirismo, parece haber sido una modalidad cognitiva indígena de aprehensión sensorial.

Como lo mencionamos, el hecho de que el verbo *mati* corresponda a la noción tanto de "saber" como de "sentir" en la lengua náhuatl sugiere que la aprehensión cognitiva era antes que nada sensible. Cuando el saber es un sentir, la objetividad de lo sabido y lo conocido disminuye considerablemente hasta desaparecer en la intransitividad de un verbo cuyo complemento ha sido "absorbido". En lo que concierne al sacrificio, una de las tendencias cognitivas consiste en una asimilación mítica, ritual o poética, según los contextos, de un placer o un miedo visceral.[41]

[41] Johansson K., "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica", p. 59; *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, p. 37.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Nelhuayotl: la verdad está en la raíz

El arraigo del sacrificio humano en una dimensión profunda del ser sugiere una aproximación a la noción indígena de "verdad" diferente del concepto occidental. Para los españoles del siglo XVI lo verdadero era lo que se manifestaba de manera tangible: la historia es lo que fue realmente, con todas las contingencias modales y circunstanciales que envolvieron el hecho. La verdad occidental se desprende del sujeto que la concibe y busca ser *objetiva*.

La idea indígena de "verdad" es distinta. Como indica la etimología náhuatl para "raíz", la verdad indígena es radical. En el vocablo náhuatl *nelhuayotl* (raíz) encontramos el radical *nel*(*-li*) (verdad). Dicho de otro modo: la palabra náhuatl para "raíz" está estructurada en torno al eje conceptual "verdad" (*nelli*). *Nel*(*-li*) (verdadero) es de hecho el único lexema del compuesto *nel-hua-yotl*. Los otros elementos son sendos morfemas de presencia y abstracción. Literalmente, *nel-hua-yotl* es "lo que entraña lo verdadero". Sea como fuere, la mentalidad indígena náhuatl efectuaba una fusión conceptual de los conceptos de "raíz" y "verdad". La verdad está en la raíz, en el fundamento del mundo natural percibido y el orden cultural en él establecido.

En este contexto, la verdad indígena alimentaba el cuerpo colectivo como la raíz nutre la planta. Ésta toma de la madre-tierra los minerales que transforma en savia vital. Del mismo modo, la verdad indígena se vinculaba con la esencia mediante un umbilicalismo radical. La existencia se retroalimentaba constantemente del subsuelo esencial sin desprenderse de él. Por lo tanto, el *ethos* náhuatl y el marco cognitivo que le corresponde no admitían una verdad "objetiva", desarraigada, independiente, sin vínculos con los aspectos esenciales del ser.

A diferencia del *logos* occidental —que establece el principio de no contradicción y opone lo verdadero a lo falso como términos excluyentes de una dicotomía lógica—, la cognición indígena prehispánica consideraba "verdad" lo que permitía el desarrollo óptimo y armonioso de una colectividad o un individuo en el espacio-tiempo en el que se integraban. La verdad no se oponía a una "no verdad" que la contradijera de manera dialéctica. La verdad radical indígena permitía a la colectividad florecer, dar sus frutos culturales e integrarse a su entorno natural de manera armoniosa, "ecológica". Esta verdad no era ni

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

quería ser absoluta, al contrario, era relativa a la colectividad que la establecía, era *su* verdad.[42]

En un contexto sacrificial prehispánico, la "raíz del canto de muerte florida" (*xochimiquizcuicatl inelhuayo*) se encontraba en la verdad visceral de nuestro cuerpo (*tonacayo*).

La abstracción

Todo indica que el pensamiento indígena no favorecía mucho la "ab(s)-tracción" eidética y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. La presencia indispensable de la sensación en la configuración cognitiva causaba que la idea "hiciera cuerpo" con lo que intentaba representar. Las metáforas conferían un cuerpo concreto a las ideas. La locución náhuatl *xochimiquiztli* (muerte florida) sugería que la muerte podía "florecer" e inducía una reflexión y un comportamiento afines.

Tlalnamiqui: recuerdo, luego pienso

Si bien evolucionó a lo largo de la historia y se adaptó a los determinismos de cada época, la cognición indígena no tuvo el carácter especulativo de la cognición occidental. Por muy sabios que fueran los *tlamatinime*, nunca pusieron en tela de juicio lo establecido, es decir, "lo que habían dejado dicho los abuelos". En este contexto, "pensar" era ante todo traer a la memoria lo dicho o pintado por los abuelos, es decir, recordar.

El verbo náhuatl *tlalnamiqui* (pensar) y el sustantivo que le corresponde, *tlalnamiquiliztli* (pensamiento), expresan con claridad el estrecho vínculo eidético entre el hecho de pensar y el recuerdo. Literalmente, *tlalnamiqui* es recordar algo: *tla-ilnamiqui*. *Ilnamiqui*, a su vez, es una variante de *elnamiqui*, expresión que se compone del sustantivo *elli* (hígado) y el verbo *(tla-)namiqui* (encontrar). Recordar sería "encontrar (su) "hígado" o (su) pecho, pues *elli* se refiere por lo general al pecho.

[42] Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, p. 38; *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 99-100.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Esta expresión parecería insólita para la cultura occidental en la que el recuerdo se vincula etimológicamente al corazón.[43] Sin embargo, no debemos olvidar que el hígado, al constituir el sitio orgánico de muchas manifestaciones afectivas, está entrañablemente implicado en los procesos cognitivo-sensibles. Así, los cantos eróticos serían parte constitutiva de una visceralidad cognitiva, mejor dicho, de una cognición visceral.

Nemilia, pensar: proceder al acto de existir

La particularidad polisintética de la lengua náhuatl, que incorpora los lexemas y morfemas en verdaderos "racimos" verbales, permite observar la construcción del sentido en su gramática, desde sus etapas primitivas, antes del discurso.

Por ejemplo, otra palabra que expresa el acto de pensar es *nemilia*, que se compone del radical *nemi* provisto del morfema aplicativo *–lia*. *Nemi* es "existir", por lo que el compuesto verbal que refiere el hecho de pensar significaría en su origen "proceder al acto de existir".

Cabe recordar que la lengua náhuatl establece una distinción clara entre el verbo *yoli* (vivir), de carácter esencial, y *nemi*, que corresponde más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, tanto *nemi* como *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical, significan "andar".

Yoli remite a la vida en el sentido más amplio del término, que incluye la existencia y la muerte. Se refiere también a "arder de amor". La existencia, *nemiliztli*, es sólo el andar (*nehnemi*) del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte: la parte diurna de su ciclo. La otra es su muerte, es decir, el recorrido del difunto en el inframundo desde su muerte hasta su despertar en otra existencia.[44] Para expresarlo de manera metafórica, diríamos que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son la sístole y la diástole del latido de la vida (*yoliztli*), respectivamente. Esta distinción es pertinente en el contexto sacrificial prehispánico, ya que la muerte ofrendada del ser existente nutre la vida.

[43] La etimología latina de "recuerdo" establece una filiación inconfundible con el corazón (*cor*, *cordis*).

[44] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 20-26.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La relación estrecha entre el acto de pensar y el de existir evoca, curiosamente, el conocido postulado cartesiano "pienso luego existo", que constituye una prueba ontológica de la existencia, según el filósofo francés del siglo XVII. El sentido implícito de la palabra náhuatl que vincula etimológicamente la existencia y el pensamiento nada tiene que ver con la prueba lógica de la existencia del ser pensante que buscaba Descartes, ya que el indígena no necesitaba "pruebas" de la realidad ontológica de su ser. Sin embargo, expresa con claridad que la existencia está vinculada al pensamiento. La luz de la inteligencia acompañaba el andar existencial como el sol brilla durante su recorrido del Este al Oeste antes de desaparecer en el inframundo.

Neyolnonotza, dialogar con el corazón: la reflexión

Lo que se considera la facultad cognitiva esencial del hombre fue probablemente la última en aparecer en el curso de la evolución. La "secreción" psíquico-orgánica de mitos, ritos y cantos como respuesta a las primeras y difusas interrogantes del hombre ya dotado con la herramienta simbólica cubría perfectamente la demanda cognitiva de las colectividades humanas en estas etapas de la evolución. Después vino una hipertrofia de las facultades intelectuales en relación con la sensibilidad, lo que provocó un juego en los mecanismos cognitivo-adaptativos que representan el mito, el rito y el canto, por lo que se formularon preguntas de índole "re-flexiva" a las que no respondían esos géneros expresivos. Este repliegue sobre sí mismo[45] en torno a los problemas existenciales que se percibían entonces tenía un tenor cognitivo muy distinto del que proporcionaban mitos, ritos y cantos. Mientras en los mitos una respuesta cognitivamente difusa respondía a una pregunta todavía vaga, "crepuscular"; en la reflexión, tanto el cuestionamiento como la respuesta eran relativamente claros.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con el corazón (*neyolnonotza*), es decir, fundir la argumen-

[45] Etimológicamente, "reflexión" implica una flexión o repliegue sobre sí mismo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

tación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad. Las interrogantes en torno a la muerte en los cantares son un ejemplo de estos diálogos interiores.

Yuh quimati noyollo, así lo sabe-siente mi corazón: la creencia

Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden al raciocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón (figura 1.6) como un lugar de la reflexión. Las expresiones "conversar con su corazón" (*ne-yolnonotza*), "llegarle (respecto de algo) al corazón" (*yolmaxiltía*) o "hacer uso del corazón" (*yolloa*) sugieren que, más que la mente, el corazón fungía como un "procesador" o *espejo* de las ideas. El corazón (*yollotl*), órgano de la afectividad y el amor, estaba directamente vinculado a la sexualidad y el erotismo.

El término *yollotl*, además, entraña el radical *yol-* de *yoliztli* (la vida). Su forma posesiva *noyol* o *noyollo* en particular fue utilizada de manera lúdica y traviesa para designar la vitalidad por excelencia: el sexo, masculino o femenino, según el caso.

Omeyolloa, se parte en dos el corazón: la duda

El profundo arraigo del conocimiento en la dimensión sensible del indígena excluía la duda como método para alcanzar la verdad. La verdad era algo sutil, difuso, radical, que atañía a la totalidad del ser y no sufría una fragmentación. La duda, piedra angular del pensamiento occidental, fue percibida como una ruptura, una disyunción, un extravío, y en última instancia, una pérdida de la verdad.

La connotación de la palabra náhuatl que refiere este concepto —*ome yolloa*, literalmente "hacerse dos el corazón" o "(dividirse en) dos el corazón"— revela la diferencia posible entre la convicción plena que nace de una intuición cognitivo-afectiva o de una integración sintética de elementos que configuran una totalidad, sin otra opción que se le oponga, y la división con el desdoblamiento del corazón que genera incertidumbre, malestar, una ruptura entre el mundo y el conocimiento que el hombre tiene de él. La duda que encontramos en los cantares,

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

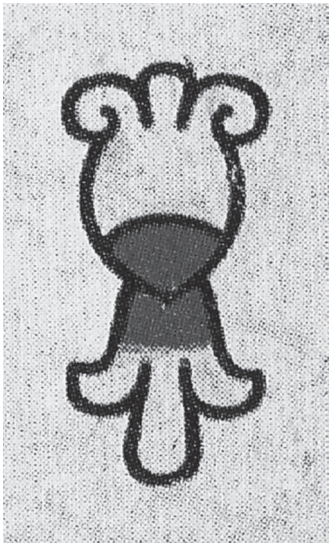


Figura 1.6. El corazón. *Códice Laud*, lám. 37
(detalle)

en cuanto a un eventual regreso a existir en la tierra, tiene un carácter poético-afectivo-emocional más que especulativo.[46]

La sinestesia

El tenor sensible de la cognición indígena y su índole totalizante propiciaban una aprehensión sinestésica del mundo. El mundo penetraba en el ser consciente por los cinco sentidos y la representación cultural de lo que el indígena quería expresar se daba a ver, a oír, a palpar, a oler, a saborear, es decir, a sentir en este paroxismo poético que son los cantos, en específico los que atañen a la muerte y el sacrificio. La correspondencia entre los registros sensibles establecía una red intrincada de relaciones simbólicas y por lo regular semióticas que es preciso definir para lograr una aproximación veraz a la oblación ritual prehispánica.

[46] Johansson K., "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica", p. 57-63.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La cognición "ana-lógica"

En los límites algo crepusculares entre el conocimiento objetivo y la religión prehispánica, se encuentra la interiorización del entorno natural y su integración en una cosmología. En el contexto de una cognición indígena sensible, como la hemos definido, la analogía constituía un nexo importante de producción de sentido. El ciclo del sol, por ejemplo, con la alborada que antecede su aparición, su nacimiento en el Este, su elevación evolutiva, su culminación cenital en el Sur, su descenso involutivo, su ocaso en el Oeste, su regeneración en el inframundo, su paso por un nadir fecundo en el Norte y su renacer en el comienzo de un nuevo día, fue el parangón de un ciclo vital humano. El estado fetal, las etapas evolutivas de la infancia, la juventud hasta la edad adulta (*tlapalli*), el descenso involutivo de la vejez, la muerte y la regeneración del ser en el inframundo (Mictlan, localizado en el Norte: Mictlampa) eran fases analógicas al curso solar, que tenían un valor *anagógico*.[47]

El ciclo de las plantas, en específico del maíz, era también un modelo indígena del ciclo vital humano. Desde la semilla (*achtli o xinachtli*) que crece en el vientre de la madre-tierra, la planta (*toctli*), la flor (*xochitl*, o *miyahuatl* para el maíz), la polinización de la flor, el fruto (*xochicualli*), el marchitar (*cuetlahuia*) y el reverdecer de la planta (*cehcelia*) o la inseminación de otra, el ciclo vegetal determinaba analogías implícitas que encontramos en los cantos.

El árbol (*cuahuitl*), con sus raíces que sujetan al ser a la gravedad de la madre-tierra y la muerte; con su tronco axial situado entre la tierra y el cielo, que sostiene a este último; con sus ramas que salen del tronco y manifiestan una filiación al elevarse hacia el cielo con sus briznas, sus flores y los frutos que se cogen o caen por el peso de su madurez, fue una imagen del tiempo y de la vida.

Otra analogía pertinente en términos cognitivos vinculaba el ciclo alimenticio del ser humano y los animales con la vitalidad sexual, y el sistema digestivo con el sistema genésico. En términos simbólicos, la ingestión de alimentos en una zona erógena, como la boca, y el

[47] Anagógico: adjetivo que expresa el paso de lo literal a lo espiritual. De *ana*, "hacia arriba", y *agogos*, "conducir".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

anabolismo subsecuente presentaban analogías con la penetración sexual, una eventual fecundación y la gestación de un ser en el vientre materno. Un ejemplo es el embarazo portentoso de Chimalman después de que hubiera tragado una piedra de jade (*chalchihuitl*), preñez que culminó con el nacimiento de Quetzalcóatl. El catabolismo se relacionaba en los mismos términos metafóricos con la degradación excrementicia de lo ingerido, el cordón umbilical, las secundinas y una muerte con carácter genésico. En el capítulo correspondiente veremos cómo este hecho puede explicar la antropofagia ritual (*teocualo*).

En los términos analógicos antes considerados, la vida de los seres se "calcaba" sobre el curso solar. El ser nacía en el Este de su existencia; al crecer, ascendía en su evolución, pasaba por un cenit y comenzaba su descenso involutivo al envejecer, antes de morir, como un sol poniente en el Oeste. Este "andar" (*nemi*) representaba la fase existencial (*nemiliztli*) de su recorrido en la tierra (*tlalticpac*). Había empezado a morir al empezar su descenso. El paso de existencia a muerte, tan abrupto en la cultura occidental, era sentido como un crepúsculo, un paso del día a la noche. El ser difunto proseguía su descenso involutivo en las entrañas de la muerte. En términos biológicos, seguía "muriendo" con la putrefacción de su cuerpo comido por Tlaltecuhtli. Después de cuatro años, la materia ósea perenne había sido despojada de la carne y los tendones. El ser había acabado de morir y sus huesos eran llevados a Tamoanchan, donde la diosa Quilaztli los molía en su barreño matricial antes de que Quetzalcóatl sangrara su miembro viril sobre los huesos hechos cenizas y los fecundara para una nueva gestación que iniciaba entonces, de manera evolutiva, hacia un nuevo amanecer. La existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) eran partes constitutivas de la vida (*yoliztli*).

La simbología

La simbología náhuatl prehispánica era extremadamente rica y compleja. Además de los conceptos claramente definidos, los significados explícitamente expresados y las incontables analogías, los colores, las formas, el trazo, los sonidos, los signos calendáricos, los números y otros elementos establecían relaciones simbólicas que producían un sentido a

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

veces difuso pero determinante en términos cognitivos, en particular en lo que concierne al sacrificio.

La numerología simbólica

Las cifras y los números tenían un simbolismo específico. La suma o multiplicación de unidades numéricas podía constituir un esquema de acción mitológica o un enlace con valor distinto, según el contexto. El 7 y el 6, por ejemplo, aludían al venado (*mazatl*) y la muerte (*miquiztli*), respectivamente. Su suma configura el 13 apoteósico del *cenit*, del Sur, de la sexualidad. El 7 era el número de la fertilidad potencial. La cueva matricial del origen, Chicomóztoc (7-Cueva), el nombre calendárico del maíz, Chicome-Xóchitl (7-Flor), y otros muchos manifestaban la potencialidad numérica del 7 cuando "estallaba" en 4 y 3, sol y luna, masculino y femenino. El siete era potencial mas no manifiesto.

La subdivisión de este número en un 4 helíaco y un 3 selénico rompía la inercia esencial de una potencialidad para establecer una dualidad existencial manifiesta. En la lámina I del *Códice Boturini*, por ejemplo, las cuatro huellas que unen la proa de la canoa con la cueva del monte, en la que se encuentra Huitzilopochtli en gestación, se completan con las tres huellas que salen de la cueva y llegan al *calpulli* azteca de la lámina II (figura 1.7). Al fragmentarse en 4 y 3, el 7 esencial, monolítico y potencialmente fértil, permitió una dualidad existencial vitalmente funcional. El 20 y el 13 también eran números con una simbología determinante en los mitos. El 20 (*cempoalli*) remitía al cuadrado como forma ígneo-telúrica e ígneo-solar, un número esencialmente espacial. Su signo arquetípico era *xochitl* (la flor). El 13 (*matlactli ihuan eyi*) era lo que fluye y logra su culminación apoteósica en el tiempo. Era la suma del 7 de la sexualidad y el 6 de la muerte, la integración de *Eros* y *Thanatos*. Por otra parte, era el número de la caña (*acatl*), porque el mes arquetípico (el primero) del calendario de los meses (*cempoallapohualli*) era 13. La fecha de nacimiento del sol en 13-Ácatl (13-Caña) era, en este sentido, redundante y absoluta, por que el 13 es caña y la caña es 13. En la simbología náhuatl prehispánica los números copulaban, por lo que su mención en los documentos debe tomarse en cuenta en la producción de sentido.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

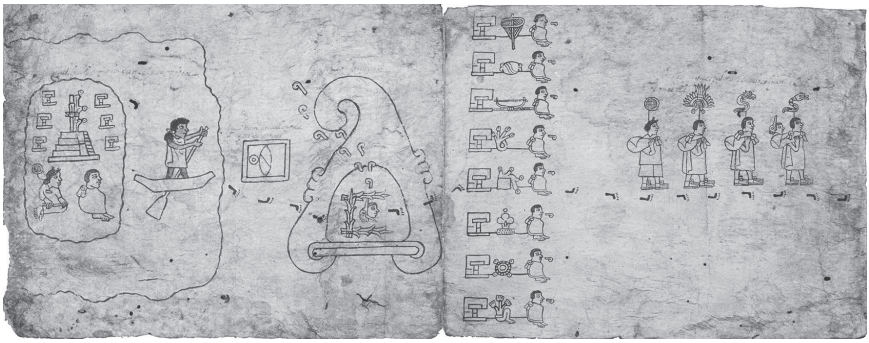


Figura 1.7. *Códice Boturini*, láms. I y II

Por otra parte, la multiplicación de los exponentes numéricos del espacio/tiempo vigesimal del mes (*metztli*) por la unidad temporal que representaba la trecena, resultaba en la duración de 260 días del calendario *tonalpohualli*, calendario de los destinos compuesto de veinte trecenas. En la trecena 1-Miquiztli (1-Muerte), nombre calendárico de Tezcatlipoca, como si este lapso de tiempo fuera una escala musical, el 1 era la nota "tónica" del destino y correspondía a la muerte, el 5 era la nota "dominante", cuyo signo era *itzcuintli* (perro), animal psicopompo estrechamente relacionado con la muerte. El 13, la nota "sensible", era la culminación temporal de la trecena y pertenecía a *tecpatl* (pedernal), con carácter sacrificial.

Las nupcias formales

En el mundo náhuatl prehispánico, las formas, como las palabras y los números, se integraban en una verdadera sintaxis y configuraban ideas y conceptos. El cuadrado, por ejemplo, remitía al dios del fuego, Xiuhtecuhtli, en su advocación de Nauhyohuehue (el anciano de los cuatro rumbos), al sol en movimiento que pasaba por los cuatro puntos cardinales (*Nahui ollin*), al espacio territorial y a lo masculino. El círculo era la imagen del fluir inasible del tiempo, el ciclo en constante regeneración, de la luna y de lo femenino.

La unión geométrica del cuadrado y el círculo en las representaciones gráficas o kinésicas significaba la unión entrañable, la copulación

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de formemas[48] con alto valor simbólico. Cuando Quetzalcóatl dio cuatro vueltas al círculo de jade (*chalchiuhteyahualco*) de Mictlantecuhtli en el mito de la creación del hombre, la integración del círculo y el cuadrado constituyó una copulación simbólica que propició el movimiento vital y la fecundación del ser humano.

La integración ortogonal de la verticalidad y la horizontalidad de ejes, en ciertos contextos, generaba un sentido difícil de aprehender de manera consciente pero profundamente funcional en términos de cognición sensible. La salida de Aztlan de los mexicas en el *Códice Boturini* sería un ejemplo de esto. En la imagen de la lámina II, el barrio azteca se encuentra en la intersección (*nepaniuhcan*) de los ejes vertical y horizontal que conforman respectivamente los barrios y los portadores del dios. La configuración en la que convergen los ejes tiene un carácter gráficamente erótico. En un contexto lingüístico, el campo semántico del término náhuatl que designa una figura en cruz, *nepaniuhtoc*, cubre la noción de "relación sexual" como verbo (*nitepanoa*) o como sustantivo (*nenepanoliztli*).

Una representación de Tlazoltéotl, numen del amor carnal por excelencia, en una encrucijada de caminos (*ohmaxac*) manifiesta el valor erótico de las convergencias. Otro ejemplo claro de nupcias formales es la yuxtaposición de una espiral ácuea-femenina y de una greca ígneo-masculina en una imagen de la *Historia tolteca chichimeca* (lámina 4). La unión del agua y el fuego, del azul y el rojo, de la espiral y la greca dentro de la tierra, genera la vegetación que se observa alrededor.

El símbolo gráfico de *ollin* (movimiento) (figura 1.8) es otro ejemplo de una unión geométrica de formas que produce un sentido visualmente aprehensible. Consta de dos ejes cardinal-temporales, encorvados y abrazados, que se articulan en el centro. Esta unión genera una idea de movimiento en la mente de quien la observa. En otras representaciones, como la que se observa en el centro de la Piedra del Sol (*vid. infra,* figura 2.9, p. 75), los aros laterales de la figura remiten al juego de pelota (*ullama*). La pelota de hule que pasaba por el aro simbolizaba una penetración sexual y la subsecuente fecundación. En un contexto de redención de una falta de índole sexual, en la lámina 13 del *Códice borbónico*, una serpiente

[48] Desde una perspectiva semiológica, el formema es la unidad mínima de significado gráfico. Corresponde, de alguna manera, al fonema en la fonología.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

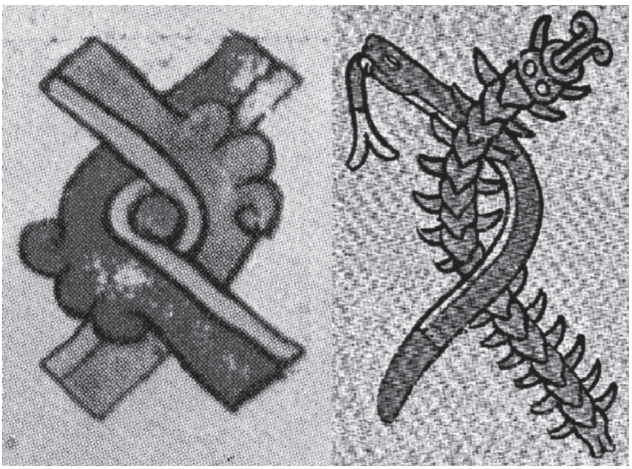


Figura 1.8. *Ollin*. *Códice Borgia*, lám. 26; *Códice borbónico*, lám. 13 (detalles)

verde (*coatl xoxouhqui*), que probablemente representaba la planta psicotrópica *ololiuhqui*,[49] se entrelaza con un ciempiés (*petlazolcoatl*), símbolo de la falta venérea, en una imagen que reproduce el movimiento (*ollin*). Los ejes eróticamente entrelazados generaban la redención.

Los valores indígenas

El significado del sacrificio humano entre los nahuas estaba directamente relacionado con su sistema de valores. La sangre derramada que para el hombre occidental de hoy connota crueldad, muerte y sufrimiento, era símbolo de vida para los antiguos mexicanos. Asimismo, el corazón, *nemoani* (lo que hace vivir), atesoraba afectivamente la sapiencia humana.

En términos más generales, como veremos más adelante, la muerte constituía un vientre materno generador y regenerador. En este mismo rubro, la tristeza que conllevaba la pérdida de un ser querido era redimida mediante rituales de duelo sumamente catárticos que permitían al cuerpo individual o colectivo sanar la herida que representaba la pérdida.[50]

[49] La planta *ololiuhqui* era conocida también como *coatl xoxouhqui*, "serpiente verde" o "manto de la Virgen".

[50] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 99-168.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Uno de los aspectos cognitivos más determinantes, que ayuda a comprender los rituales nahuas prehispánicos, es que los indígenas consideraban al ser humano en su totalidad: ser pensante/animal (o vegetal) con entes anímicos correspondientes, *tonalli*/*nahualli*.[51] A diferencia del hombre occidental (cristiano) que satanizó los componentes somáticos del ser para exacerbar su dimensión espiritual, los antiguos nahuas mantenían un equilibrio psicológico entre lo biológico y lo cultural.

En este contexto de los valores indígenas es preciso considerar el concepto de "sacrificio" humano que se utiliza siempre para referir el hecho ritual. "Sacrificar" es, a la letra, "volver algo sagrado", *sacro facere*, en latín. Ahora bien, la noción de sacralidad que constituye el meollo semántico del concepto de sacrificio en las lenguas occidentales no integra la mayoría de las palabras relacionadas con este hecho ritual en la lengua náhuatl prehispánica. La palabra *teomictia* que aparece a veces y que se podría traducir como "matar en aras de los dioses" o "sacrificialmente", ya que *teotl* es "dios" y *teo–* es "sagrado", pudo ser inducida en un nuevo contexto cultural. También es probable que el término *tlacamictia* (matar a una persona), que también alude al sacrificio humano, haya sido forjado después de la conquista, bajo la influencia española.

Trataremos de dar respuesta a esta interrogante en la parte final de nuestro estudio, pero podemos afirmar que el mundo era sagrado en su totalidad y por lo tanto no existía una oposición nítida sagrado/profano, como en el mundo occidental. Los textos indígenas que se refieren al sacrificio hablan de *tlamanaliztli* (ofrenda) y *huentli* (don). La expresión *nimitzhuenchihuaz*, literalmente "haré de ti una ofrenda", significaba "te voy a sacrificar". Otras palabras para referirse al sacrificio humano eran *ezixtlahualiztli* (deuda de sangre), *netequiliztli* (cortadura) y *eltetequiliztli* (cortadura del pecho), cuando se trata de la extracción del corazón. Otras son más crípticas, como la locución *tzonmolco calaqui*, literalmente "entró al *tzonmolco*", cuyo sentido es "vino a morir sobre la piedra de sacrificios". El término *tetonaltia*, empleado con frecuencia en los textos para referirse a los sacrificios, significa "proveer

[51] En términos muy esquemáticos, definiríamos esta oposición de entes anímicos como alma diurna/alma nocturna.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

(o reforzar) el *tonalli*". Antes que nada, el sacrificio humano producía una energía vital.

La aparente ausencia de un término abstracto náhuatl que cubra, en términos generales, todas las modalidades sacrificiales, muestra la singularidad de cada una y la imprecisión en la que se cae cuando se utiliza la palabra "sacrificio". Sin embargo, frente a la dificultad que representa una discriminación léxica de cada caso particular, y dada la índole difusiva de nuestro libro, optamos por conservar en nuestra aproximación este término comúnmente empleado.

El espacio-tiempo

Entre los valores cuya percepción ayuda a comprender varios aspectos del sacrificio humano, figura la noción indígena prehispánica de "tiempo", mejor dicho, la conceptualización autóctona de la duración, de espacio-tiempo.

En un contexto prehispánico, un acontecimiento no trascendía el *tiempo* en el que sucedía, sino que estaba estrechamente vinculado a él y sus atributos específicos. Por otra parte, el tiempo no se desprendía del espacio: un momento determinado era también un lugar. Además de la mitología y la historia indígenas que lo manifiestan, la gramática del náhuatl lo evidencia: los sufijos locativos *–can*, *–pan*, *–yan*, por ejemplo, con valor toponímico, se referían también a momentos. *Monamic–yan* era a la vez el lugar y el momento de un encuentro. El adjetivo *huehcauh* (lejos) indicaba también la lejanía en el tiempo: *ye huehcauh* (hace mucho tiempo).

Los periodos con duración definida en el calendario y sus atributos astrológicos influían de manera determinante sobre lo que se emprendía en el marco espacio-temporal de su realización. Los mercaderes (*pochtecah*), que regresaban de lejanas expediciones mercantiles en el sur, por ejemplo, esperaban una fecha favorable para regresar a México. Como la salida, el regreso debía emprenderse bajo auspicios favorables. Por esa razón esperaban a veces diez o veinte días en Tochtépec antes de poder entrar a México-Tenochtitlan. La importancia del signo calendárico que presidía a la entrada a la ciudad concernía no sólo al hombre sino también a la mercancía.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Conclusión

Considerando la naturaleza polisintética[52] del saber indígena, cuyos mecanismos de conceptualización parecen corresponder a la lengua mediante la cual se expresa, en el que cada parte converge anagógicamente hacia la totalidad del ser, la aproximación erudita al sacrificio humano mexica debe ser afín al pensamiento que lo generó. Las perspectivas histórica, antropológica, psicológica, sociológica, lingüística, filológica, filosófica, poética y estética que adoptamos en este estudio contribuirán a definir esta práctica ritual compleja, conceptualmente caleidoscópica.

Sugerimos, en el umbral de este estudio, una lectura y una visión empáticas[53] de los hechos descritos y las imágenes, una lectura y una mirada que permitan, en la medida de lo posible, ver, pensar y sentir como los antiguos mexicanos podrían haber visto, pensado y sentido, en un contexto ecológico[54] que parecía exigir de los hombres, periódicamente, el supremo sacrificio.

En términos metodológicos, de manera paradójica, podríamos aplicar el adagio de san Agustín respecto a la oposición entre la fe y la razón: "cree para que entiendas; la fe precede, el intelecto sigue".[55] Una perspectiva empática, imbuida de valores indígenas y que adhiere el tiempo de una investigación o una lectura a sus postulados, un raciocinio analítico que sigue los vericuetos sintéticos nativos de producción de sentido y una búsqueda que se adentra en los arcanos de la simbología indígena con el hilo de Ariadna de sus mecanismos cognitivos propios son la condición *sine qua non* de una aprehensión auténtica del sacrificio humano entre los mexicas.

[52] Polisintético: "dícese de una lengua en que las diversas partes de la frase se funden en una especie de palabra larga compuesta". *Le petit Larousse grand format*, 2005.

[53] Empatía: modalidad intuitiva de conocimiento mediante la cual se busca ponerse en el lugar del otro para ver y pensar como él ve y piensa.

[54] Recordemos que la etimología griega de la palabra "ecología" (de *oikia*, "casa", y *logos*) no se refiere sólo al medio ambiente, sino que atañe al espacio cultural que el hombre delimita dentro del mundo natural.

[55] "Crede ut intelligas; praecedit fides sequitur intellectus". San Agustín, *Confesiones*, Sermo 118 1, PL 38, 672, en Ferdinand Alquié, *Histoire des philosophes*, París, Nathan, 1969, p. 91.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2
LO PULSIONAL Y LO CULTURAL

El hombre trascendió su cuerpo, parte constitutiva del mundo natural por las leyes biológicas que lo rigen, de un cierto modo mediante la mente y el espíritu. En lo que concierne a la muerte, la inexorable entropía fisiológica y el fin ineludible de la existencia encontraron su redención cultural en los planteamientos escatológicos que establecieron los ritos y mitos "secretados" por un cuerpo colectivo, en un proceso de adaptación a los determinismos de una condición humana generada por un lento pero irrefrenable proceso evolutivo. Antes de tener la desgarradora facultad de pensar en términos simbológicos, el hombre se encontraba inmerso en un medio biológico que no le permitía trascender su estado natural, representado de manera alegórica en la religión cristiana como un "Paraíso".

Como veremos más adelante, la aparición de la función simbólica determinó la dualidad fundamental de la condición humana en *ser que es*, que al mismo tiempo *se ve* en el acto de ser. El ser humano, como la mayoría de los seres vivos, copula, se reproduce y muere, porque tanto el sexo como la muerte son partes de su programa genético. Pero a diferencia de los animales o las plantas, puede objetivar estos hechos biológicos en términos cognitivos, considerarlos simbólicamente e integrarlos a su programa de vida.[1]

El instinto y otros programas cognitivos genéticamente heredados regían su intercambio adaptativo con el mundo exterior. Con la aparición paulatina de la función simbólica, ocurrió la ruptura entre la dimensión fisiológica del ser genéticamente mortal y la mente que objetiva la muerte en términos conceptuales, para la cual la finitud de la existencia llegó a constituir "un problema".[2]

[1] Patrick Johansson K., "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, 2012, p. 47.

[2] En términos etimológicos, es interesante constatar que tanto *ob-jectum*, en latín, como *problema*, en griego, significan "lanzar delante".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La muerte no era más que un mecanismo biológico, inmanente al sujeto, hasta que surgió una mente que la pensó. Con la conciencia todavía difusa, y por lo mismo omnipresente, de su finitud, el ser ya humano salió de su estado natural y entró en la trágica dimensión de lo cultural. En el proceso, los instrumentos más primitivos de su adaptación biológica se volvieron pulsiones[3] crepusculares que anidaron en los limbos de la psique, remanencia animal que fundamentó, sin embargo, su comportamiento cultural.

La cueva del origen Chicomóztoc (siete-cueva) (figura 2.1) es un ejemplo de la integración funcional de varios niveles cognitivos: desde las conductas adaptativas más pragmáticas, genéticamente heredadas, hasta una elevación espiritual casi mística. Se refiere a hechos históricos, pues durante mucho tiempo los pueblos moraron en cavernas. La cueva (*oztotl*) es un elemento mitológico que se asemeja a un vientre materno, lo que pone en evidencia tanto el término náhuatl para "embarazada" (*otztic*) como el siete (*chicome*), exponente numérico de la fertilidad. También se vincula a hechos pulsionales por el carácter a la vez matricial de la cueva de la que salieron los individuos y los pueblos, y el tenor regresivo de un retorno hacia el vientre materno, lugar infraterrenal en el que serán sepultados.

En la imagen a la que nos referimos, de la *Historia tolteca chichimeca*, la cueva Chicomóztoc estaba cerrada. El personaje con la lanza, Quetzaltehuéyac, golpeó lo que en términos iconográficos parece un cuello vaginal y se abrió el conducto por donde salieron, mejor dicho nacieron, los pueblos gestados por este vientre telúrico-materno.

En un contexto cognitivo prehispánico en el que la *psique* está profundamente arraigada en el *soma*, ¿cómo se conjugan los atavismos pulsionales del instinto, las prácticas culturales y la ideología en el sacrificio humano? Para responder esta pregunta es preciso considerar las etapas probables de la evolución de una cognición simbólica humana, en la que se fundieron lo instintivo, lo pulsional, lo subliminal y lo consciente.

[3] Pulsión: fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico, y que incita a una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo. *Le petit Larousse grand format*, 100a. ed., París, Larousse, 2005.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

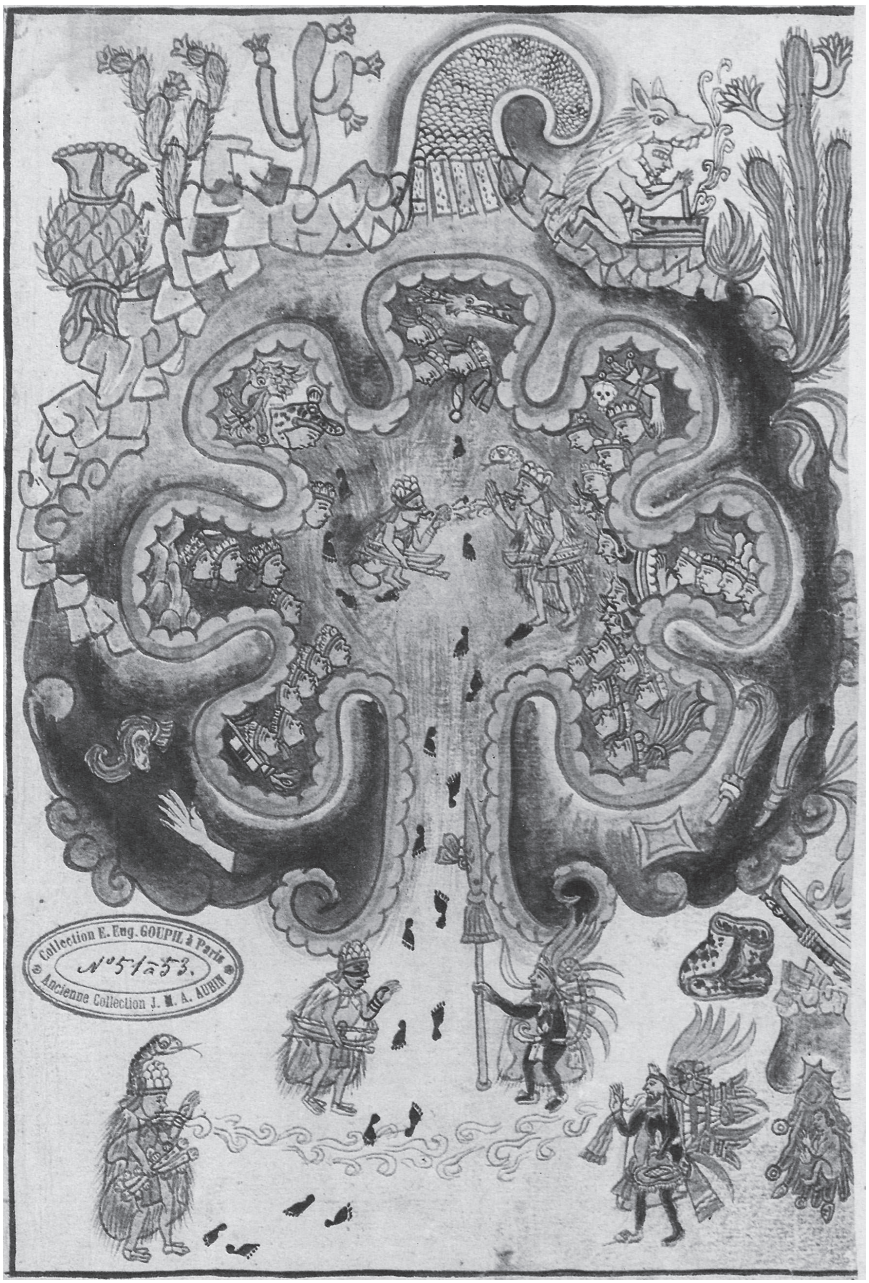


Figura 2.1. Chicomóztoc, el origen matricial de los seres y de las naciones.
Historia tolteca chichimeca, f. 16r.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La gestación paulatina de la función simbólica

En el curso de la evolución y después de una larga gestación somatopsíquica, antes de la irrupción de la conciencia en las "tinieblas" corporales de un ser todavía inmerso en un mundo biológico en el que prevalecía lo orgánico y lo instintivo, la muerte no "existía",[4] no trascendía,[5] era un hecho inmanente[6] a la vida. La conciencia y la función simbólica suscitaron una partición ontológica del ser: ser que *es* y ser que se *ve* en el acto de ser. Fue el trágico nacimiento del hombre *al* mundo, según una expresión del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.[7]

La primera consecuencia de esta cognición humana objetivante fue una muerte culturalmente percibida, que se convirtió en un problema en el sentido etimológico del vocablo griego, equivalente del latín *objectum*, "lo que está lanzado adelante". Antes de ser objetivada por una mente que la pensara, la muerte era inmanente al sujeto, constituía un mecanismo biológico interno que no podía desprenderse de él. La mortalidad del ser era parte de su programa genético, de su esencia, y lo siguió siendo en términos filosóficamente conceptuales, en el ámbito cultural náhuatl prehispánico.[8]

Con la aparición de la función simbólica que objetivó al ser, la muerte se desprendió del sujeto conocedor y fue "lanzada adelante" para su contemplación cognitiva. Su objetivación se volvió un problema por resolver, un objeto por conocer.

Por el carácter "pre-histórico" de su gestación, la evolución de la función simbólica no está documentada. Sin embargo, es muy probable que su desarrollo haya sido muy lento, a la par de la evolución del hombre. En este contexto evolutivo, también es probable que las primeras manifestaciones de la función simbólica hayan sido

[4] Conviene recordar la etimología de existir —*ex-stare*, "estar fuera"— porque representa una herramienta conceptual importante en el planteamiento teórico de este trabajo.

[5] La etimología probable de trascender, *trans-scindere*, mediante sus elementos constitutivos *trans* (a través) y *scindere* (escindir), manifiesta claramente la división ontológica del ser (*scindere*) y el movimiento racional que lleva al hombre más allá de esta escisión.

[6] El adjetivo "inmanente" corresponde al compuesto verbal *in-manere*, en latín, es decir, "permanecer dentro".

[7] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, Prólogo.

[8] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 11-55.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de índole gestual, mucho antes que se elaborara el instrumento específico de la cognición humana: el lenguaje. Por lo tanto, las primeras objetivaciones culturales de la muerte, además de la manipulación del muerto o *tanatopraxis*, se expresaron mediante compases dancísticos con carácter mimético que buscaban aprehenderla en términos sensibles. Con el tiempo se perfeccionó una herramienta cognitiva de intelección que complementó una aprehensión sensible, casi somática, de la muerte.

Este "parto" traumático del hombre *al* mundo es formalmente distinto pero mitológicamente idéntico en todos los mitos ontogenéticos del mundo. En el ámbito cristiano, Adán y Eva se encuentran en esta nueva situación ontológica por haber cortado el fruto prohibido del árbol del conocimiento: expulsados de la totalidad paradisiaca (biológica), en el exilio de la dualidad existencial. Mediante la función representativa, se dan cuenta de que están desnudos, y más grave aun: saben que van a morir. El credo cristiano justificó dogmáticamente este hecho biológico de una manera que resultó ilógica para los indígenas: la muerte nació a causa del pecado de nuestros padres, Adán y Eva.

Para los nahuas, la muerte surge como problema —en el sentido que hemos atribuido a esta palabra— cuando Quetzalcóatl se mira en el espejo de Tezcatlipoca y percibe la objetividad, pronto cadavérica, de su ser mortal en su estado inicial: el envejecimiento.[9] El sujeto que ignoraba la muerte se desdobla entonces en ser que es y ser que se ve en el acto de ser, y toma conciencia de su finitud inexorable. En un contexto cultural náhuatl prehispánico, la muerte (*miquiztli*) no sólo era ineludible, sino necesaria para que se reciclara la fase existencial (*nemiliztli*) de la vida (*yoliztli*). En términos mitológicos, y más precisamente mitográficos, según la ley de Topiltzin, el sol "viejo" (figura 2.2) que había alcanzado los 52 años tenía que morir para evitar que la entropía que conlleva la duración prosiguiera y condujera el movimiento vital a la inanición. El sol y el tiempo, así como el ser humano, tenían que morir "a tiempo" para no morir del todo.

La muerte cobró existencia (*nemiliztli*) cuando una mente la percibió culturalmente, la procesó en términos simbológicos y la pensó (*tla*)*nemilia*. Antes no era más que un mecanismo biológico indispensable

[9] *Idem.*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

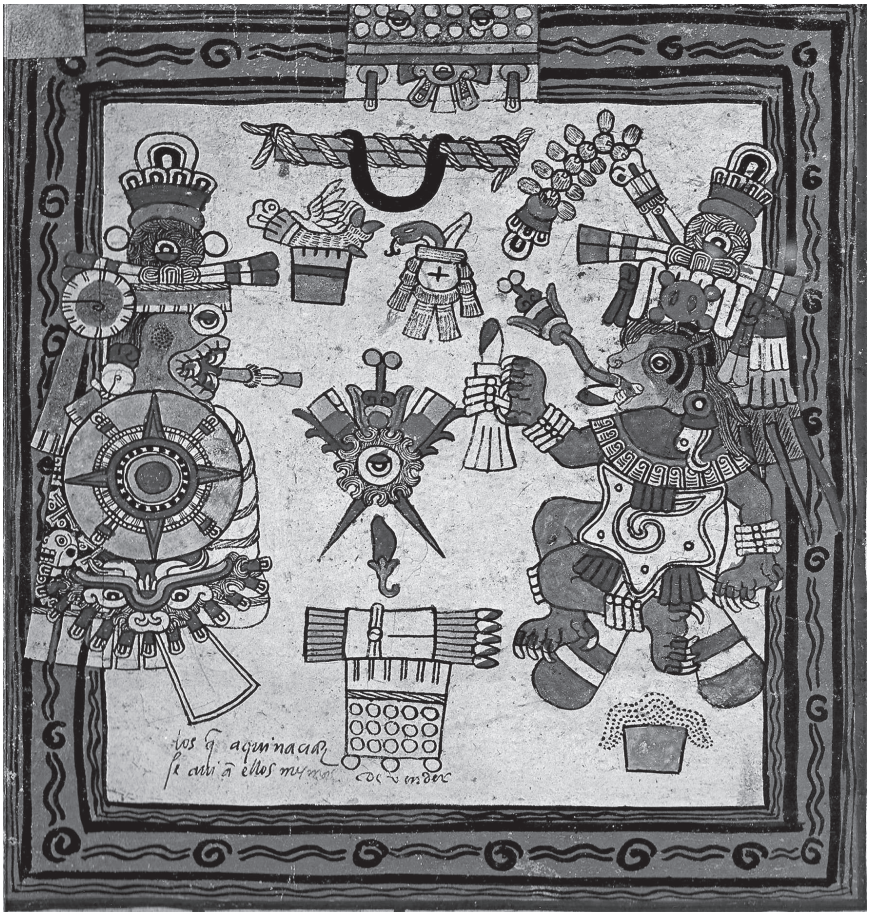


Figura 2.2. El sol viejo devorado por la tierra.
Códice borbónico, lám. 16

para la continuidad vital. "Pienso, luego existo", y si existo, en los términos que hemos definido, la muerte existe como un hecho objetivamente percibido, es decir, un problema que debe resolverse culturalmente. La relación entre el concepto de existir y la conciencia es patente en la lengua náhuatl que establece una clara distinción entre el verbo *yoli* (vivir), con un carácter biológico-esencial, y *nemi*, término que corresponde al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical, significa "andar".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Por otra parte, la implicación de la conciencia en el acto de existir se manifiesta en la etimología de "pensar" en náhuatl: *nemilia* (*nemi-lia*), es decir, el verbo *nemi* (existir) provisto del morfema aplicativo *–lia*. Pensar será entonces literalmente "proceder al acto de existir".

La dualidad se manifiesta en el mundo precolombino mediante la aparición de la luz solar, equivalente de la luz racional, desde las tinieblas telúricas de la madre tierra, que corresponden a la ganga somática de la que brotó la conciencia.

Tanto la antropología como el psicoanálisis confirman este planteamiento: el hombre sitúa un "momento" que precedió cualquier estructuración cultural en un punto fuera del tiempo histórico, *in illo tempore*, en el que vivía en armonía "bio-lógica" con el mundo, es decir, se confundía con él, *era* el mundo, y por lo tanto no existía la muerte. La muerte en el mundo náhuatl prehispánico, como en todo el universo, nace con la aparición de la conciencia del ser. En este contexto eidético, un enlace conceptual se establece por la relación paronímica entre el verbo "nacer" (*tlacati*) y la locución "tomar una forma" (*tlacatia*). Al configurarse conceptualmente, la muerte nació, y al nacer, tomó la forma que le confirió la cultura náhuatl.[10]

Esta objetivación de la muerte mediante la representación simbólica generó conflictos que se tenían que resolver. La integración de la muerte en la cultura del hombre y en el programa cultural del indígena prehispánico que nos concierne aquí no implicó que se hiciera *tabula rasa* de las pulsiones tanáticas que anidaban en lo más profundo de su ser. Lo que se desprende del análisis de los mitos y ritos nahuas muestra, al contrario, que los antiguos mexicanos supieron encauzar culturalmente las tensiones pulsionales que sentían, tanto eróticas como tanáticas, para integrarlas a su vivencia del mundo.

Lo pulsional y lo cultural

Antes de que el ser fuera dotado con la función simbólica que lo consagró como humano, los vectores erótico y tanático del instinto regían

[10] Johansson K., "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica…", p. 47-93.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

lo esencial de su conducta adaptativa. Al pasar de una ecología[11] natural a una ecología cultural mediante la función simbólica, estas tendencias adaptativas se conservaron como pulsiones, las cuales tuvieron un papel importante en la configuración de la cultura, aunque no determinaron del todo la conducta del hombre.

El *eros*, la pulsión de vida, y el *tanatos*, la pulsión de muerte (figura 2.3), serán culturalmente encauzados por las sociedades humanas. En el mundo náhuatl precolombino, los ritos de fertilidad y el sacrificio humano, entre otras actividades religiosas, permitirán la integración funcional de estas pulsiones endógenas en la vida del hombre.

En el caso del problema supremo de la cognición humana que constituye la muerte, la adaptación seguirá las dos tendencias cognitivas señaladas. Por un lado, un aparato mítico-religioso con carácter apolíneo[12] se empeñará en trascender la muerte y establecerá un más allá "vital"; por el otro, el hombre se anticipará en términos culturales a su fin ineludible mediante prácticas rituales dionisíacas[13] que propiciarán su fusión regresiva con el mundo y la muerte.

Eros

Más allá de la pulsión sexual que Freud puso en evidencia, el *eros* constituye una tendencia libidinal que atañe en general a la estructuración y preservación de la vida. En torno a este eje pulsional, cuando el ser se ve dotado con la función simbólica, se configura la vectorialidad progresista de la adaptación del hombre al mundo.

En el ámbito cultural náhuatl precolombino, la integración funcional de la pulsión erótica en el quehacer humano se expresó mediante rituales que drenaban la energía libidinal hacia la naturaleza en aras de su fertilidad (figura 2.4). Los *cuecuechcuicatl* (cantos-bailes traviesos o de huastecos) son una prueba fehaciente:

[11] El sentido del vocablo griego *oikia* es "casa", por lo tanto, la ecología representa originalmente el espacio específico que el hombre delimitó en el mundo natural.

[12] Según el filósofo alemán Fiedrich Nietzsche, entendemos por "apolíneo" lo que se estructura formalmente y permite una aprehensión tangible del mundo.

[13] Lo *dionisiaco* buscará, al contrario, mediante una "ebriedad" ritual, o en última instancia en la muerte, la deconstrucción de lo existente y una fusión íntima con el mundo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 2.3. Sexo y muerte. *Códice Laud,* lám. 20



Figura 2.4. *Eros* y *tanatos*. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. II

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> También había otro baile, tan agudillo y deshonesto, que casi tira al baile de esta zarabanda que nuestros naturales usan, con tantos meneos y visajes y deshonestas monerías, que fácilmente se verá ser baile de mujeres deshonestas y de hombres livianos. Llamábanle *cuecuechcuicatl*, que quiere decir "baile cosquilloso o de comezón".[14]

En estos cantos-bailes lúbricos, los participantes daban rienda suelta, dentro de un marco ceremonial impuesto, a una sexualidad ritualmente exacerbada.[15]

En la fiesta Ochpaniztli, dedicada a la madre-tierra, los vínculos funcionales entre el sexo y la muerte eran aún más íntimos. La decapitación ritual de la víctima, imagen de la diosa, y la eyaculación subsecuente de la sangre por el cuello, tenían un carácter tanto erótico como tanático. En esta misma fiesta, el sacerdote que revestía la piel de la mujer desollada tenía relaciones homosexuales reales o fingidas con sus huastecos (*cuextecatl*), las cuales expresaban ritualmente la fecundación de la tierra y permitían a la colectividad encauzar su energía libidinal.

El placer carnal era parte del refuerzo anímico que se proporcionaba a una víctima en los días que precedían su sacrificio: "las cuatro doncellas que le daban por sus mujeres también eran criadas en mucho regalo. Para aquel efecto, poníanlas los nombres de cuatro diosas; a la una llamaban Xochiquétzal; a la otra, Xilonen; y la tercera, Atlatonan; y a la cuarta, Uixtocíhuatl".[16]

Además de la simbología que entrañaba y del carácter mítico-ritual fecundante de la copulación del individuo escogido para representar al dios Tezcatlipoca con las encarnaciones divinas que lo acompañaban, es probable que la actividad sexual antes de la muerte, en muchos casos homosexual (figura 2.5), tuviera efectos saludables para reducir la tensión y lograr una relativa plenitud.

[14] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 193.

[15] Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 311-336.

[16] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, cap. 24.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

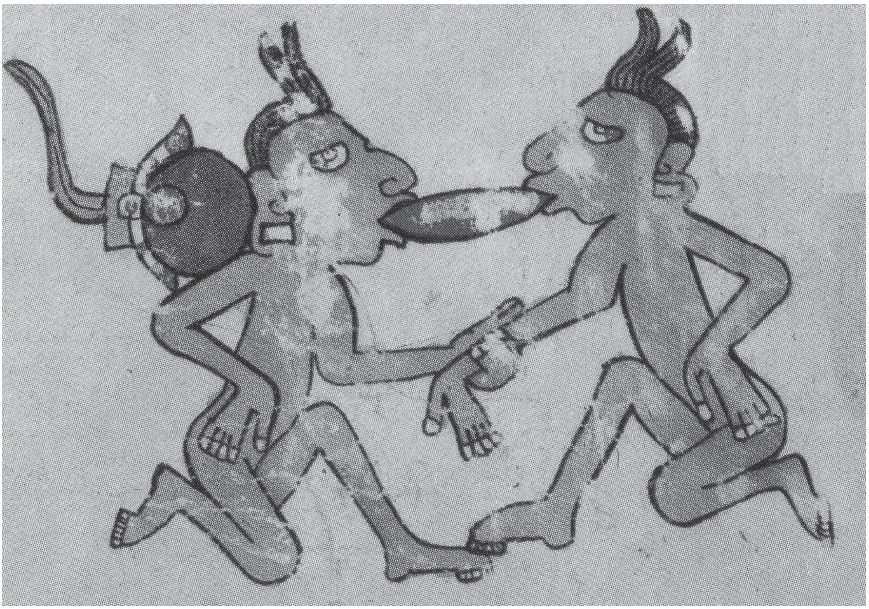


Figura 2.5. El acto sexual u homosexual antes de la muerte sacrificial.
Códice Borgia, lám. 61

Tanatos

El asesinato y el suicidio son dos de las manifestaciones más evidentes de la pulsión de muerte, probable remanencia de un estado biológico anterior a la aparición de la función simbólica, cuando la muerte sólo estaba inscrita en el programa genético del ser. Freud identificó la pulsión de muerte y la describió en términos explícitos, pero mucho antes los mitos nahuas precolombinos la habían integrado implícitamente a sus esquemas actanciales.

Principio y fin de todo cuanto existe, la muerte está omnipresente en la cultura náhuatl precolombina. Es el vientre materno del que sale y al que regresa lo que nace. Por lo tanto, la atracción que ejerce sobre los individuos y las colectividades representa una verdadera "gravedad" pulsional. Según la mitología náhuatl, el hombre fue creado por Quetzalcóatl-Ehécatl a partir de los huesos que guardaba Mictlantecuhtli, el dios de la muerte, en el inframundo. Después de varias secuencias narrativas en las que fuerzas antagónicas se oponen a su advenimiento,

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

el hombre nace con la promesa formal de su creador de traerlo de regreso a la dimensión matricial después de su existencia.

En el mundo indígena como en muchas otras culturas, a la "gravedad" naturalmente mortal de la condición humana se añaden las tendencias regresivas y agresivas que constituyen el suicidio, la mortificación ritual, el sacrificio y la guerra.

Entre las múltiples formas de aculturar las tendencias regresivas que implica la pulsión de muerte, los antiguos nahuas elaboraron danzas dionisíacas en las que se obnubilaba la conciencia, a veces con la ayuda de pulque, psicotrópicos o ritmos obsesivos del tambor, para propiciar una ebriedad motriz y un descenso a las fibrosas tinieblas del cuerpo.

Erotismo y muerte en el mito de la creación del ser humano

En el mito referido del descenso de Quetzalcóatl-Ehécatl al Mictlan con el fin de crear a la humanidad, Mictantecuhtli pone dos condiciones para entregarle los huesos-jade o preciosos (*chalchiuhomitl*) que pide: que sople en su caracol y le dé cuatro vueltas a su círculo de jade.

El hecho de que el soplo (*ehecatl*) seco y masculino del dios uranio penetre en las circunvoluciones húmedas del caracol femenino tiene un carácter sexual. El caracol no está agujerado, por lo que no sale ningún sonido. Los gusanos (*ocuilme*) lo perforan, se meten los abejorros (*xicotin*) y el soplo divino de Quetzalcóatl se transforma en sonido, luz sonora en el inframundo. La perforación del caracol por gusanos oblongos, fálicos, tiene también un carácter sexual.

Mictlantecuhtli oye el sonido del caracol (*oquihualcac*). En términos mitológicos, el sonido producido por el caracol de Quetzalcóatl penetra (en el sentido sexual de la palabra) en el oído del dios-muerte y lo (la) fecunda. El ser humano es producto de la fecundación de la muerte por un sonido/luz que la penetró.

Una imagen del *Códice Laud* (figura 2.6) expresa mitográficamente, aunque en otros términos, esta unión íntima entre el sexo y la muerte: los esqueletos, lo blanco-óseo, lo rojo-sangre, la serpiente fálica, Quetzalcóatl-Ehécatl como cascabel de una serpiente gris, los brazos extendidos, las circunvoluciones dinámicas del trazo y la sintaxis de

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

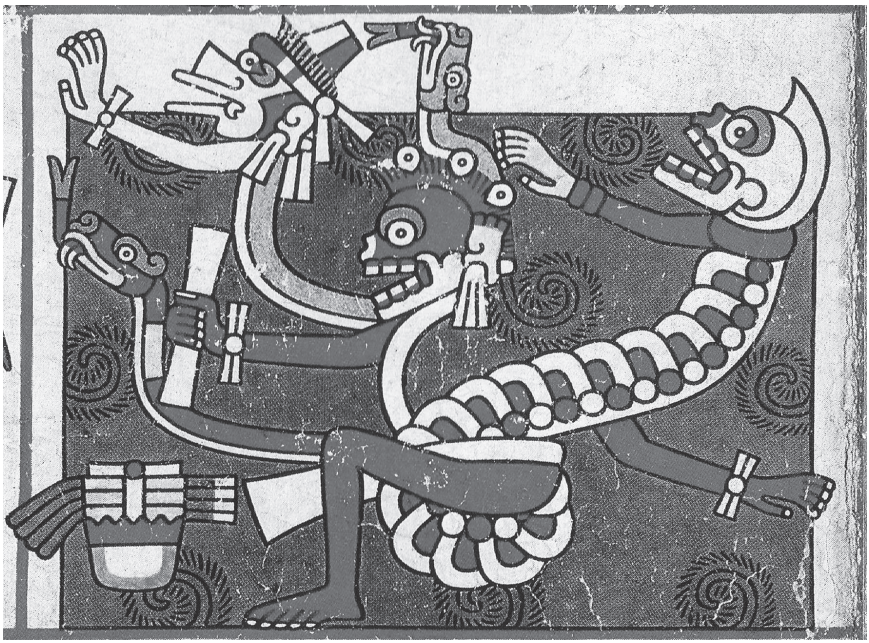


Figura 2.6. Sexo y muerte en el Mictlan. *Códice Laud*, lám. 44

formas y colores, el papel (*amacui*) que empuña el personaje rojo, son una gestación mitográfica del ser en el inframundo.

¿Conjugación cultural o patológica de estas pulsiones?

Al asimilar la muerte a un vientre materno, la cultura náhuatl precolombina vinculaba estrechamente el anabolismo genésico y el catabolismo entrópico, lo erótico y lo tanático, la existencia y la muerte, el placer y el dolor.

El autosacrificio, el placer por el dolor

Para crear al hombre, Quetzalcóatl sacrificó su miembro viril y roció con su sangre espermática los huesos molidos por la diosa-madre

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Quilaztli en un barreño matricial. La concepción del hombre implicó a la vez el placer y el dolor, un ejemplo que los sacerdotes indígenas seguirán en sus autosacrificios (figura 2.7). Para celebrar la llegada de Huitzilopochtli, por ejemplo:

> 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 aquellas crueles penitencias y sangrientos sacrificios, la cual sangre ofrecían al demonio.[17]

El carácter ofertorio del autosacrificio es indudable, pero podemos preguntarnos si el dolor ofrendado con la sangre no generaba una cierta forma de placer "masoquista" en el penitente, que fungiera asimismo como una sana limpia de escorias pulsionales.

La canalización "sádica" del tanatos

Las formas de muerte sacrificiales correspondían por lo general a la gesta mítica que se escenificaba. Sin embargo, más allá de esta mitología, las modalidades específicas de sacrificios permitían exacerbar de muchas maneras el *tanatos*, y por ende, recobrar la paz pulsional. Por ejemplo, en la fiesta Xocotl Huetzi, dedicada al dios del fuego, se arrojaban cautivos vivos a la hoguera:

> Luego descendían los que los habían de echar en el fuego y empolvorizábanlos con incienso las caras, arrojándoselo a puñados, el cual traían molido en unas talegas; luego los tomaban, y atábanlos las manos atrás, y también los ataban los pies, luego los echaban sobre los hombros a cuestas y subíanlos arriba a lo alto del *cu*, donde estaba un gran fuego y gran montón de brasa, y llegados arriba luego daban con ellos en el fuego; al

[17] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 277-278.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 2.7. El placer por el dolor infligido a una víctima.
Códice Laud, lám. 5

> tiempo que los arrojaban alzábase, un gran polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un grande hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo, y allí en el fuego comenzaba a dar vuelcos y a hacer bascas el triste del cautivo; comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal, y levantábanse vejigas por todas partes del cuerpo; y estando en esta agonía sacábanle con unos garabatos, arrastrando, los sátrapas que llamaban *quaquacuiltin*.[18]

Si bien es lógico que el fuego pueda "lamer" con sus lenguas ígneas a la víctima que le es dedicada y saborearla, la crueldad del sacrificio parece atañer a lo pulsional más que a lo cultural. Tanto la visión del ser en agonía y el rechinido de su cuerpo, como el olor, despertaban probablemente atavismos pulsionales que había que redimir culturalmente.

[18] *Códice florentino*, lib. II, cap. 29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Un texto mexica que establece el origen del desollamiento también pone en evidencia una necesidad "sádica" de satisfacción pulsional.[19] Se trata del sacrificio y desollamiento de la hija del rey de Colhuacan, Achitómetl, y del culto que el padre viene a rendir a la diosa, sin saber que la encarnación de la divinidad reviste la piel de su hija: "Achitómetl, luego ya por esto degüella las codornices enfrente de su dios, y pues todavía no bien veía enfrente de quién degüella las codornices, luego incensa él mismo, emblanquece el incensario, conoció, vió el pellejo de una gente, de la hija doncella de Achitómetl, mucho se espantó, al punto ya por esto grita".[20] Es muy probable que esta trágica situación que se conmemoraba año tras año en la fiesta Ochpaniztli haya canalizado de manera "sádica" el oleaje pulsional de la colectividad.

En el contexto ritual del mes festivo Tlacaxipehualiztli, unos personajes, verdaderos "mimos", se presentaban delante de los cautivos a los que habían colocado frente a la rueda de piedra (*temalacatl*) sobre la que se realizaría el llamado combate gladiatorio, antes de ser sacrificados en aras del dios Tótec. Con una tortilla (*tlaxcalli*) emulaban la manera en la que iban a morir:

Umpa ohuico iyopico, yn iteupan Totec. Umpa quintlayeyecalhuiaya in quenin miquizque; quimeltequia: çan oc quintlayecoltiaya iotlaxcalli, anoço yopi tlaxcalli; ynic quimeleltequia.[21]	Allá eran traídos al Yopico, el templo de Tótec. Allá les representaban [miméticamente] cómo iban a morir; (dizque) les cortaban el pecho: solo utilizaban la tortilla *io* o tortilla yopi; así les cortaban el pecho.

La representación gestual del acto sacrificial con una tortilla que se cortaba, se hacia pedazos y luego, probablemente, se comía (aunque esto último no se menciona el texto), tenía sin duda un carácter sádico, cualquiera que fuera su propósito ritual.

[19] Para Freud, el sadismo manifiesta la canalización funcional de la pulsión de muerte sobre un objeto exterior.

[20] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 57.

[21] *Códice florentino*, lib. II, cap. 20.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La ruptura sacrificial de la gemelaridad

En un contexto pulsional que se reflejó en la cosmogonía, lo gemelar parece haber sido a la vez una expresión positiva de la dualidad y un obstáculo para que el mundo pudiera ser viable. Las fuentes indican que, cuando una mujer paría gemelos, el padre tenía que matar a uno de ellos so pena de morir él mismo si no lo hacía. Es probable que esta costumbre, común a muchas culturas del mundo, tuviera un origen pulsional. Los gemelos, idénticos, cuates o con una fisonomía distinta, manifiestan la dualidad de los seres y de sus tendencias. Simbolizan oposiciones internas del hombre y el combate que debe librar para asumirlas o resignarse a sacrificar una parte de sí mismo en aras de otra.[22] En el contexto cultural náhuatl prehispánico, los gemelos eran a la vez temidos y adorados. Según Chevalier y Gheerbrant, el miedo del hombre en relación con una aparición gemelar es "el miedo frente a una toma de conciencia individualizadora, miedo a la individuación, miedo a una ruptura de una indiferenciación colectiva. Los gemelos representan una contradicción no resuelta".[23]

Coatl, *serpiente: el gemelo*

El vínculo simbólico que relaciona el gemelo con la serpiente (*coatl*)[24] en la cultura náhuatl prehispánica no se explica en las fuentes y debe inferirse a partir de indicios contenidos tanto en textos de la tradición oral como en la imagen de documentos pictográficos. En términos psicológicos, según Jung, la serpiente "encarna la psique inferior, oscura, lo que es extraño, incomprensible, misterioso".[25] En la simbología mexica, más allá de su género real, la serpiente puede ser masculina si está extendida (figura 2.8) o femenina si está enroscada;

[22] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, París, Éditions Robert Laffont, 1985, p. 546.

[23] *Idem*.

[24] En México, la palabra náhuatl *coatl*, hispanizada como "cuate", se refiere a gemelos no idénticos que provienen de óvulos distintos.

[25] Jung, citado por Chevalier y Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 867.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

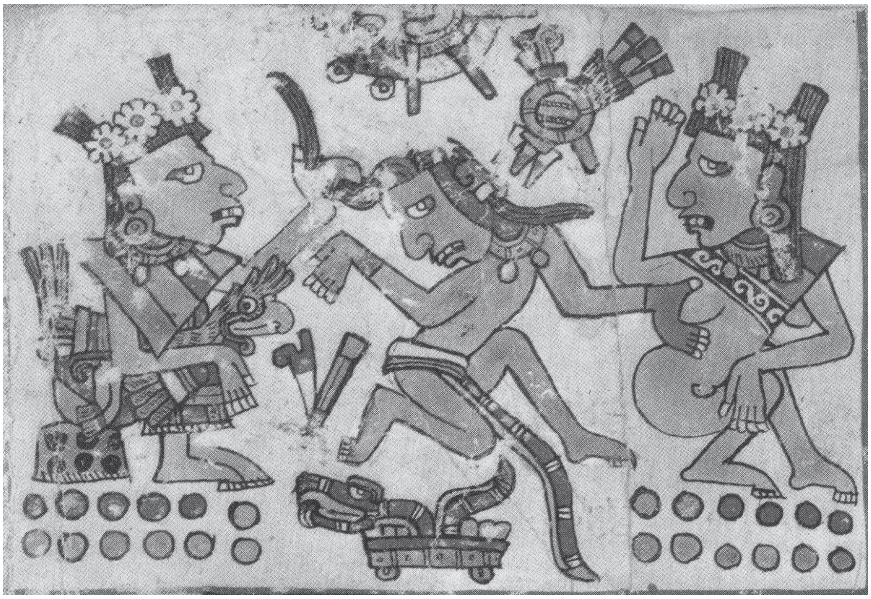


Figura 2.8. El sexo masculino como serpiente.
Códice Borgia, lám. 59

varias serpientes entrelazadas manifiestan una dimensión inextricablemente esencial mas no evidente, como en el caso de la falda de Coatlicue.

La serpiente es "hembra y macho gemelo en sí misma".[26] Es un viejo dios primordial, presente en muchas cosmogonías, "antes de que las religiones del espíritu lo desterraran […], era el doble símbolo del alma y de la libido".[27] Es "la dinámica del círculo, inmóvil en apariencia porque gira sobre sí mismo, pero cuyo movimiento es infinito ya que se auto regenera eternamente".[28] Es también la que promueve la duración, el tiempo: está en la periferia en las primeras imágenes del mundo (figura 2.9). Quetzalcóatl, la "serpiente-quetzal" y el "gemelo precioso", como sol, muere en el oeste para renacer en el este como la gran estrella (Huey Citlalli, Venus). Es dos en uno y dialéctico en sí mismo. Es lo indiferenciado primordial.

[26] *Ibidem*, p. 868.
[27] *Idem.*
[28] *Ibidem*, p. 869.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 2.9. Las serpientes del tiempo en la Piedra del Sol.
Museo Nacional de Antropología

El sacrificio de Xólotl por su gemelo Quetzalcóatl-Ehécatl

El nombre del dios Quetzalcóatl (serpiente emplumada) se traduce también como "gemelo precioso", según los contextos. En el mito de la creación del sol y la luna, cuando los dioses decidieron autoinfligirse la muerte en sacrificio, Xólotl, el gemelo de Quetzalcóatl, se rehusó a morir y huyó. Su hermano lo persiguió y lo alcanzó, pero éste se transformó en maíz de doble caña (*millacaxolotl*) y prosiguió con la huida. Alcanzado de nuevo, se transformó en maguey doble (*mexolotl*). La persecución continuó hasta que, alcanzado en el agua, Xólotl se transformó en ajolote (*axolotl*) —animal anfibio cuyo ser fue percibido como "anfibiológico"— y sacrificado por su hermano en estado larvario.

En este mito se aprecia con claridad la reticencia del ser de abandonar la gemelaridad y la regresión manifiesta a las aguas intrauterinas de la madre (en un estado larvario si consideramos su última transformación)

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

en las que por fin muere sacrificialmente. Quetzalcóatl era asimismo la estrella de la mañana *huey citlalli* (Venus), divinidad del amanecer *tlahuizcalli*, mientras su hermano gemelo Xólotl era la misma estrella, pero del atardecer, cuando el sol envejecido muere en el poniente.

Dos edades en una situación gemelar en Mictlampa, el Norte

La localización y contigüidad vitalmente anómalas de dos eras en una misma región cardinal-temporal son otro ejemplo de ruptura con carácter cosmogónico de la gemelaridad. En la llamada *Leyenda de los soles*, se situaron en el Norte (Mictlampa) dos eras: la segunda, *ehecatl tonatiuh*, la era de viento, que duró 7 × 52 años, y la tercera, (*tle*)*quiahuitl tonatiuh*, la era de lluvia de fuego, que duró 6 × 52 años. Las dos ostentaban el mismo signo, 1-Técpatl (1-Pedernal), propio del Mictlampa, lo que les confería un carácter simbólico gemelar e imposibilitaba la expansión del mundo y su dinamismo espacio-temporal, porque faltaba un punto cardinal y no había cielo. La primera y la cuarta eras, de 13 × 52 años, una telúrica y la otra de agua, habían durado 13 × 52 años y eran estables y distintas.

La petrificación gemelar que implicaba la presencia de dos eras confinadas en el inframundo fue destrabada cuando Tota y Nene, dos seres que sobrevivieron al diluvio de la cuarta era flotando en el tronco de un ahuehuete, asaron peces y el humo resultante se elevó. El cielo emergió de las profundidades del inframundo hasta lo que sería el apogeo cenital del curso solar y abrió la dimensión celestial en una fecha "circunstancial", 1-Tochtli (1-Conejo), que definía el Sur. Con este acto, el 1-Técpatl, indebidamente telúrico de la era de viento, subió con el humo al lugar que le correspondía: el cielo (*ilhuicatl*) y se había vuelto 1-Tochtli (1-Conejo), exponente selénico, propio de la luna.[29] El pedernal se tornó conejo y rompió la gemelaridad idéntica para crear una dualidad genéricamente distinta. La decapitación de Tota y Nene, los

[29] Patrick Johansson K., "And the Flint Stone Became a Rabbit… The Creation of the South and the Origin of time in the Aztec *Legend of the Suns*", en "Das kulturelle gedächtnis Mesoamerikas im kulturvergleich zum alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit", *Estudios Indiana* 2, ed. de Daniel Graña-Behrens, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2009, p. 77-99.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

autores del fuego, fue el sacrificio que consagró la ruptura de ese estado gemelar y la alternancia del sol y la luna. Sus cabezas se colocaron sobre sus respectivos traseros y se generó la dialéctica alternativa indígena del comienzo y el fin. Su transformación en caninos les confirió la misión de guiar a los difuntos en los páramos del inframundo.

Dos soles idénticos en el horizonte

En el mito de la creación del sol y de la luna, como consecuencia del salto de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl a una hoguera surgieron dos soles que brillaban por igual y establecían una luminosa pero inmóvil gemelaridad. Papáztac, uno de los dioses del pulque, arrojó un conejo a uno de ellos y eso lo diferenció del otro. Este gesto, en apariencia anodino, tuvo un carácter sacrificial equiparable en términos funcionales al sacrificio de Coyolxauhqui por su hermano Huitzilopochtli.

El sacrificio de Coyolxauhqui por su hermano Huitzilopochtli

Las fuentes no precisan si la hermana de Huitzilopochtli, Coyolxauhqui, era su gemela. El calificativo *ihueltiuh*, por lo general traducido como "hermana mayor", hace pensar que no lo era por una diferencia de edad implícita. Pero el mito del nacimiento del dios tutelar de los mexicas en el monte Coatépetl, con el sacrificio de su hermana, sugiere que la relación era simbólicamente gemelar y que tenemos que redefinir el término *ihueltiuh*.

Androginidad, gemelaridad y homosexualidad

Nanahuatzin y Tecuhciztécatl, el sol y la luna en gestación mitológica, eran seres simbólicamente andróginos antes de lanzarse al fuego. Ambos se volvieron soles en la gemelaridad idéntica e inmóvil mencionada, antes de diferenciarse por el conejo que arrojó Papáztac, que hirió sacrificialmente la cara de uno de ellos y lo transformó en luna. En la órbita simbólica, tanto de la androginidad como de la gemelaridad, gira

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

la homosexualidad en apariencia masculina, erótica, como lo expresa el carácter fálico del pedernal (*vid. infra* figura 4.9, p. 126), pero yerma como indica el pedernal cuando figura en la luna. En la imagen del *Códice Borgia* (*vid. supra*, figura 2.5, p. 67), uno de los personajes toma la muñeca del otro. Esto tiene sin duda un tenor sexual y remite a contextos de unión homosexual porque ambos son hombres. Un adagio náhuatl correspondiente a un casamiento heterosexual expresaba:

In cozcatl, in quetzalli, in imaquechtlan, in itozcatlan, in conmolpilia.[30]	Se ata el collar, la pluma de quetzal, a su muñeca, a su cuello.

En un contexto de homosexualidad, la unión entre dos seres tenía resonancias distintas. Es probable que tendiera a mantener el estado gemelar, remanencia de la androginidad y la indiferenciación original. En una dimensión heterosexual, el incesto parece expresar la misma tendencia. El incesto de Quetzalcóatl con su hermana Quetzalpétlatl, en un contexto protocolario mortuorio,[31] es un ejemplo de ello.

Xochiyaoyotl, la guerra florida: una conjugación de *eros* y *tanatos*

En un contexto náhuatl prehispánico, la muerte en la guerra tenía un tenor sacrificial, pero la guerra florida (*xochiyaoyotl*), en la que no se buscaba matar al antagonista —no propiamente "enemigo"— sino capturarlo, cautivarlo para llevarlo a la piedra de sacrificio, tenía sin duda un carácter erótico. Este erotismo marcial se volvía filial, porque el captor consideraba al cautivo "su hijo" y este último veía en el guerrero que lo había capturado, o el sacrificante que lo había comprado, a "su padre". En la subsecuente comida comunal antropófaga, no podía

[30] Patrick Johansson K., *Machiotlahtolli, la palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, México, McGraw-Hill, 2004, p. 80.

[31] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las* exequias *de los señores mexicas*, p. 238-239; *Anales de Cuauhtitlan*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 72.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

comer la carne consagrada de "su hijo", lo cual hubiera sido de alguna manera "incestuoso". Comía la de otra víctima.

Tlachializtli, la mirada

En el mito de la creación del sol y la luna, la mirada giratoria de los dioses, *momalacachoa in teteoh* (daban vueltas como malacates), propició el movimiento (*ollin*) antes de que la mirada de Quetzalcóatl fijara el Este (*tlauhcopa*) como el lugar por el que la luz del día surgiría por primera vez, dando inicio al tiempo. El verbo náhuatl *tlachia*, con una probable variante en la cantidad vocálica de la primera sílaba, significa a la vez "observar" y "esperar".[32]

En un contexto cultural prehispánico, esta afinidad paronímica establecía una relación conceptual entre la mirada y lo que se espera de ella. En un ámbito cognitivo, el indígena concebía esencialmente en términos visuales y daba a ver y a sentir lo que quería transmitir. La "rapacidad visual" de los indígenas, subrayada en distintas ocasiones por los frailes, les permitía no sólo una memorización fenomenal de lo que veían, también determinaba su interiorización y una asunción casi somática de lo que habían visto.

En el contexto de la muerte sacrificial, la mirada que captaba la muerte en los rituales permitía su interiorización, su "digestión", una verdadera anabolización en términos cognitivo-sensibles, hasta que dicha muerte fuera parte culturalmente constitutiva del ser indígena, un ser ontológicamente definido para la muerte.

Conclusión

La civilización mesoamericana, en su variante náhuatl prehispánica como se manifestaba en el momento del contacto, mantenía lazos estrechos con lo "bio-lógico" y lo "eco-lógico". Si bien sublimaba culturalmente distintas remanencias pulsionales que anidan en lo más

[32] *Tlachia*, con "a" corta en la primera sílaba, es "ver", "observar"; con "a" breve es "esperar" o viceversa. En todo caso, la relación paronímica, casi homónima, establece un vínculo semántico determinante entre las palabras.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

profundo del ser humano, arraigaba su presencia existencial en la tierra en estratos somáticos que representaban una verdadera comunión cognitivo-sensible con la naturaleza. El carácter inmanente de su relación cognitiva con el mundo determinó paradigmas comportamentales y categorías axiológicas *sui generis*, entre los que figura el fundamento del sacrificio humano.

A este arraigo psico-somáticamente pulsional del sacrificio humano se aunaba una conceptualización también "bio-lógica" de la muerte. Dado que el fin ineludible de la existencia estaba inscrito en el programa genético de los seres, tenía que figurar en su programa cultural. Antes que nada, el mexica era "un ser para la muerte" en el sentido que el filósofo alemán Heidegger dio a esta locución. Podía esperar la muerte envejeciendo en un contexto existencial de entropía[33] o ir a su encuentro en la guerra o el sacrificio regenerando las entidades en aras de las cuales había sido sacrificado, en última instancia, el sol o la luna, el tiempo… la vida.

[33] Entropía, del griego *entropê*, "regreso". Término de termodinámica que expresa la degradación energética de un sistema. Christian Duverger, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Éditions du Seuil, 1979.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

3
EZIXTLAHUALIZTLI, LA DEUDA DE SANGRE

En términos biológicos, la sangre tuvo un valor simbólico-religioso y fue universalmente utilizada por los hombres para fecundar, fertilizar, fortificar, curar, transmitir la vida, resucitar, complacer a los difuntos, así como contribuir a la vida de la naturaleza y de los dioses (figura 3.1). En el mundo náhuatl precolombino, la producción sacrificial de sangre tenía todas estas funciones con particularidades modales que la hicieron única en su género.

Eztli, la sangre; un líquido vital

Como el agua y la savia de las plantas, la sangre "animal" fue percibida por los antiguos nahuas como un líquido vital indispensable para la *fisis*, pero también imprescindible en el ámbito simbológico de la *psique*, para el cuerpo y para el "alma".

La sangre da la vida al cuerpo mediante los nutrientes y el oxígeno que transporta, pero también, desde una perspectiva cultural náhuatl, por el elemento anímico que entraña. Para los antiguos mexicanos, la sangre estaba en un proceso formativo hasta que el individuo llegaba a la pubertad, al estado adulto, núbil. El hombre era entonces *tlapalihui* (rojo), porque su sangre había llegado a su estado óptimo. Cuando la mujer pasaba de *ichpochtli* a *cihuatl*, de moza a mujer, se encontraba en condiciones de ser fecundada y de gestar una vida en su seno.

Por otra parte, el combate[1] que libraba la mujer preñada contra fuerzas nocturnas antagónicas culminaba con un sangriento desenlace cuando su "prisionero", es decir, su bebé, salía de su vientre. Las parteras

[1] En un contexto cultural náhuatl prehispánico, la gestación es un *combate* que se libra contra las fuerzas de la noche. La mujer que da a luz es una mujer guerrera victoriosa, la que muere en un primer parto tiene un destino similar al de los hombres que mueren en la guerra.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

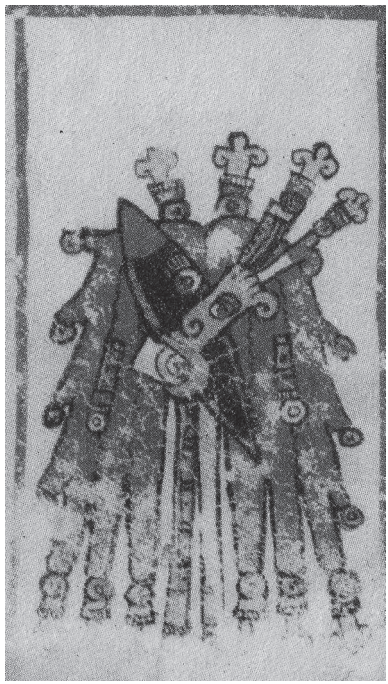


Figura 3.1. La sangre sacrificial. *Códice Borgia*, lám. 8

(*titicih*) saludaban el advenimiento del nuevo ser a la existencia y celebraban la victoria de la madre con gritos de guerra.

El hecho de que el final de la gestación y el comienzo de la existencia se "bañaran" en sangre determinó la relación simbológica entre la sangre y la vida en la cultura náhuatl prehispánica. La sangre es vitalidad. Así como no se concibe un nacimiento sin sangre, es probable que la colectividad indígena pensara lo mismo de la muerte para que ésta fuera vital. Una muerte sin sangre era tal vez considerada como más trivial porque no llevaba el elemento indispensable a la regeneración del ser.

En este contexto cabe recordar que la desfloración con la que la mujer inicia su vida sexual y una eventual procreación conlleva por lo general un derrame de sangre. Este hecho pudo haber reforzado el papel simbólico de una sangre fértil en el sistema cognitivo indígena.

En el contexto cíclico indígena en el que el fin de la existencia generaba otro comienzo, en el que el principio y el fin "co-incidían"

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de alguna manera, la muerte óptima debía parecerse al nacimiento, es decir, debía ser sangrienta.

El valor genésico de la sangre

Por su contenido en nitrógeno, la sangre constituye un fertilizante eficaz.[2] Los antiguos nahuas bien pudieron haber descubierto esta propiedad del líquido vital al abonar pequeñas extensiones de tierra con sangre, de manera incidental o en un experimento. Sin embargo, el sistema simbólico indígena es el que define el carácter genésico de la sangre.

La fertilización del tlachco[3] *con sangre sacrificial*

Esta propiedad fisiológica de la sangre, percibida e integrada al discurso mitológico, determinó rituales que propiciaban la fertilidad de la tierra, y por ende, buenas cosechas.

En el contexto ceremonial de la fiesta Panquetzaliztli, después de una noche en la que se comían con solemnidad tamales de amaranto, al amanecer se efectuaba un ritual que buscaba fertilizar simbólicamente la tierra:

Niman ye ic oaltemo in teucalticpac in Paynal in icpac Huitzilopochtli: in ooaltemoc, mec tlamelaoa in moteneoa Teutlachco: uncan quimonmictia nahuintin; ume amapan, ume huappatzan: in oquimonmicti, mec quinhuihuilana tlachco: iuhquin ic tlatlacuiloa imezzo.[4]

Luego bajó Huitzilopochtli de lo alto del templo. Cuando hubo descendido, se dirige a lo que se llama "el juego de pelota sagrado". Allí sacrifica a cuatro [víctimas]; dos de Amapan, dos de Huappatzan. Una vez sacrificadas luego las arrastran por la cancha del juego. Es como si pintaran [el suelo] con su sangre.

[2] Comunicación personal con la ingeniera química Teresa Torres y la química Martha Morales, integrantes del Seminario de Cultura Náhuatl, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

[3] *Tlachco*, cancha del juego de pelota.

[4] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, cap. 24.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

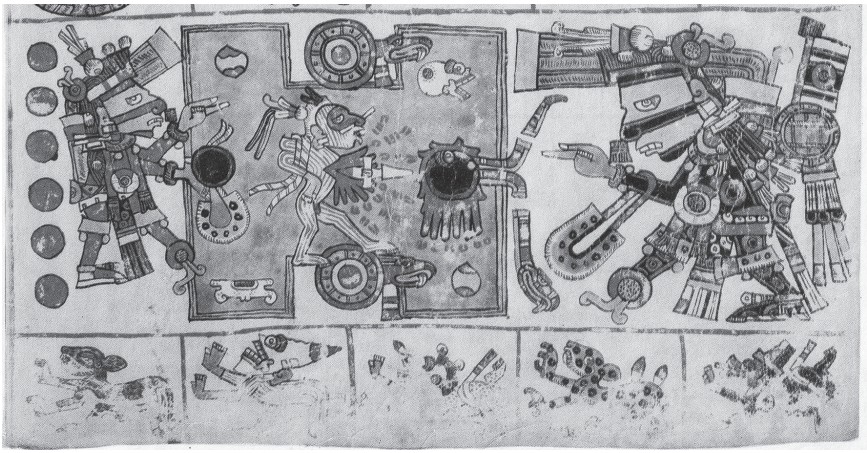


Figura 3.2. Sacrificio en el juego de pelota. *Códice Borgia*, lám. 21

No sabemos si se dibujaba una figura con valor simbólico en la cancha del juego de pelota (figura 3.2), pero lo que se puede afirmar es que la tierra-cancha se impregnaba del precioso y preciado líquido para gestar al maíz en sus fecundas entrañas.

La fecundación de la hierba muerta por la sangre sacrificial

Los sacerdotes y los personajes principales solían sacarse sangre de diferentes partes del cuerpo como parte de su encargo político-religioso, para "merecer" (*macehua*). Esta sangre sacrificial se introducía luego en bolas de hierba seca o zacate, llamadas *zacatapayolli* (figura 3.3), mediante los mismos punzones de maguey o de hueso que habían servido para extraerla. Se suponía que la sangre fecundaba la hierba muerta y la revitalizaba.

En la imagen presentada se observan seis punzones clavados en una cuerda, lo que representa el autosacrificio. El exponente numérico 6 remitía simbólicamente a la muerte en la cuenta de las veintenas (*cempoallapohualli*). Por otra parte, se ven dos punzones clavados en una bola de hierba en cuyo centro figura un ojo que refiere, en este contexto, la muerte. Cuatro hojas de zapote, tres gotas de sangre y dos flores completan el sentido de la imagen: la revitalización de la hierba muerta por

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 3.3. *Zacatapayolli,* bola de zacate fecundada por la sangre sacrificial. Piedra de Huitzuco, Museo Nacional de Antropología

la sangre sacrificial.[5] Los punzones "fálicos" hechos de maguey o de hueso que habían sangrado partes del cuerpo de un sacerdote tenían en su punta esta sangre con valor espermático. Penetraban en la bola de zacate, es decir, de hierba muerta, como indica el ojo estelar en el centro de la bola, y mediante esta penetración con valor copulativo conferían una nueva vida a la hierba muerta, *zacatl*, que se volvía de nuevo *xihuitl*, hierba verde.

Una imagen del *Códice Borgia* (figura 3.4) corrobora esta relación del autosacrificio de los sacerdotes con la naturaleza muerta. Se observa a un sacerdote que se sangra el lóbulo de la oreja y cuya sangre alimenta la representación de Mictlantecuhtli como zacate. En la iconografía indígena se observa con frecuencia al dios-muerte encarnando la hierba muerta en el acto de beber la sangre alimenticia que debe regenerar la naturaleza en tiempos de sequía.

[5] Patrick Johansson K., "*Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, 2014, p. 61-62.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

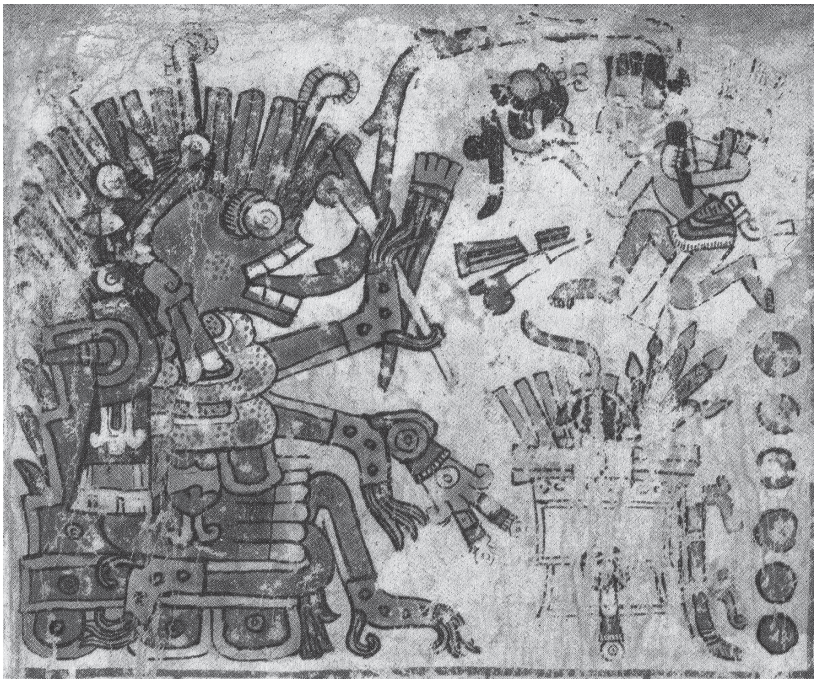


Figura 3.4. La sangre fecunda la hierba muerta. *Códice Borgia*, lám. 75

En el contexto cinegético[6] de la fiesta Quecholli, antes de salir para efectuar la primera cacería, los cazadores disponían zacate en el camino por el que regresarían al pueblo. Los únicos que podían volver por este camino eran los que habían cazado una presa, cuya sangre goteaba sobre la hierba muerta para fecundarla. Como las demás, aunque más solemne, esta primera cacería tenía un carácter sacrificial.

La fecundación de los huesos molidos por la sangre del pene de Quetzalcóatl

Como veremos más adelante, el hombre es producto de la fecundación de la muerte por el dios uranio[7] Quetzalcóatl. El mito cosmogónico

[6] Que concierne a la cacería.
[7] Es decir, celestial.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

náhuatl culmina con la gestación y subsecuente creación del hombre en el Mictlan, cuando Quetzalcóatl-Xólotl sangró su miembro viril sobre los huesos que guardaba el dios de la muerte Mictlantecuhtli, molidos por la diosa-madre Quilaztli. Al caer sobre los huesos molidos, la sangre "espermática" del dios los fecundó y generó al ser humano. El hueso y la sangre, dos elementos vitales para los antiguos nahuas, están omnipresentes en su iconografía.

Ingestión y ósmosis fecundas de la sangre

En el sistema simbológico náhuatl precolombino, lo digestivo y lo genésico se permeaban: lo que se ingería determinaba con frecuencia una gestación y un nacimiento. Basta evocar el caso de Quetzalcóatl como ejemplo. Chimalma hacía una penitencia en la montaña sagrada, tragó una cuenta de jade (equivalente simbólico del corazón o de la sangre) y después empreñó y dio a luz al dios Quetzalcóatl.

Como se muestra en la lámina 71 del *Códice Borgia*, el dios Mictlantecuhtli bebía sangre sacrificial y regeneraba el mundo natural. Cada mañana, el sol y la tierra se alimentaban de la sangre de una codorniz degollada (figura 3.5). En esta imagen se observa cómo el sol ingiere el flujo de sangre que brota del cuello cercenado de una codorniz, mientras la tierra engulle la cabeza sangrienta del ave.

A veces la "ingestión" se hacía por ósmosis, como ocurrió con la preñez de la diosa-madre Coatlicue y el nacimiento de Huitzilopochtli. La diosa estaba barriendo sobre el monte Coatépec, como parte de una penitencia, cuando cayó un ovillo de plumas del cielo. Coatlicue recogió la bola, la puso debajo de su huipil y cuando la buscó después, ésta había desaparecido. Poco después se supo que la diosa estaba embarazada. Al igual que el jade, las plumas podían tener un valor simbológicamente hemático en ciertos contextos mitológicos.

El rito que consistía en salpicar con sangre sacrificial la comida, untarla en los labios de los ídolos, derramarla en los peldaños de las escaleras, ungir con ella los quicios de las puertas, etcétera, buscaba efectuar una ósmosis fecunda entre el líquido vital y el objeto concernido.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

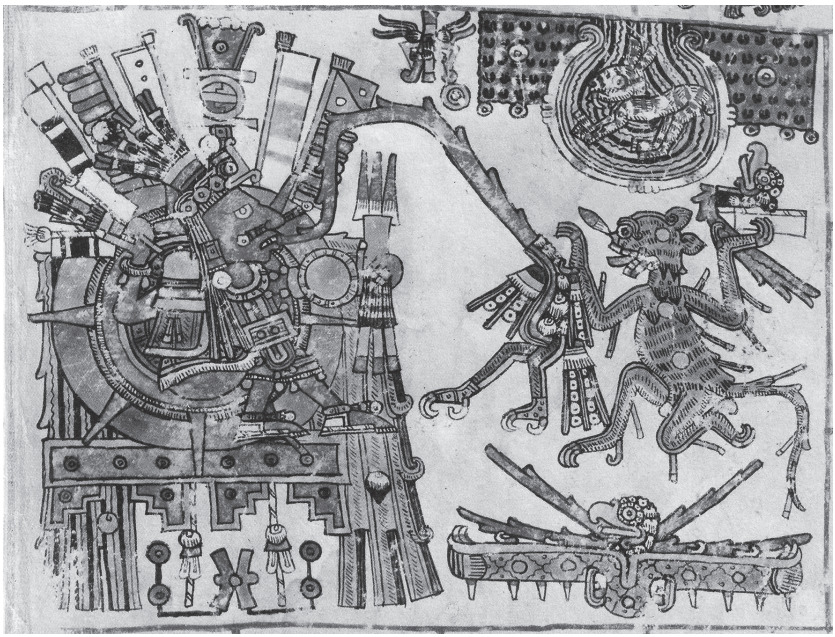


Figura 3.5. "Cada día, en el amanecer, se degüella a una codorniz".
Códice Borgia, lám. 71.

El autosacrificio: pagar la "deuda de sangre"

El carácter vital de la sangre, observado, constatado o imaginado por las colectividades indígenas, fue integrado a su mitología.

La deuda de sangre con los dioses

Para que hubiera vida y se conformara el universo, los dioses tuvieron que morir en autosacrificio. Después de haberse sangrado, Nanahuatzin y Tecuhciztécatl, cada uno sobre su monte, se echaron al fuego para convertirse en sol y luna, respectivamente. Sin embargo, si bien se había pasado de las tinieblas del caos primordial a la luz con este autosacrificio erógeno,[8] los astros no se movían y la vida no podía prosperar en

[8] El hecho de que dos entes divinos mueran en el fuego constituye una fusión con carácter sexual en el mundo náhuatl prehispánico.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

este mundo inmóvil. Los dioses decidieron ser sacrificados para crear el espacio-tiempo de la muerte y propiciar el movimiento vital (*ollin*). Este primer sacrificio, practicado por el primer sacrificador, Quetzalcóatl, con los primeros sacrificados a instigación de los primeros sacrificantes, los mismos dioses, permitió que se estableciera el movimiento (*ollin*), y por ende, la vida (*yoliztli*). Bastó después el soplo de Quetzalcóatl-Ehécatl, el viento, para que el mundo iniciara su andar cósmico.[9]

Después de la expansión del mundo, se creó el hombre en el Mictlan. Este nacimiento se logró también gracias al autosacrificio de los dioses, en específico del dios Quetzalcóatl, quien murió y después de resucitar sangró su miembro viril sobre los huesos para que se gestara el ser humano.

Otlacatque in teteo in macehualtin	Nacieron los hombres [gracias a] los dioses
ye ica in otopantlamaceuhque.[10]	porque por nosotros hicieron penitencia.

Con el sacrificio de los dioses en aras del mundo y del hombre, se generó la "deuda de sangre" que tendrían que pagar los altos jerarcas y los sacerdotes, responsables de las comunidades indígenas. Entre los dioses acreedores de la deuda de sangre figuraban los dioses del agua. El rey tolteca Huémac fue uno de los primeros en dar este tributo:

Ye oncan cincoc, oncan quimicti	Allá en Cíncoc, allá sacrificó
in tlacateteuh yn Huemac yc	Huémac al niño-papel-ofrenda.
moxtlauh	Así se pagó [la deuda].
ytoca catca ce coatl.[11]	Su nombre era 1-Serpiente.

El término *ixtlahua* (pagar), utilizado aquí de manera reflexiva, *mo-ixtlahua*, muestra el carácter remunerador del autosacrificio como solvencia de la deuda de sangre.

[9] Mito de la creación del sol y la luna. *Códice florentino*, lib. VII, cap. 2.

[10] *Leyenda de los soles*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 338.

[11] *Anales de Cuauhtitlan* en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, p. 110.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La producción de sangre

Antes de que se ofreciera la sangre del "otro", las autoridades religiosas brindaban la sangre propia a los dioses. Como lo hemos señalado, los punzones de hueso o de maguey se clavaban luego en bolas de zacate (*zacatapayolli*) mientras la sangre derramada se untaba sobre las imágenes de los dioses, los quiciales de las puertas u otros objetos, según la fiesta.

Otra manera de producir sangre sacrificial era mediante el juego de pelota, *tlachtli*. Los repetidos contactos de la pelota de hule con las partes del cuerpo de los jugadores provocaban ampollas de sangre que ellos reventaban ritualmente después del juego.

Los combates lúdicos o escaramuzas permitían también derramar sangre sacrificial. En una fiesta dedicada a la diosa madre-tierra Toci, por ejemplo, dos bandos se enfrentaban:

> Movíanse entre ellos una grande y sangrienta contienda de palos y pedradas, y era tanta la gente que acudía a la contienda y rebato que era cosa espantosa de ver, todos armados de coracinas, y espadas, y rodelas.
>
> Y en aquella pelea iban al lugar que arriba dije de la ermita de la diosa, que estaba en la entrada de la ciudad, en nombre de oratorio de mujeres, yendo el indio vestido con el cuero y ropas de nequén de la india detrás, en medio de los guastecos, [de] los cuales, el uno iba vestido de blanco y el otro de colorado y el otro de amarillo y el otro de verde, con sus escobas altas en las manos. Muchos de los que combatían salían mal heridos, o de pedradas, o de palos.
>
> La cual rencilla llegaba hasta allí, hallándose en toda la flor de los caballeros y capitanes y soldados de toda la comarca, la cual ceremonia, entiendo, era como sacrificio que de sí mesmos hacían, en lugar de sajar la lengua o las orejas, como en otras fiestas se usaba.[12]

Con esto los hombres pagaban a los dioses "la deuda de sangre" y contribuían a mantener la vida.

[12] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 148.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Autosacrificio de las mujeres

La ofrenda de sangre autosacrificial no era exclusiva de los hombres: "las mujeres tenían devoción también de ofrecer esta sangre por espacio de ochenta días [y] cortábanse de tres en tres días o de cuatro en cuatro días, todo este tiempo".[13]

Ungimiento de imágenes con la sangre sacrificial

Cuando algún esclavo o cautivo era muerto, su dueño vertía la sangre en una jícara y echaba dentro un papel blanco con el que ungía la boca de los dioses. Otros mojaban un palo en la sangre y con ella tocaban la boca de la estatua:[14] "las mujeres hacían como un corro, y los hombres hacían una línea derecha desde la ceja hasta la quijada".[15] La línea recta que trazaban los hombres parece haberse distinguido del círculo que dibujaban las mujeres en el rostro de los dioses.

Las partes sacrificadas

La producción de sangre sacrificial cobraba un sentido particular según las partes sacrificadas.

Nehnepilli, la lengua

La lengua era una parte predilecta del cuerpo (figura 3.6) para el autosacrificio:

> Si querían derramar sangre de la lengua, pasábanla con una punta de navaja, y por el agujero que hacían pasaban muchas pajas gruesas de heno, según la devoción de cada uno; algunos ataban las unas con las otras y

[13] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 166.
[14] *Idem*.
[15] *Ibidem*, p. 166.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

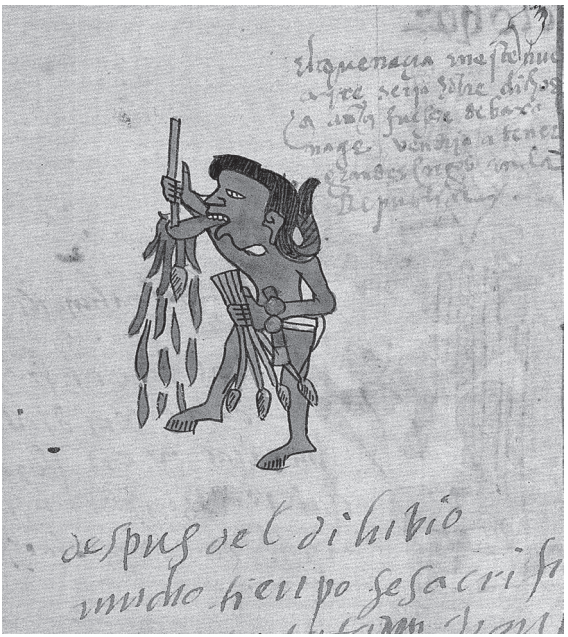


Figura 3.6. Sacrificio de la lengua.
Códice telleriano-remensis, f. 9r.

> tirábanlas, como quien tira un cordel, pasándolas por el agujero de la lengua, otros, cada uno por sí, sacaban cantidad de ellas y dejábanlas allí, ensangrentadas, delante del demonio o en los caminos o en los *calpulcos*.[16]

Órgano del gusto y la palabra, en el pensamiento náhuatl la lengua vinculaba el sentir, el saber y el mando político. Connotaba también el fuego y el sacrificio humano. En la Piedra del Sol, la lengua del dios ígneo/solar Tonátiuh (*vid. supra*, figura 2.9, p. 75) tiene la forma fálica de un cuchillo de sacrificio. Por otra parte, como la etimología de la palabra náhuatl lo indica, la lengua puede tener un valor sexual femenino: *nehnepilli* deriva de *nenetl* (vulva), más el sufijo diminutivo *–pil(li)*.[17]

Ya sea que tuviera una valencia simbólica masculina o femenina, la lengua tenía un valor sexual y un poder de fecundación en el mundo náhuatl. Su sacrificio se situaba por lo tanto en la misma esfera simbólica.

[16] *Idem.*
[17] El vocablo *pilli* puede designar también al "noble", persona de linaje.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Nacaztli, la oreja

El autosacrificio más frecuente consistía en sangrarse las orejas: "derramaban también sangre los hombres cinco días antes de que llegase la fiesta principal, que se hacía de veinte en veinte días, por su devoción; hacían cortaduras en las orejas, de donde sacaban sangre, y con aquella sangre untaban los rostros, haciendo unas rayas de sangre por ellos".[18]

La oreja y el oído tenían varias connotaciones simbólicas en el mundo náhuatl. La parte externa, el pabellón de la oreja, se asociaba al cuadrado, el fuego y por extensión a los puntos cardinales. La parte interna se consideraba una verdadera vagina en la cual penetraba el sonido. El ejemplo más trascendente de esto es una etapa de la fecundación del hombre en el Mictlan, cuando el sonido producido por Quetzalcóatl con su caracol penetra en el oído del dios de la muerte Mictlantecuhtli.[19] En términos generales, la recepción auditiva de los cantos y la música tendrá esta función de fecundación fisiológica o espiritual.

Otro simbolismo atañe a la parte exterior de la oreja, más en específico al lóbulo, que les perforaban a los niños durante la fiesta de Izcalli y los adultos se sangraban posteriormente. Esta última práctica constituía un rito propiciatorio para la fertilidad, como demuestra una imagen del *Códice Borgia* (figura 3.7). Una serpiente, símbolo de fertilidad, sale de la oreja sangrada del sacerdote.

En los códices, una mano (*maitl*) que cuelga de una oreja indica un don (*maca*) de sangre.

Tepolli, el miembro viril

El sacrificio del miembro viril practicado por los sacerdotes propiciaba la fertilidad de la tierra y la germinación de las plantas. Según la mitología náhuatl, Quetzalcóatl había creado al hombre al sangrar su pene sobre los huesos molidos por la diosa Quilaztli. Una imagen del *Códice Borgia* muestra este acto sacrificial en aras de la germinación del maíz (figura 3.8). Observamos a dos sacerdotes, Quetzalcóatl y Macuil

[18] Sahagún, *Historia general*…, p. 166.

[19] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 99-113.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

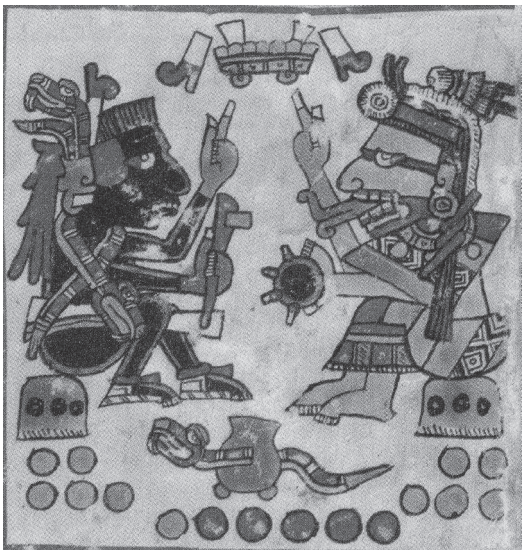


Figura 3.7. Sacrificio de la oreja. *Códice Borgia*, lám. 59

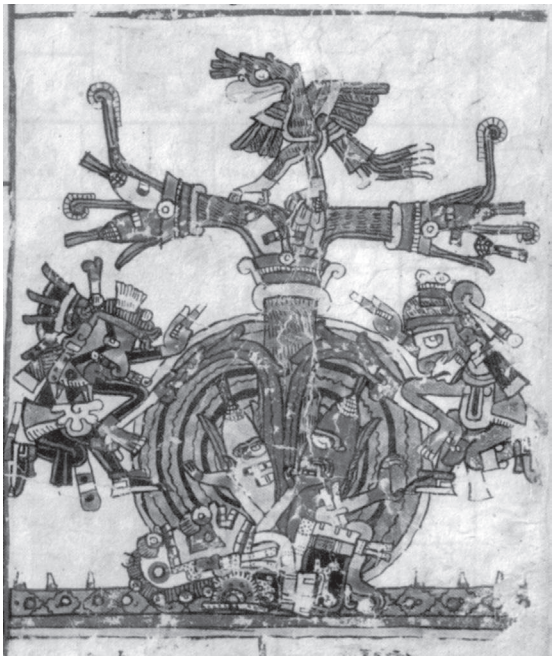


Figura 3.8. Sacrificio del pene por Quetzalcóatl y Macuil Xóchitl.
Códice Borgia, lám. 53

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Xochitl, sangrando su pene sobre la tierra-muerte de la cual brota la planta cargada de mazorcas.

Elchiquihuitl, el pecho

Contenedor de lo más preciado del ser —el corazón, el pecho, y más en general, el tronco—, el pecho era sangrado en rituales delante de Mictlantecuhtli (figura 3.9). En esta lámina se observa a unos sacerdotes cuyos cuerpos están literalmente cubiertos con punzones de maguey.

Metzcuauhyo, la pierna

Partes inferiores del cuerpo, las piernas están relacionadas con el desplazamiento:

> Derramaban también sangre los sátrapas fuera de los *cues*, por esas montañas o cuevas por su devoción, de noche [y] hacíanlo de esta manera, que tomaban cañas verdes y puntas de maguey, y después de haberlas ensangrentado con la sangre que sacaban de sus piernas, de cabe las espinillas, iban de noche desnudos a los montes, donde tenían devoción, y así ensangrentadas las dejaban allí sobre un lechuelo de hojas de cañas que les hacían, y esto hacían en cuatro o cinco partes, según la devoción de cada uno.[20]

El glifo antroponímico del rey Tízoc (el sangrado) representa una pierna punzada.

Metztli, el muslo

En el mundo indígena prehispánico el muslo tenía una función sexual y matricial. El hecho de que las palabras que designan respectivamente el muslo y la luna sean parónimos[21] es una prueba fehaciente de ello.

[20] Sahagún, *Historia general…*, p. 166.

[21] Se distinguen sólo por la cantidad vocálica de la primera sílaba: *metztli*, con "e" corta, es el muslo; *metztli*, con "e" larga, es la luna.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

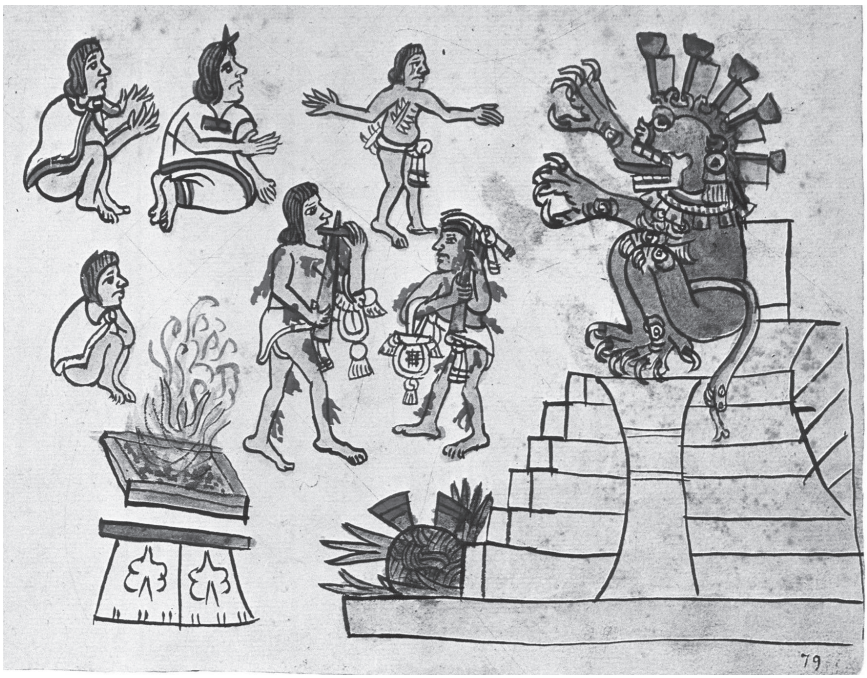


Figura 3.9. Escena de autosacrificio frente a Mictlantecuhtli.
Códice magliabechiano, lám. 79

Cotztli, la pantorrilla

Parte propulsora de la pierna, la pantorrilla se relaciona con las acciones de caminar y correr, y con los desplazamientos, ya sean mercantiles o bélicos. Se asocia también, mediante el andar, a la existencia humana. Recordemos que el vocablo náhuatl *nemi* significa tanto "andar" como "existir".[22] Es probable que el sacrificio de la pantorrilla se ligara a aspectos relevantes de la existencia humana. Por otra parte, en el marco de hechicerías, el vocablo náhuatl *cotzcua*, literalmente "comer la pantorrilla", se refería a una acción mágica que tendía a inmovilizar a la persona así afectada (figura 3.9).

[22] En su acepción "andar", *nemi* aparece con frecuencia con una duplicación de la primera sílaba: *nehnemi*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ixtelolo, el ojo

Aun cuando las fuentes manuscritas no mencionan el sacrificio del ojo, algunas fuentes pictóricas contienen referencias claras a esta práctica. En la lámina 16 del *Códice Borgia* (figura 3.10), la cuerda de penitencia, los punzones de huesos y de maguey sugieren que se trata de un castigo. El cuchillo de pedernal y el ojo cerrado del sacrificado denotan que el sacrificio culminó con la muerte de la víctima.

Al parecer, el ojo derecho y el izquierdo detentaban un valor simbólico distinto en el mundo náhuatl. En la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 3.11), la sangre que une el ojo derecho de Tezcatlipoca-Xiuhtecuhtli a una mano derecha establece una relación simbólica entre ambos órganos. Esto sugiere que el ojo derecho tendría un carácter solar en las actividades existenciales del hombre.

En el mundo náhuatl prehispánico como en otras partes del mundo, la lateralidad "izquierda" era "siniestra", es decir, se relacionaba con lo nocturno, la luna, lo femenino y la muerte. Que el ojo izquierdo de un personaje sea punzado, en la imagen del *Códice Borgia*, podría expresar el sacrificio de lo siniestro lunar en aras de lo diestro solar.

Sea lo que fuere, en el *Códice Fejérváry-Mayer* un chorro de sangre vincula no sólo el ojo (*ixtli* o *ixtelolotl*) con la mano (*maitl*), sino también el cuello (*quechtli*) o la nuca (*cuexcochtli*) con la cabeza (*cuaitl* o *tzontecomatl*), la espalda (*cuitlapan*) con la caja torácica (*elchiquihuitl*), y el ombligo (*xictli*) con el pie (*icxitl*). Este enlace hemático entre partes del cuerpo tenía sin duda un significado.

El sacrificio de las partes genitales de los niños

Desde su más tierna edad, los niños debían pagar la deuda de sangre como tributo a la tierra que los había gestado y de la que acababan de brotar. La primera ofrenda se realizaba unas horas después del nacimiento: "otra ceremonia que hacían a los niños que eran recién nacidos que era sacrificarles las orejas y el miembro genital, a manera de circuncisión, especialmente a los hijos de los reyes y señores".[23] En la

[23] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 57.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 3.10. Sacrificio de ojo izquierdo. *Códice Borgia*, lám. 16

fiesta de Izcalli (Resucitación) se llevaba a cabo otra ceremonia, en la que se sangraban las orejas de los niños:

> En este mismo día agujeraban las orejas a todos los niños y niñas que habían nacido en los tres años pasados; agujerábanselas con un punzón de hueso y después se las ensalmaban con plumas de papagayo, con las muy blandas que parecen algodón, que se llama *tlachcaiotl*, y con un poco de *ocotzotl*, y cuando esto se hacía los padres y madres de los muchachos y muchachas buscaban padrinos y madrinas, que ellos en su lengua llaman tíos y tías, *tetla*, *teaui*, para que los tuviesen cuando agujeraban las orejas; y ofrecían entonces harina de una semilla que llaman *chian*, y a los padrinos y madrinas dábanle al hombre una manta leonada o bermeja, y a la madrina daban su huipil.[24]

[24] Sahagún, *Historia general…*, p. 154.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

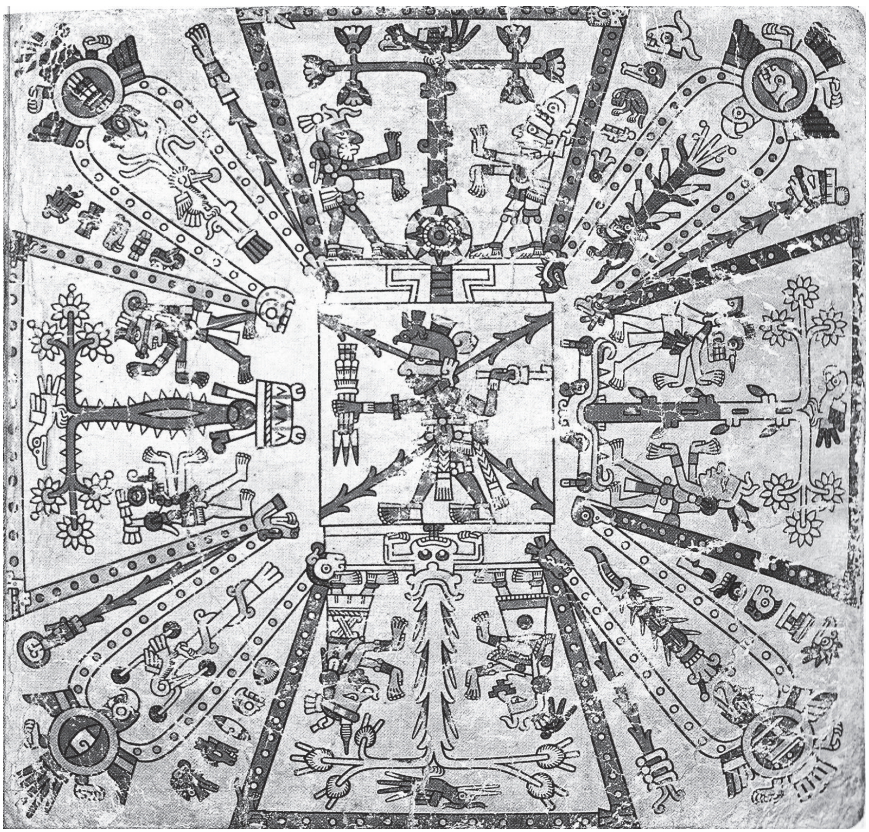


Figura 3.11. Ojo derecho, mano derecha. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 1

En este contexto, el lóbulo de la oreja representaba el pecho de la víctima en las inmolaciones de hombres. El punzón de hueso que penetraba en la carne tierna recordaba inconfundiblemente el cuchillo del sacrificio.

Luego, en medio de gran algarabía, los padrinos presentaban a sus "ahijados" al fuego. Después de un banquete, llevaban a los niños al templo y en seguida se hacía un baile: "luego comenzaban un areito, y bailando traían a cuestas sus ahijados y ahijadas, y dábanlos a beber del *pulcre* que llevaban con unas tacitas pequeñitas, y por esto llamaban a esta fiesta la borrachera de los niños y niñas; duraba este baile hasta la tarde".[25] La ebriedad sagrada, relacionada en el mundo indígena con

[25] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

la fecundidad, la gestación y los fenómenos lunares, consagra aquí un "bautismo", un nacimiento simbólico del pequeño a la vida social.

En la fiesta Tozoztontli (la punzadura de los pequeños o pequeña punzadura), los niños pagaban de nuevo la deuda de sangre: "a medio mes, se sacrificaban todos los muchachos de doce años para abajo, hasta los niños de teta, punzándose las orejas, las lenguas, las pantorrillas, y este sacrificarse era prepararse para la fiesta venidera, donde se hacía una general purificación de las madres".[26]

En la fiesta siguiente, Huey Tozoztli (gran punzadura o punzadura de los grandes), a la vez que se purificaba a las mujeres recién paridas se procedía a un rito que fray Diego Durán llamó "circuncisión" y que consistía en sacar sangre del prepucio y de una oreja del bebé si era niño, y sólo de la oreja si era niña:

> En este día se hacía circuncisión, parécelo por lo que diré, y era que, llegando al gran templo de Huitzilopochtli, allí tomaban al niño, por pequeñito que fuese, y ofrecíanlo al sacerdote, y el sacerdote tomaba el niño y con una navaja de piedra que la mesma madre traía le sacrificaba la oreja y la puntica del capullito de su miembrecito, dándole así en la oreja como en el lugar indicado una muy delicadita cuchillada, que apenas salía sangre, o se parecía, y a las mujeres sola la oreja.[27]

Aunque el informante de Durán no se atreve a mencionarlo, es probable que se sacrificaran delicadamente las partes íntimas de la niña como se hacía con el prepucio del niño.

Cabe recordar que para el pensamiento náhuatl como para otras culturas el prepucio constituye el elemento femenino del miembro viril y que el clítoris, por su carácter eréctil, representa una parte masculina del órgano sexual femenino. Al sacrificar los entes fisiológicos "opuestos" a su sexo en su órgano sexual, los infantes se confirmaban respectivamente como hombres y mujeres. En ese momento, el sacerdote disponía la navaja con las gotas de sangre sacrificial delante de Huitzilopochtli y le atribuía un nombre al niño o a la niña a petición de la madre.

[26] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 247.
[27] *Idem.*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los "tipos" de sangre

Además del valor general de la sangre vertida, una tipología simbólica definía atributos hemáticos determinantes en contextos rituales.

La sangre masculina: fuego

Alimento de los dioses y líquido fecundo en términos generales, la sangre tiene "valencias" simbólicas específicas según provenga de hombres, niños, mujeres o animales.

La sangre del hombre adulto, el *tlapalihui* (el rojo), "el que tiene la sangre roja", tiene un carácter ígneo[28] solar vinculado a la luz, el calor y la fertilidad masculina. Los punzones de hueso o maguey ensangrentados que se clavaban en la bola de zacate después del autosacrificio hacían una penetración con carácter fálico en el ente femenino que constituye la bola de hierba seca (asimilada a la tierra). La sangre en la punta del punzón, extraída del cuerpo autosacrificado, tenía un valor espermático de fecundación.

La sangre femenina: agua y tierra

La sangre femenina tenía dos aspectos simbólicos esenciales. Por un lado, como la sangre de los hombres, estaba vinculada al corazón y tenía un carácter vital, alimenticio y de fertilidad. Por el otro, la sangre menstrual se asociaba a la infertilidad y la muerte.

La sangre fecunda de la mujer se diferenciaba de la del hombre por su carácter ácueo. Como ser selénico, lunar, lo femenino se relacionaba con la luna y el agua, pero también con la tierra-madre. Los sacrificios de mujeres se asociaban por lo general al agua y la tierra. En la fiesta de Ochpaniztli, por ejemplo, la decapitación de la representante de la diosa Toci, la tierra, sobre la espalda de un sacerdote o de otra mujer encorvada que fungía como piedra de sacrificio,

[28] Relativo al fuego.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

buscaba propiciar la fertilidad potencial de la tierra antes de su fecundación ritual por los huastecos.[29]

Por otra parte, derramar sangre femenina fuera de los contextos rituales al parecer representaba un acto sacrílego, aun para los enemigos, y generaba cataclismos, en particular sequías.

La sangre de los niños

Los niños, cualquiera que fuera su sexo, estaban en un proceso de formación fisiológica y anímica. Los componentes de su ser se estaban desarrollando y dependían todavía de la madre-tierra, como plantitas que eran. Su sangre se consideraba ligera, ácuea. Era la ofrenda predilecta de las divinidades del agua. En el mes Atlcahualo se derramaba sangre infantil en aras de la lluvia:

> Para esta fiesta buscaban muchos niños de teta, comprándolos a sus madres; escogían aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza y que hubiesen nacido en buen signo: decían que éstos eran más agradable sacrificio a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo.
>
> A estos niños llevaban a matar a los montes altos, donde ellos tenían hecho voto de ofrecer; a unos de ellos sacaban los corazones en aquellos montes, y a otros en ciertos lugares de la laguna de México.[30]

La sangre de los niños se vertía también en los ríos y los canales para propiciar la abundancia de agua. Cuando estrenaron solemnemente el canal que llevaba agua de Acuecuexco a Tenochtitlan (figura 3.12), los mexicas sacrificaron cuatro niños:

> En llegando que llegó a la alcantarilla principal —que estaba en un lugar que llamaban Acachinanco— tenían junto a ellas cuatro niños de a seis años, todos embijados de negro y la frente azul, con sus apretadores de papel en las cabezas, con sus estrellas en las frentes, a la manera que los sacerdotes dijimos, desnudos en cueros, con sus bragueros de papel, con muchas sartas de piedras azules a los cuellos.

[29] Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 169-188.

[30] Sahagún, *Historia general*…, p. 98.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 3.12. Sacrificios para el agua proveniente de Acuecuexco.
Códice Durán, v. II, lám. 34

Al primero de los cuales, luego como llegó el agua, encima del mismo caño le tendieron y abriéndole por el pecho y sacándole el corazón, se lo ofrecieron al agua, escurriendo la sangre dentro del caño. Luego adelante sacrificaron otro en el lugar que ahora es San Antonio (Abad), a la punta de un gran canal que allí pusieron, de la cual caía el agua en la acequia, de la cual cogían agua todos los de aquel barrio de San Antonio y San Pablo, en sus canoas.

El agua pasó adelante con la misma solemnidad y mucha más, porque de la ciudad habían salido al recibimiento gran número de gente, con muchos géneros de danzas, bailes y cantos; con diferentes vestidos y personajes. Y esta agua fue a caer en otro repartimiento y alcantarilla a un lugar que ellos llaman Huitzilan, de la cual agua se aprovechaba otro principal barrio. Donde sacrificaron a otro niño.

De allí fue el agua a otra alcantarilla que llaman Pahuacan, donde sacrificaron al cuarto niño.[31]

La sangre de los animales

Como lo hemos señalado, la sangre animal servía para revitalizar el mundo vegetal. Las aves atravesadas por las flechas, las presas cazadas cuya sangre alimentaba al zacate y los sacrificios solemnes de toda suerte de animales determinaban el renacimiento de la Naturaleza.

[31] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 377.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 3.13. Sacrificio de animales.
Códice Nuttall, lám. 44

La tipología simbólica de la sangre dependía del animal. La codorniz, vinculada al mundo de la muerte, se sacrificaba en aras del sol naciente. El perro se inmolaba para que ayudara a su amo a atravesar el Chicnauhapan (el agua del noveno nivel del inframundo). El venado, animal solar (figura 3.13), se ofrecía en sacrificio al astro del día y al dios de la muerte Mictlantecuhtli. La sangre del colibrí que goteaba sobre la tumba de un guerrero retroalimentaba su ser difunto,[32] etcétera.

En cuanto a la diferencia simbólica específica que pudo existir entre la sangre humana y la sangre animal, es importante recordar que una parte constitutiva del ser humano, el nahual, era por lo general un animal, su "otro yo".

[32] Sahagún, *Historia general*…, p. 140.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Las muertes sin sangre

El ser humano nace envuelto en sangre. Su sangre retroalimenta la vida y por lo tanto su muerte óptima debe ser sangrienta. Sin embargo, muchos sacrificios no implicaban el vertimiento de sangre sin dejar de ser plenamente ofertorios.

La muerte natural

La muerte natural, causada por la degradación fisiológica del envejecimiento, conllevaba una pérdida de energía que debía ser redimida de alguna manera. Como soles ponientes, el anciano y la anciana morían después de un trecho existencial más o menos largo, que se asemejaba al curso del astro rey. Al morir, penetraban en el espacio-tiempo de la muerte, vientre materno en el que terminaban de morir[33] y en el que se regeneraban de alguna manera.

La travesía del Mictlan constituía, sin embargo, un largo camino con múltiples obstáculos que los difuntos debían librar antes de llegar a su destino escatológico.

Cuando el difunto era un rey o un noble, se producía sangre al inmolar esclavos cuyo sacrificio reforzaba el *tonalli*, el principio anímico del occiso. Los corazones sangrientos se echaban sobre la pira en la que ardía el cuerpo. Si bien la gente común moría sin que se vertiera sangre, para los nobles, una buena muerte no podía prescindir de ella.

La muerte en el agua

Los que morían ahogados, de hidropesía, fulminados por un rayo o de ciertas enfermedades de la piel iban al Tlalocan, morada de los dioses de la lluvia, de las aguas y de la tierra, espacio culturalmente percibido por los indígenas como intrauterino, en el que se gestaba el nuevo ser.

[33] El proceso involutivo de la muerte termina cuando los huesos están totalmente despojados de carne y tendones.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 3.14. Muerte sacrificial en el agua. *Códice Borgia,* lám. 70

Ignoramos si había derramamiento de sangre sacrificial en el contexto de una muerte en el agua o relacionada con ella (figura 3.14). En la fiesta que conmemoraba a los que habían fallecido de esta manera, la cual se integraba a la fiesta de los montes (Tepeihuitl), se sacrificaban mujeres a dichos montes, pero probablemente también a los pequeños montes de bledos que representaban a los difuntos. La sangre sacrificial de cuatro mujeres y un hombre propiciaba la abundancia de agua y además ayudaba a los difuntos concernidos en su trance dentro de la muerte.

La muerte por estrangulación

La muerte por estrangulación autoinfligida como suicidio (figura 3.15) o impuesta como ejecución era una muerte violenta sin sangre. Ejecutada con una cuerda, símbolo de penitencia y de castigo, la estrangulación privaba a la víctima de aire, elemento vital en términos fisiológicos y anímicos. Ehécatl, el viento o el aire, era también *ihiyotl* (el aliento, el espíritu).

Al parecer, la muerte por estrangulación se relacionaba con el maíz, si consideramos que la jaula de los condenados a ser estrangulados estaba próxima al granero. Sin embargo, se acompañaba de una ofrenda de sangre. El niño sacrificado por Huémac, corresponde a una ofrenda de sangre que acompañó su suicidio, cuando se colgó en la cueva de Cincalco.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 3.15. El suicidio. *Códice Laud*, lám. 19

La sangre y los elementos

Como ocurrió en el mundo occidental, la cultura náhuatl prehispánica identificó cuatro elementos que definían nexos de sentido en el sistema simbólico. La tierra, el aire, el agua y el fuego eran objetos de un culto particular, a la vez que se integraban en sutiles combinaciones con valor mitológico. La tierra y el aire determinaban el espacio-tiempo en el que vivían los seres; la tierra y el agua representaban el vientre materno; el agua, el aire y el fuego habían gestado el Sur.

La integración del agua y el fuego, en un antagonismo vital, constituía un motor del universo. La naturaleza necesita los rayos del sol y la lluvia, el cuerpo requiere calor y agua, el movimiento del mundo era determinado por el sol y la lluvia, lo masculino y lo femenino, la existencia y la muerte. Para los antiguos nahuas, la sangre humana estaba hecha de agua y fuego en proporciones distintas según el sexo y la edad de las personas. La sangre se vinculaba con cada una.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La sangre y el agua

El hecho de verter sangre en el agua aumentaba su vitalidad. El agua en la que los sacerdotes mexicas lavaban sus sienes sagradas, *ezapan* (lugar del agua con sangre), tenía virtudes mágico-religiosas. Cuando la víctima que encarnaría a un dios y sería sacrificada se entristecía, se le daba el agua con la que lavaban los cuchillos de sacrificio para fortalecerla y dirimir su tristeza. Otras veces mezclaban esta agua con cacao, equivalente simbólico de la sangre:

> Luego iban y tomaban las navajas de sacrificar y lavábanles aquella sangre humana que estaba en ella pegada de los sacrificios pasados, y con aquellas navajas hacíanle una jícara de cacao y dábansela a beber. La cual bebida dicen que hacía tal operación en él que quedaba sin ninguna memoria de lo que había dicho y casi insensible, y que luego volvía al ordinario contento y baile, olvidado del apercibimiento que le habían hecho. Y es opinión que él mismo con mucha alegría y contento se ofrecía a la muerte hechizado con aquel brebaje, al cual brebaje llamaban *itzpacalatl*, que quiere decir "lavazas de cuchillo".[34]

Se añadía cacao a las lavazas de cuchillos para dar sabor al brebaje y para reforzar simbólicamente la mezcla de agua y sangre. El cacao (*cacahuatl*), referido metafóricamente como *eztli*, *yollotl* (sangre, corazón), estaba estrechamente vinculado al líquido hemático.

La sangre y la tierra

Como lo mencionamos, la sangre sacrificial se vertía sobre la tierra para fecundarla. A su vez, la tierra producía en sus entrañas un mineral que los antiguos nahuas asimilaban simbólicamente a la sangre: el jade (*chalchihuitl*). En contextos mortuorios, se colocaba una pieza de jade en la boca del difunto, que representaba el corazón mineral del occiso y facilitaba su regeneración. En este mismo contexto, unas cuentas de jade se mezclaban con la osamenta en tumbas votivas en las que se recordaba la creación del hombre en el Mictlan, cuando Quetzalcóatl

[34] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 63.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

había vertido la sangre sacrificial de su pene sobre los huesos molidos por la diosa-madre Quilaztli. Las cuentas de jade simbolizaban las fecundas gotas de sangre vertidas por el dios.

Es preciso señalar que la diosa Coatlicue y el dios del inframundo Mictlantecuhtli, ambos asociados a la tierra, se nutrían de sangre.

La sangre y el aire

El aire o el viento (*ehecatl*) estaba directamente vinculado al movimiento. Recordemos que el soplo de Quetzalcóatl dio el primer impulso al sol y a la luna para que iniciara el movimiento vital. En la dimensión interior del ser, *ehecatl* se volvía *ihiyotl* (el aliento, el espíritu), el dinamismo del saber humano.

El mono (*ozomatli*), el animal inteligente asociado al aire y el viento, tomaba a veces el lugar de Quetzalcóatl en la iconografía indígena. Lo vemos en una lámina del *Códice Laud* con el cuchillo de sacrificio en la mano (figura 3.16). Recordemos que Quetzalcóatl-Ehécatl, el dios del viento, fue el primer sacrificador, el que dio muerte a los dioses para que anduviera el mundo.

La sangre y el fuego

El fuego era uno de los componentes simbólicos de la sangre en la cultura náhuatl prehispánica. La sangre, a su vez, alimenta ritualmente al fuego si consideramos las "libaciones" y los sacrificios que le estaban dedicados. De regreso de una cacería, por ejemplo, los cazadores vertían unas gotas de la sangre de la presa en el fuego del templo y luego en el de su propio hogar. En cuanto a los sacrificios humanos, los que se practicaban en la fiesta Xocotl Huetzi buscaban mantener la vitalidad del fuego mediante una ofrenda de sangre:

> Venida, pues, la mañana, vestían todos los que habían de sacrificar del traje y hábito de cuantos dioses principales tenían y, por sus antigüedades, poníanlos en ringlera junto a la lumbre grande. En estando allí, luego salía uno que tenía por nombre "luchador" y, uno a uno, les iba atando

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

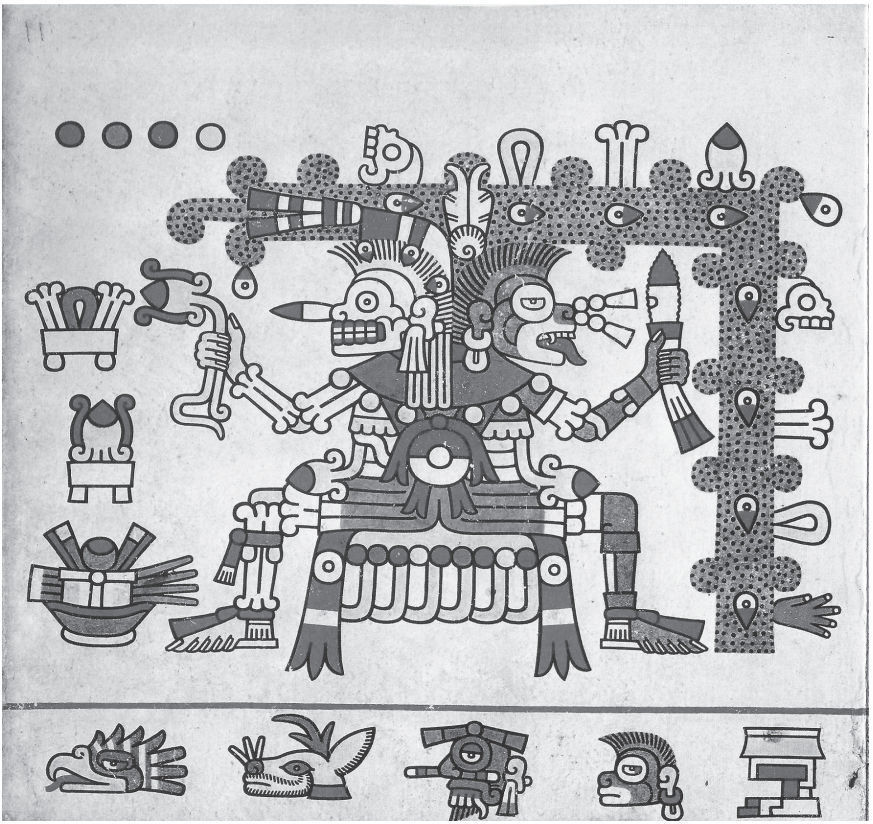


Figura 3.16. El mono como sacrificador.
Códice Laud, lám. 71

> las manos. Luego salían otros cinco ministros, y el uno de ellos, que se llamaba *tlehua*, barría alrededor de la lumbre muy bien. Acabado de barrer, tomaban a los dioses, uno a uno, así vivos, y echábanlos en el fuego, y, a medio asar, antes que muriesen, los sacaban y los sacrificaban cortándoles el pecho.[35]

La sangre también se tostaba en rituales, en ciertos contextos festivos, como el que recordaba el nacimiento de Huitzilopochtli:

[35] *Ibidem*, v. I, p. 120.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Acabado el sacrificio, sacaron del lugar donde estaba Huitzilopochtli una como serpiente, hecha de papel, revuelta en un palo, todo de plumas —que hoy en día la he visto sacar en algunos bailes de México y de junto a México— y sacada aquella culebra, retuerta en aquel palo, traíala un sacerdote, encendíala y rodeaba la piedra a la redonda, incensándola con aquel humo, e incensándola subíase encima la piedra y, así ardiendo, la echaba sobre toda aquella sangre con que la piedra estaba bañada. Y traían luego una gran manga hecha toda de papel, y echábanla allí encima y ardía juntamente, hasta que se acababa y consumía y tostaba aquella sangre que allí estaba.[36]

La sangre consumida por el fuego era *teoatl*, *tlachinolli* (agua divina, quemada): la guerra.

Conclusión

Entre los nahuas, la sangre era el líquido vital por excelencia: *nemoani* (lo que da la existencia) o *ipal nemoani* (gracias a qué se existe).[37] Era considerada, por analogía, como una savia hemática que corría en el cuerpo, y viceversa, la savia era la sangre de la planta. El término náhuatl que designa la savia, *choquilo*, es la forma pasiva del verbo *choca* (llorar), lo que confiere un tenor lacrimal a la savia que sale del tallo cortado y por ende a la sangre sacrificialmente vertida.

El color, la textura, el olor y el sabor de la sangre se asociaban a la vitalidad del mundo. Su derrame sacrificial permitía a las colectividades nahuas participar simbólicamente de la preservación del movimiento universal.

[36] *Ibidem*, v. II, p. 193.

[37] De *nemoa*, forma impersonal del verbo nemi (existir), más el sufijo nominativo *–ni*. Es probable que esta locución designara también el corazón (yollotl), razón por la cual los frailes la utilizaron para referirse al dios cristiano.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

4
YOLLOTL, EL CORAZÓN

El órgano que regula la circulación de la sangre en el cuerpo es el corazón. Este hecho era conocido por los antiguos nahuas, quienes hicieron de él la máxima ofrenda sacrificial. Cuando el don de la sangre implicaba la inmolación del ser humano, cualesquiera que fueran las modalidades rituales, la ceremonia culminaba siempre con la extracción del corazón (figura 4.1) y su ofrenda al ente divino festejado.

Órgano central del individuo, en el mundo náhuatl el corazón determinó tanto el funcionamiento biológico como la organización intelectual de la vida. Como la sangre, el corazón era el *ipal nemoani* (gracias a lo que —no a quien— se existe), locución que encontramos en numerosos textos en náhuatl y español. Fue traducida como "dador de la vida" por Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla y atribuída hipotéticamente a un dios indígena no identificado con certeza (¿Tezcatlipoca o Quetzalcóatl?).

Los frailes la retomaron para aplicarla al Dios cristiano, por lo que es difícil que haya sido una deidad prehispánica genuina por el sincretismo abusivo que denunciaron los franciscanos.[1] Es más probable que el *ipal nemoani* (gracias a lo que se existe) haya sido, en términos más propiamente "bio-lógicos", la sangre (*eztli*) y el corazón (*yollotl*) que el cristianismo podía trasladar homológicamente, o mejor dicho "hemológicamente", hacia la sangre y el corazón de Jesús.

Lo biológico y lo cultural

Como la etimología de la palabra náhuatl lo indica, el corazón (*yollotl*) confiere la vida (*yoliztli*). Sus latidos regulaban no sólo la vida del

[1] Lo que hicieron con el apelativo *tonantzin* (nuestra madrecita), fustigando a los que llamaban a la madre de Cristo con un término propio de la diosa Cihuacóatl, que llegó a designar, sincréticamente, a la virgen de Guadalupe.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

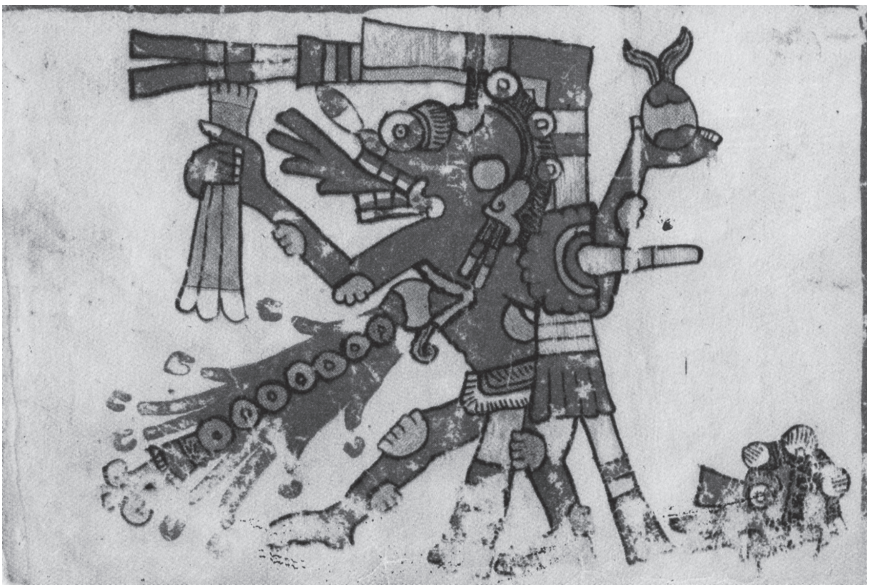


Figura 4.1. *Yollotl,* el corazón. *Códice Borgia,* lám. 22

individuo, sino también, en términos simbólicos, del universo: en el centro de la pirámide se encontraba el corazón de un adversario sacrificado para que el templo no fuera sólo un montón de piedras, sino un generador de vida. El corazón de Chichilcuáhuitl, capitán de Colhuacan, fue la ofrenda que animó (*yollotia*) el templo de los mexicas en Tizapan.[2]

La mitología mexica puso en el corazón del hijo de la luna, Cópil, el principio mismo de la fase sedentaria de su existencia:

> Y le matamos y sacamos el corazón, y puestos en el lugar que él nos mandó, lo arrojé yo entre las espadañas, el cual fue a caer encima de una peña, y, según la revelación que esta noche me mostró, dice que de este corazón ha nacido un tunal, encima de esta piedra, tan lindo y coposo, que encima de él hace su morada una hermosa águila.[3]

[2] *Códice Aubin (Ms. 85, Ms. 40)*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Geschichte der Azteken*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981, p. 18 (f. 25r).

[3] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 47.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

A partir del corazón de Cópil se gestaría en la piedra, el fango o el agua, según las variantes, el *tenochtli*, el tunal en torno al cual se erigiría Tenochtitlan. De hecho, en algunas representaciones del tunal, las piedras que remiten a la silaba *te(tl)* del vocablo náhuatl *te-nochtli* tienen forma de corazones (figura 4.2). Asimismo, la iconografía establece una relación simbológicamente vital del corazón con el sexo masculino. La imagen de la aparición del tunal en el *Códice Azcatitlán* indica, curiosamente, que la planta brotó del miembro viril de Cópil (figura 4.3). Si no se trata de un descuido del *tlahcuilo*, la "erección" del tunal hierofánico estaría vinculada al sacrificio del pene, lo que establecería una correspondencia simbólica entre el corazón y el sexo además de relacionar la fundación de México-Tenochtitlan con aspectos eróticos.

Como ya lo expresamos, el corazón era considerado el *nemoani*, literalmente "lo que permite existir",[4] y esto se extendía simbólicamente a otros entes culturales, como en el caso de la sangre. El corazón de los seres humanos era objeto de veneración y se veía asimilado al fuego, al concepto de "centro" y al sol en distintos contextos rituales. Frente a esta realidad cultural tan arraigada, los españoles no pudieron más que intentar una transculturación y desviaron paulatinamente la sacralidad del corazón indígena hacia el corazón de Jesucristo, y luego más en general hacia Dios, mediante la expresión *Ipalnemoani* (él, gracias a quien se existe).

No se sabe con certeza si esta transculturación y transfuncionalización del valor sacro del corazón indígena en divinidad cristiana fue eficaz, en términos de evangelización. Los manuscritos *Cantares mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España* están plagados de referencias al *Ipalnemoani*, en el contexto del dios cristiano, pero es probable que remitieran al corazón en la versión original, antes de una interpolación.

Es comprensible que las fuentes indígenas que evocaban el corazón humano como ente sagrado hayan sido censuradas o expurgadas de sus alusiones consideradas "paganas". Sin embargo, la omnipresencia del corazón en la iconografía náhuatl muestra que el *Ipalnemoani* (él, gracias a quien se existe) era el corazón de los seres.

[4] Como mencionamos, conviene diferenciar *yoliztli* (la vida), que incluye la muerte, de *nemiliztli* (la existencia), que se refiere al "andar" existencial.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

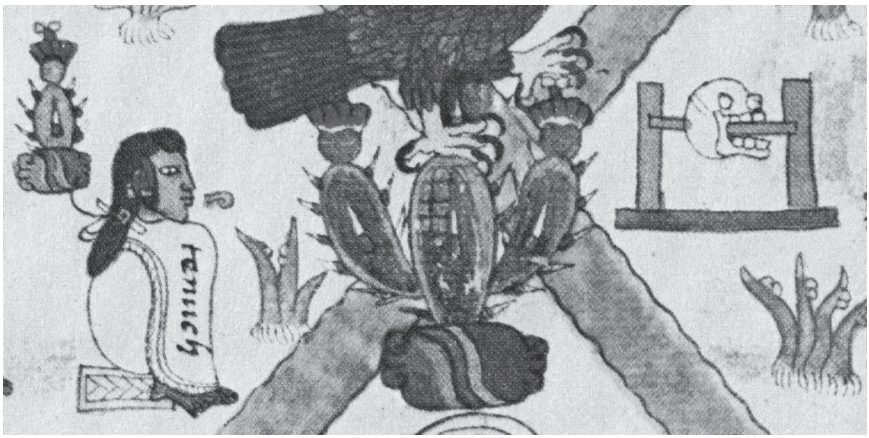


Figura 4.2. Las piedras del tunal en forma de corazones.
Códice mendocino, lám. I (detalle)



Figura 4.3. El tunal brota del sexo de Cópil.
Códice Azcatitlan, lám. 12

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Lo intelectual y lo sensible

El saber indígena prehispánico era un saber sensible. Un indígena consideraba que sabía cuando sentía, cuando comulgaba de manera afectiva con lo que buscaba conocer. El corazón era el sitio de la inteligencia emocional, es decir, de la inteligencia, sin otro epíteto.

Los términos que aluden a pensar y saber en el mundo náhuatl prehispánico establecen lo anterior. Frases como *noyollo quimati* (mi corazón lo siente) para referir la "creencia"; *ayamo cahci noyollo* (todavía no alcanza mi corazón), para "todavía no lo entiendo"; *ome yolloa* (se parte en dos mi corazón), para expresar la duda, etcétera, muestran la implicación cultural de este órgano en los procesos cognitivos.

Iconografía del corazón

La imagen del corazón en el discurso pictórico indígena varía ligeramente según el documento o el apoyo material. En los códices se representa por lo general con una forma anatómica y dos colores: rojo y amarillo. En el *Códice Borgia* (lámina 5), por ejemplo, la punta del corazón está siempre pintada de rojo y la salida de las arterias y venas se esquematiza con uno o varios microconductos truncados y dos espirales pequeñas. En el mismo códice se observa con frecuencia el ideograma del *chalchihuitl* (jade) en la punta del corazón (figura 4.4). El ideograma del jade expresa aquí lo precioso de la sangre vertida sobre el tabaco (*picietl*). En ciertos contextos iconográficos, el corazón se ve provisto de ojos, boca y dientes.

Amarillo y rojo: una sintaxis ígnea de colores

Fuera de algunos contextos específicos en los que el corazón ostenta varios colores, la sintaxis cromática amarillo/rojo parece imperar en sus representaciones iconográficas. Estos colores podrían remitir a la realidad: la hemoglobina roja y el plasma amarillo una vez decantado,[5]

[5] Comunicación personal con el doctor Alejandro Juárez, cardiólogo.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

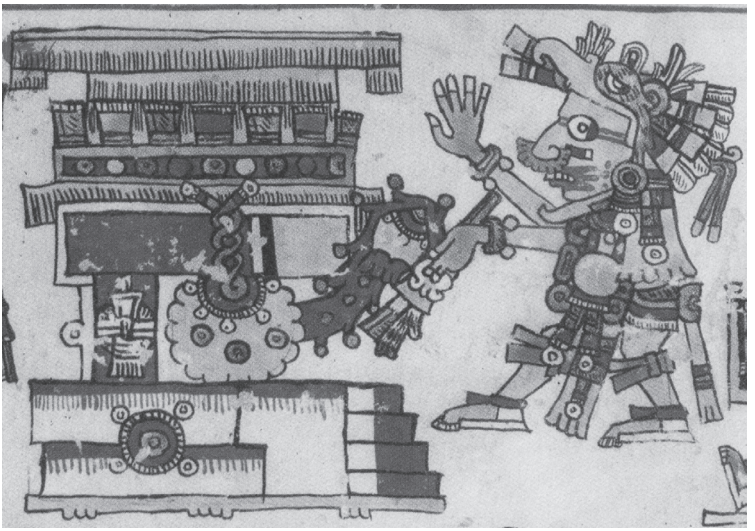


Figura 4.4. *Chalchiuhyollotl,* el corazón de jade. *Códice Borgia,* lám. 51

pero también podrían constituir elementos simbólicos. El rojo y el amarillo son los colores que componen la imagen del sol en la iconografía y los colores de la sangre y la carne humana en los códices. La relación cromática que se observa entre las representaciones pictóricas del corazón y el sol revela un vínculo simbólico entre ambos entes, así como entre la sangre y el fuego en el pensamiento indígena. Esta relación parece establecer que el corazón fungía como un verdadero sol que ardía dentro de cada individuo y se ofrecía en sacrificio. Era lo sagrado (*teoyo*) que cada uno tenía por dentro como sinécdoque de su ser, el equivalente orgánico del *tonalli*, sol que brillaba anímicamente en el cielo (*ilhuicatl*) que representaba la cabeza.[6]

El amarillo y el rojo salen con frecuencia de los límites formales que constituyen la representación tradicional de un corazón para cobrar un cierto proteismo (lámina 6). En la imagen del *tzompantli* aquí referida, el amarillo y el rojo están pintados de manera concéntrica sobre la parte trasera de los cráneos, como si figuraran una trepanación. Sin embargo, más que una trepanación, es probable que su posición represente la

[6] En el libro X del *Códice florentino*, en el capítulo dedicado a las partes del cuerpo, se señala que la cabeza era también referida como *ilhuicatl* (el cielo). *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

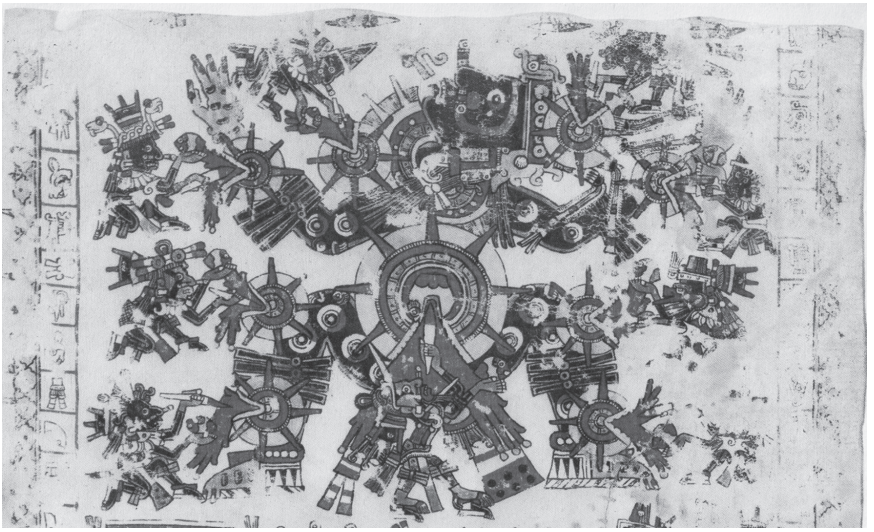


Figura 4.5. Sacrificio de Yohualtecuhtli. *Códice Borgia,* lám. 40

unión simbólica de la sangre y el hueso, del corazón y la cabeza, en un acto cosmogónico, como se puede apreciar de manera más explícita en otras representaciones (lámina 7). La posición de los corazones y los elementos óseos, el hueso y la calavera, en las esquinas de la cancha de juego de pelota, muestra la función cosmogónica del juego en este contexto ritual. Aun en ausencia del contorno que delinea, en esta imagen en la que predomina la muerte, el amarillo y el rojo sugieren la omnipresencia del corazón.

La estrecha relación entre el corazón humano y el astro rey se pone de manifiesto en la iconografía indígena. Aduciremos como último ejemplo el sacrificio de los soles que se ubican en distintas partes del cuerpo del dios de la noche, Yohualtecuhtli, y la extracción de cada uno (figura 4.5). El corazón es el sol que brilla en lo más profundo de los seres indígenas en tiempos anteriores a la conquista, es el *nemoani* que permite la existencia.

La extracción sacrificial del corazón

Si, en términos generales, el corazón representaba para los nahuas el *nemoani* (el o lo que permite existir), en un contexto sacrificial se le llamaba

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cuauhnochtli tlazotli[7] (la preciosa tuna del águila), por su forma y color rojo, pero también por razones más entrañablemente mitológicas. La planta que produce la tuna roja, el tunal (*tenochtli*), brotó en medio de la laguna del corazón de Cópil que había caído sobre una piedra,[8] y sobre esta planta se posó el águila solar.

El gesto ritual

El ápice ceremonial de los sacrificios humanos, cualquiera que fuera su naturaleza ritual, era la extracción solemne del corazón de la víctima por el sacrificador principal. En la fiesta Tlacaxipehualiztli, los sacrificadores echaban a la víctima de espaldas sobre la piedra de sacrificios (*techcatl*): "tomábanlos dos por los pies y otros dos por las manos, y otro por la cabeza, y otro con un navajón de pedernal con un golpe se lo sumía por los pechos, y por aquella abertura metía la mano y le arrancaba el corazón, el cual le ofrecía al sol y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo".[9]

Se ha hablado mucho de la técnica empleada por los sacrificadores para sacar el corazón de la caja torácica. Según los cardiólogos,[10] resulta difícil, por no decir imposible, romperla y extraer el corazón por la abertura entre las costillas, en el tiempo corto que requiere la solemnidad del acto. La iconografía indígena del sacrificio humano (lámina 1) puede hacer pensar que así se hacía, pero no debemos olvidar que la imagen tiene un carácter simbólico que no siempre considera aspectos reales si estos no se integran a la producción del sentido deseado.

Lo más probable es que el sacrificador hundiera el cuchillo de pedernal debajo de las costillas flotantes de la víctima, arqueada sobre una piedra de sacrificios relativamente estrecha, metiera la mano y arrancara el corazón fuera del cuerpo, como señala Sahagún. Según algunos médicos cirujanos, es prácticamente imposible sacar el corazón

[7] *Ibid.*, lib. II, cap. 21.

[8] Es interesante observar que cuando el semen de Quetzalcóatl cayó sobre una piedra nació *tzinacatl* (el murciélago). *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, lám. 61v.

[9] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 100.

[10] Comunicación personal con el doctor Alejandro Juárez, cardiólogo.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de la cavidad torácica sin haber cortado antes las arterias y venas que lo sujetan. Por lo tanto, es posible que el sacrificador metiera el cuchillo de pedernal dentro de la abertura para cortar las arterias y las venas y sacar el corazón intacto.

El sacerdote alzaba el corazón con solemnidad para que lo viera la comunidad reunida y lo apreciara el ente divino concernido. La aprehensión del corazón extraído mediante la mirada permitía su interiorización profunda y un "consumo visual" equivalente a la ingestión. Por lo general, la extracción del corazón precedía a otros actos rituales, como el degollamiento y el desollamiento. Sin embargo, cuando el esquema mitológico lo requería, se extraía el corazón después de la decapitación:

> Subía el principal sacrificador con su cuchillo en la mano y degollábalo, mandándole fuese con su mensaje al verdadero sol a la otra vida, y escurríanle la sangre en aquella pileta, la cual por aquella canal que tenía, se derramaba delante de la cámara del sol y el sol que estaba pintado en la piedra se henchía de aquella sangre. Acabada de salir toda la sangre, luego le abrían por el pecho y le sacaban el corazón.[11]

Las últimas contracciones de este órgano hacían que el cuerpo decapitado "eyaculara" la sangre por el cuello y la derramara sobre la imagen del sol.

El destino final del corazón

El corazón extraído del pecho de una víctima a veces era "arrojado al ídolo", pero era más frecuente que se depositara en una jícara llamada *cuauhxicalli* (la jícara del águila). El águila era un rapaz relacionado con el sol, lo que justificaba el nombre de la jícara.[12]

En contextos rituales de regeneración de la naturaleza se echaban los corazones sobre el zacate, es decir, la hierba muerta. También se enterraban en lugares que se buscaba regenerar o se arrojaban al agua,

[11] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 107.

[12] Existe, sin embargo, la posibilidad de que el radical *cuauh-* haya remitido a la madera (*cuahuitl*) y no al águila (*cuauhtli*), porque el cambio morfofonémico borra los matices semánticos en composición.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 4.6. Se consumen los corazones. *Códice Borgia,* lám. 23

en especial en el remolino de Pantitlan. En los sacrificios de acompañamiento en las exequias de los señores, el corazón de los esclavos inmolados era arrojado sobre el fuego en el que ardía el cadáver.

En ciertos contextos rituales, como veremos adelante, los corazones eran comidos por la divinidad (figura 4.6) y luego por los sacerdotes. En términos generales, después del sacrificio los corazones se utilizaban con fines de generación o regeneración.

Los accesorios del sacrificio

Como parte del aparato ritual que envolvía el sacrificio figuraban los objetos e instrumentos con los que se daba muerte a la víctima y en los que se conservaban los corazones después del sacrificio. Lo pragmático se conjugaba con lo mítico-religioso porque los objetos se veían dotados de un simbolismo particular.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Techcatl, *la piedra de sacrificio*

El altar en el que se procedía al acto sacrificial era una piedra situada delante del adoratorio del dios (figura 4.7). Torquemada la describe así:

> Había una piedra en lo alto del templo, sentada sobre el plan y suelo que hacía la placeta donde estaban las capillas y altares de los ídolos, en frente de la dicha capilla y muy cerca de las gradas del altar, y era de más de una braza en largo y media vara de ancho y de grueso una tercia.
>
> Esta piedra, dicen algunos que era a manera de pirámide más puntiaguda que llana, para mejor atesar los hombres para el acto y buena expedición del sacrificio; y me parece llevar mucha razón, por lo que después veremos. En esta piedra se hacían los sacrificios de hombres muy de ordinario y no servía para otro ninguno de animal o ave que fuese sacrificado.[13]

La forma cónica o piramidal de la piedra se prestaba perfectamente a los determinismos prácticos de su utilización. Es probable, sin embargo, que su diseño haya reproducido por analogía los montes y las pirámides sobre las cuales se inmolaba a los hombres. Sahagún recuerda el origen mítico de la piedra en Tula:

> También otro embuste que fue de los dichos toltecas, lo cual hizo el dicho nigromántico, que llovió sobre ellos piedras y después de pasado esto cayóles del cielo una piedra grande que se llamaba *techcatl*, y desde entonces andaba una vieja india en un lugar que se llama Chapultépec Cuitlapilco, o por otro nombre Huetzinco, vendiendo unas banderillas de papel diciendo: ¡A las banderas!
>
> Quien se determinaba a morir luego decía: compradme una banderilla, y siéndole mercada la banderilla luego se iba a donde estaba la dicha piedra *techcatl*, y allí le mataban.[14]

Las biznagas y el mezquite sobre los cuales los aztecas sacrificaron a los *mimixcoas* en una etapa de su peregrinación son un antecedente mítico de la piedra del sacrificio (*vid. supra*, figura 1.3, p. 31).

[13] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, v. II, p. 177.

[14] *Códice florentino*, lib. III, cap. 10.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

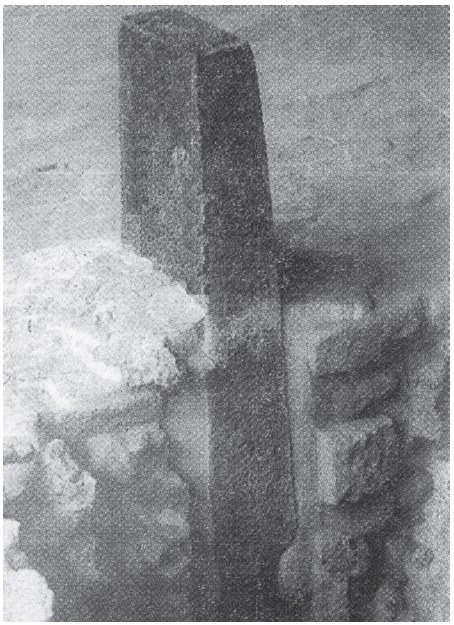


Figura 4.7. La piedra de los sacrificios.
Museo del Templo Mayor

Otros objetos podían fungir como piedra de sacrificio, por ejemplo, el *teponaztli*, tambor a dos tonos de suma importancia en los rituales precolombinos. Una representación en piedra del *teponaztli* podía servir de *techcatl*. Cuando se trataba del instrumento mismo, la víctima era sacrificada junto a él: "y, poniendo junto a las cenizas un *teponaztli* que es el instrumento con que ellos tañen cuando bailan, echábanlos junto a aquel *teponaztli* de espaldas y cortábanles el pecho y sacándoles a todos el corazón y la sangre".[15]

La espalda de un sacerdote podía también servir de *techcatl* por razones mítico-religiosas de teatralidad ritual:

> Habiéndose recogido toda la gente en el templo bien de madrugada, 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

[15] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 300.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> echaba la mano de los cabellos y degollábala, de suerte que el que la tenía se bañaba todo en sangre.[16]

La figura antropomorfa en piedra conocida como Chac Mo'ol (figura 4.8), "garra roja" en maya, y cuyo nombre en náhuatl es desconocido, fungía también como piedra sacrificial. La locución remite al jaguar maya, pero se origina en la cultura tolteca. Lo que caracteriza esta piedra es que personifica algo o representa a alguien. La postura debe haber sido significativa, así como la orientación de la mirada. En el Templo Mayor (etapa II), el *techcatl* mencionado (figura 4.7) estaba situado frente al oratorio de Huitzilopochtli, mientras que el Chac Mo'ol estaba frente al oratorio de Tláloc. Es probable que en éste se sacrificaran víctimas al dios de la lluvia.

Tecpatl, *el cuchillo sacrificial*

Un cuchillo de pedernal era el instrumento que utilizaban los sacrificadores para abrir el pecho de la víctima (figura 4.9). Motolinía lo describe al evocar la fiesta de Panquetzaliztli:

> Una piedra de pedernal con que sacaban lumbre, de esta piedra hecho un navajón como hierro de lanza, no mucho agudo, porque como es piedra muy recia y salta, no se puede hacer muy aguda; esto digo porque muchos piensan que eran de aquellas navajas de piedra negra, que en esta tierra las hay, y sácanlas con el filo tan delgado como de una navaja.[17]

Motolinía distingue el pedernal (*tecpatl*) de la obsidiana (*itztli*), que servía por lo general para sangrar distintas partes del cuerpo en los autosacrificios y se utilizaba a veces para abrir el pecho de las víctimas.

Durán señala que el cuchillo utilizado por el sacerdote *yohualahuan totec* en el sacrificio correspondiente a la fiesta Tlacaxipehualiztli, llamado *ixcuaual*, era "ancho, de navaja negra".[18] La palabra náhuatl *itzmiquiztli*,

[16] *Ibid.*, v. I, p. 146.

[17] Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Colección de documentos para la historia de México*, México, Porrúa, 1980, p. 40.

[18] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 173.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 4.8. Chac mo'ol mexica. Museo del Templo Mayor

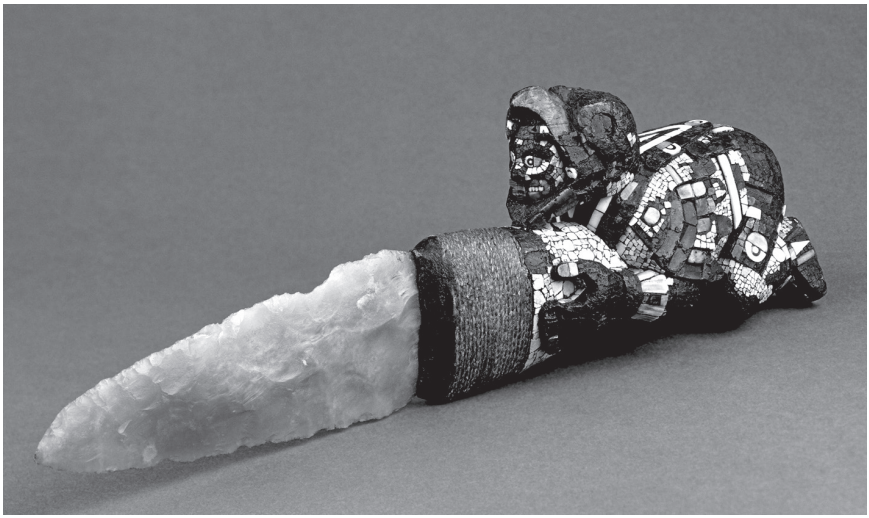


Figura 4.9. Cuchillo de sacrificio. Museo Británico de Londres

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

literalmente "muerte de obsidiana", que se refiere al sacrificio humano, tiende a confirmar que tanto el sílex (*tecpatl*) como la obsidiana (*itztli*) abrían ritualmente el pecho de las víctimas.

Además de su poder de penetración, el cuchillo tenía virtudes mágicas como ya vimos. Cuando una víctima se entristecía antes de ser inmolada, lo que era considerado de mal agüero, le daban una jícara de cacao mezclado con el agua con la cual habían lavado los cuchillos de sacrificio cubiertos de sangre.

> La cual bebida dicen que hacía tal operación en él que quedaba sin ninguna memoria de lo que le habían dicho y casi insensible, y que luego volvía al ordinario contento y baile, olvidado del apercibimiento que le habían hecho. Y es opinión que él mismo con mucha alegría y contento se ofrecía a la muerte enhechizado con aquel brebaje, al cual brebaje llamaban *itzpacalatl*, que quiere decir "lavazas del cuchillo". La causa porque le daban este brebaje era porque el entristecerse este indio de tal apercibimiento que le hacían teníanlo por muy mal agüero y pronóstico de algún mal futuro.[19]

El simbolismo fálico del cuchillo de sacrificio es indudable, por lo que la penetración en el pecho de una víctima tenía un valor de fecundación con carácter sexual. Una prueba de esto es el mito náhuatl de creación en el que, al penetrar un pedernal proveniente del cielo en la cueva matricial Chicomóztoc, salieron mil seiscientos dioses y diosas.[20] La unión hierogámica pedernal/cueva anticipa la relación fecunda cuchillo/pecho humano de la que sale la "tuna del águila" (*cuauhnochtli*), es decir, el corazón. Sahagún describió el cuchillo de sacrificio de la siguiente manera: "y cortaban los pechos con unos pedernales hechos a manera de hierros de lanzón, muy agudos ingeridos en unos astiles cortos".[21]

Cuauhxicalli, *la jícara del águila*

Una vez sacrificada la víctima y ungidos de sangre los rostros de los ídolos, los corazones se echaban en grandes vasijas labradas (figura 4.10).

[19] *Ibid.*, v. I, p. 63-64.
[20] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. III, p. 120-121.
[21] *Códice florentino*, lib. IX, cap. 14; Sahagún, *Historia general…*, p. 514.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 4.10. *Cuauhxicalli*. Museo Nacional de Antropología

Algunas eran monumentales, como la del Templo Mayor de México-Tenochtitlan, otras servían para llevar los corazones al lugar de la ofrenda. En la fiesta Etzalcualiztli "también llevaban los corazones de todos los que habían muerto, metidos en una olla pintada de azul y teñida con *ulli* en cuatro partes; también los papeles iban todos manchados de *ulli*".[22]

La jícara que recibía el corazón de la semejanza de la diosa de la sal Huixtocíhuatl tenía por nombre *chalchiuhxicalli* (la jícara de jade). A veces el pecho mismo de la víctima servía de jícara. En la fiesta Tlacaxipehualiztli, después de extraer el corazón, "otro sacerdote tomaba un cañuto de caña hueca, y metíalo en el agujero por donde le habían sacado el corazón, y tiñéndola en la sangre, tornábala a sacar ofrecía aquella sangre al sol".[23]

El sol bebía así directamente del pecho abierto del ser inmolado. A veces las jícaras recibían la sangre, mas no los corazones de los sacrificados: "luego venía el dueño del cautivo y recibía la sangre del cautivo en una jícara bordada de plumas toda la orilla; en la misma jícara iba un cañuto también aforrado con plumas".[24]

[22] *Códice florentino,* lib. II, cap. 25; Sahagún, *Historia general…*, p. 118.
[23] *Códice florentino,* lib. II, cap. 21; Sahagún, *Historia general…*, p. 102.
[24] *Códice florentino*, lib. II, cap. 21.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 4.11. La collera. *Códice Durán,* t. I, lám. 7

La collera

Entre los instrumentos utilizados por los sacrificadores para llevar a cabo su cometido, figura lo que Durán llama una "collera": una especie de cinta o cuerda que se colocaba en el cuello de la víctima y que un sacerdote jalaba hacia abajo para hacer sobresalir el pecho (figura 4.11). En la fiesta Tecuilhuitontli, una collera muy particular impedía que la víctima gritara:

> Poníanla sobre la garganta un palo rollizo al cual tenían dos apretándole, para que no pudiese dar voces al tiempo que la abriesen los pechos. Otros dicen que era un hocico de espadarte, que es un pez marino que tiene un arma como espada en el hocico, que tiene colmillos de ambas partes; con éste la apretaban la garganta.[25]

[25] *Ibid*., lib. II, cap. 26; Sahagún, *Historia general…,* p. 121.

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Conclusión

En relación directa con la sangre, el corazón era para los mexicas el órgano vital por excelencia y el centro de la cognición sensible. Era el *nemoani* (lo que hace existir) o *ipal nemoani* (gracias a qué se existe). Fue el eslabón conceptual que los frailes utilizaron para emprender una asimilación sincrética con el corazón de Jesucristo y la imagen dorada del Santísimo, recuperando asimismo su carácter sacro prehispánico para facilitar la evangelización. En su nuevo contexto religioso, el corazón se personificó como una divinidad: Cristo o Dios padre con el apelativo usurpado de *Ipalnemoani*, cuya traducción fue entonces "gracias a quien se existe".

El corazón indígena (*yollotl*) concentraba la energía física y anímica del ser, por lo que su extracción y subsecuente ofrenda al sol y a otros númenes constituyó el mayor sacrificio posible en aras de la vida. Recordemos que la fundación de México-Tenochtitlan se hizo sobre el corazón de Cópil, el hijo de la luna, que creció como tunal (*tenochtli*), y se convirtió en el eje religioso de la urbe mexica.

En términos metafóricos y en un contexto sacrificial, el corazón era el fruto que se corta del árbol o de la planta que lo carga, antes de que se desprenda y caiga por el peso de su madurez, de su vejez. Era, como veremos más adelante, "la tuna del águila" (*cuauhnochtli*).

2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

5
IN TETEOH, DIVINIDADES ACREEDORAS DE LA DEUDA DE SANGRE

Si consideramos el esplendor monumental de los templos, pirámides y palacios, la forma preñante de las esculturas en piedra volcánica o arenisca, la cerámica, los objetos labrados en oro y plata, o tallados en piedras preciosas; si apreciamos la colorida devoción que emana de las imágenes en los libros pictográficos, así como las gemas literarias que llegaron hasta nosotros, podemos afirmar que la civilización azteca fue profunda y estéticamente religiosa.

La religión, en sus variantes mágicas o dogmáticas, en sus aspectos mitológicos o rituales, fue probablemente el primer vínculo cognitivo de índole simbólica entre el hombre y el mundo. La etimología del término latín *religio* recuerda este hecho. Es probable que en protolatín haya significado "cosas reunidas". La relación del hombre con el mundo mediante la función simbólica, incluyendo las actividades adaptativas más pragmáticas, fue esencialmente religiosa.

En la cultura náhuatl prehispánica la religión tenía un carácter "umbilical", un umbilicalismo que vinculaba al ser indígena con lo que consideraba esencial en la vida: la madre-tierra y la muerte. Como ya lo sugerimos, el mexica era un ser para la muerte, en el sentido que el filósofo alemán Martin Heidegger dio a esta expresión. En el texto que narra las apariciones de la virgen de Guadalupe, el *Nican mopohua*, Juan Diego recuerda esta convicción indígena:

Ca nel ye inic otitlacatque, in tic-chiaco in tomiquiztequiuh.[1]	En verdad para esto nacimos, vinimos a esperar nuestro tributo de muerte.

[1] Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 130.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La asunción casi orgánica de los trágicos determinismos de la existencia en la tierra (*tlalticpac*) contribuyó a definir las múltiples modalidades de "la muerte florida" (*xochimiquiztli*): el sacrificio humano.

La noción indígena de "religión"

No había un término preciso equivalente a "religión" en lengua náhuatl antes de la conquista. Cada impulso religioso tenía un nombre específico que lo designaba sin que se pudiera abstraer la multiplicidad de estas manifestaciones en un concepto partitivo que las contuviera todas.

La relación cognitiva de inmanencia del indígena nahua con el mundo hacía que no se alejara de una situación concreta para conceptualizarla en términos distantes y taxonómicos. Podríamos decir que el símbolo era "la medida de todas las cosas", parafraseando a Protágoras. Esta efervescencia simbólica, conceptualmente inaprehensible, era "sentida" en los términos que definimos en el primer capítulo de este libro.

La palabra náhuatl *teotl*, en singular *teotl* o en plural *teteoh*, no corresponde del todo a la noción occidental de "dios". Los españoles utilizaron sin miramientos el término derivado *teoyotl* (lo divino) en las doctrinas porque los frailes se dieron cuenta de que la palabra no correspondía a la idea cristiana de "religión". Una prueba de esto es que forjaron la palabra *tlateotoquiliztli*, literalmente "el seguimiento (*toquiliztli*) de *teo*", que llegó a designar la "idolatría", y el otro neologismo *tlaneltoquiliztli*, que puede traducirse como "el seguimiento verdadero (*nelli*)",[2] que remitió a la fe. En la iconografía de los códices, la noción *teotl* está sistemáticamente expresada con la imagen del sol. El *teotl* por excelencia era el sol.

Teotihuacan es el lugar donde se hicieron divinos (*moteotiah*) Nanahuatzin y Tecuhciztécatl, pero también en el que "murieron" en el fuego de la hoguera y "se hicieron soles". Como veremos más adelante, después del autosacrificio de estos dos protagonistas, los demás dioses también se autosacrificaron. Dijeron *ma timiquican* (muramos),[3] y crearon asimismo el espacio-tiempo sagrado de la muerte y la religión.

[2] El verbo náhuatl (*tla*)*toca* significa "seguir". Es probable que el verbo *neltoca*, literalmente "seguir la verdad", que hoy significa "creer", haya sido forjado por los frailes.

[3] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. VII, cap. 2.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En el contexto cultural náhuatl prehispánico, el que moría se volvía *teotl.* Recordemos lo que los ancianos (*huehuetque*) decían, según un informante de Sahagún, en este contexto religioso:

In aquin omic oteut, quitoaia: ca oteut, quihtoznequi ca omic […] mochintin moteotocaque in iquac micque.[4]	Todo aquel que murió se volvió dios, decían: "se volvió dios, quiere decir murió […] todos eran considerados como dioses cuando morían".

Por el solo hecho de morir, el indígena se volvía *teotl* (divino). Muerte y religión estaban conceptualmente vinculados y las palabras respectivas que las designan eran prácticamente sinónimas.

En este contexto eidético,[5] las manifestaciones geofísicas, minerales, vegetales o animales del mundo, así como ciertos objetos, se percibían como sagrados. Con base en lo natural, figuras zoomorfas, fitomorfas o antropomorfas, cada vez más nítidamente esbozadas, llegaron a constituir personajes o "dioses". Ahora bien, cualquiera que sea el radical léxico de la palabra (*zoo–*, *fito–* o *antropo–*), el sufijo *morfo*[6] cobra un valor esencial en lo que concierne a la cultura náhuatl. Esto se aprecia en la relación paronímica[7] en náhuatl entre *tlacati* (nacer) y *tlacatia* (tomar una forma). La forma confiere la existencia a algo antes informalmente esencial. En este contexto, el sacrificio humano consistirá en darle una forma a la muerte para permitir su aprehensión religiosa, pero también cognitiva.

Con el sacrificio humano y su formalización ritual, en los términos pulsionales que definimos en el segundo capítulo, el indígena, más que conocer la muerte, "co-nacía" a la muerte, la asumía no sólo culturalmente sino psico-somáticamente. La expresión náhuatl *totequiuh in miquiztli* (nuestro tributo es la muerte), que la Virgen de Guadalupe retomó en su diálogo con Juan Diego,[8] es una prueba de ello.

[4] *Ibid.*, lib. X, cap. 29.

[5] Relativo a las ideas.

[6] "Forma", en griego antiguo.

[7] Los parónimos son palabras fonéticamente cercanas. Como reiteramos en este libro, en la cultura náhuatl prehispánica, una relación paronímica establecía con frecuencia lazos conceptuales.

[8] León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, p. 130. El primero en ser "redimido" de este principio tanatológico vital indígena, profundamente arraigado en su cultura, será Juan Bernardino, antes de que la doctrina cristiana introduzca el concepto de "pecado" como origen de la muerte.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

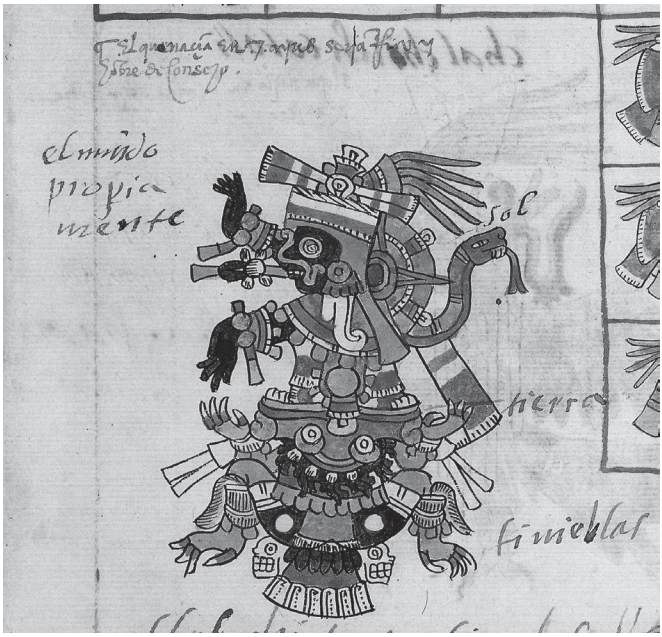


Figura 5.1. *Códice telleriano-remensis*, f. 20r.

Aun cuando el perfil, la función y lo que representa un ente divino parecen claramente delineados en el contexto cultural mexica, los elementos que configuran su imagen manifiestan una polisíntesis, al igual que los gramemas de la lengua náhuatl, que funde sus unidades constitutivas en el crisol de una palabra. Los elementos visuales que configuran deidades como Tláloc, el dios de la lluvia, y Xólotl, el nahual de Quetzalcóatl (figuras 5.1; figura 7.7, *infra*, p. 214; figura 7.3, *infra*, p. 205), por ejemplo, se conjugan polisintéticamente en una sintaxis que trasciende la identidad de ambos númenes. En última instancia, establecen lazos simbólicos estrechos entre ellos.

Los dioses

En esta perspectiva, consideraremos de manera breve algunas de las deidades más importantes del panteón náhuatl, que exigían el don de sangre y corazones.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Quetzalcóatl

Como numen mesoamericano muy antiguo, el perfil religioso de Quetzalcóatl evolucionó y proliferó en el curso de la historia. La locución con carácter onomástico que lo designa, "serpiente quetzal" o "serpiente emplumada", simbolizaba las nupcias entre la tierra y el cielo. Como tal, fue una encarnación de la agricultura. La coa (*huictli*) que tiene en la mano en la lámina 56 del *Códice Borgia* (figura 5.2) muestra que seguía teniendo esta función en el periodo Posclásico.

Como Quetzalcóatl-Ehécatl, el viento polinizador del maíz y propulsor del sol y la luna en una etapa mitológica de la creación del mundo, su imagen de dios esencialmente agricultor se deslizó de lo temporal estacional al tiempo como duración vital, a la existencia frente a la muerte y a la civilización frente a la naturaleza.

Numen esencialmente solar, Quetzalcóatl se subdividía en Ehécatl (el viento o el aire), una advocación diurna-diestra-progresiva, y Xólotl, nocturna-siniestra-regresiva, esencialmente telúrica. Xólotl era el nahual de Ehécatl y como tal fundamentaba la partición ontológica del ser existente: humano/ente natural.[9] En el mismo contexto y por extensión, Xólotl como perro guiaba a los difuntos en los páramos infraterrenales del Mictlan.

En la capital tolteca, Tula, Quetzalcóatl se "humanizó" y adquirió una dimensión mítico-histórica como el dios-rey, o máximo sacerdote, que se enfrentó a la divinidad nocturna Tezcatlipoca y tuvo que huir hacia Tlillan Tlapallan.

Quetzalcóatl era también Tlahuizcalpantecuhtli (señor del alba), Venus, la estrella de la mañana que antecede o, mejor dicho, genera la luz helíaca antes de la aparición del sol. Quetzalcóatl era de hecho el sol-*tlahtoani* tolteca que había envejecido, cuya senilidad se había reflejado en el espejo de Tezcatlipoca y había generado mitológicamente la necesidad de "morir". Su "huida" a Tlillan Tlapallan culminó cuando se prendió fuego y de sus cenizas (*nextli*) se elevó el astro y surgió la luz del amanecer (*tlanextli*). Con su incineración, el sol difunto se transformaba en estrella de la mañana, que a su vez traía al nuevo sol, en una

[9] Este ente natural puede ser un animal, una planta, una nube, etcétera. Manifiesta un arraigo profundo del ser humano en la tierra.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.2. Mictlantecuhtli y Quetzalcóatl-Ehécatl. *Códice Borgia,* lám. 56

compleja ecuación simbólico-religiosa que revela un análisis del texto y las imágenes correspondientes (figura 5.2).[10]

Como vimos, su gemelo Xólotl aparecía después del ocaso, huía y reaparecía al día siguiente como estrella de la mañana. Ambas manifestaciones expresaban la dualidad complementaria, el carácter cíclico del tiempo y la transformación necesaria de todo lo que perdura. Más allá de lo cotidiano, las fechas de su aparición, desaparición y periodos de invisibilidad serían el pretexto de sacrificios humanos propiciatorios.

Quetzalcóatl es el agente masculino en la fecundación de la piedra de la que nació *tzinacatl* (el murciélago), del que nacieron las flores, creador del ser humano, descubridor del maíz y del maguey. Fue un modelo ejemplar de los señores nahuas desde lo mitológico hasta lo

[10] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 269-286.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

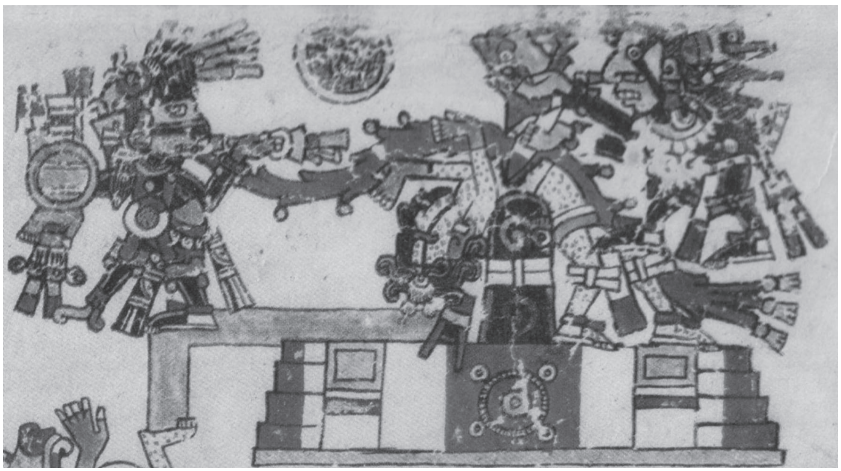


Figura 5.3. Sacrificio de una víctima a Tezcatlipoca. *Códice Borgia,* lám. 42

político. Era el dios de los mercaderes (*pochtecah*) en su advocación de Yacatecuhtli. Fue el sacrificador por excelencia (figura 5.3), el primero, el que inmoló a los dioses *in illo tempore* cuando decidieron morir, cuyo sacrificio creó el espacio-tiempo de la muerte donde iban a morar.[11] Después de una persecución, sacrificó a su gemelo nahual Xólotl en su última transformación: en el estado larvario de *axolotl*.

Yacatecuhtli

Advocación de Quetzalcóatl que reverenciaban los mercaderes (*pochtecah*), Yacatecuhtli (señor guía), era el dios de los caminos y las expediciones mercantiles. Comerciantes-guerreros, los *pochtecah* se habían convertido en una "clase" prominente en el contexto social indígena náhuatl, gracias a las expediciones mercantiles que los enriquecían a ellos y a las naciones de la triple alianza. Ofrecían sacrificios en los *calpultin*, a sus propios dioses y más precisamente a la encarnación "gremial" de una deidad: Yacatecuhtli.

Avatar de Quetzalcóatl y dios tutelar de los mercaderes, Yacatecuhtli tenía su templo en el recinto sagrado. Se hacían sacrificios en su honor

[11] *Ibid.*, p. 17-29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

en la fiesta Panquetzaliztli. En el mes Tititl, el caminante Yacatecuhtli moría en su templo, *yacatecuhtli iteopan*.

Fuera de la urbe, en las etapas de sus expediciones, los *pochtecah* colocaban cerca del fuego, reunidos en un haz, sus bastones de caminantes (hechos de una caña maciza llamada *otlatl*) que personificaban al dios. Derramaban sangre de los lóbulos de las orejas, la lengua o las piernas frente al dios y el templo.[12]

Mictlantecuhtli

Señor del inframundo, Mictlantecuhtli (figura 5.4) fue uno de los dioses más importantes del panteón náhuatl. En su dimensión se gestaba todo cuanto llegaba a la existencia: el hombre, el maíz, las flores, las naciones, etcétera. Si bien Quetzalcóatl-Ehécatl labraba la tierra, él proveía el alimento que brotaba de ella. Representaba la muerte (*miquiztli*) frente a la existencia (*nemiliztli*), encarnada por Quetzalcóatl-Ehécatl, y ambos constituían la vida (*yoliztli*) (figura 5.2).

Se le dedicaban sacrificios humanos con frecuencia, en particular en los meses Miccailhuitontli (pequeña fiesta de difuntos), Huey Miccailhuitl (gran fiesta de difuntos) y Tititl, la fiesta que consagraba el fin del año solar antes de Izcalli. En ciertos contextos rituales, los sacrificadores eran imágenes de Mictlantecuhtli.

Tezcatlipoca

"Espejo que humea", "humo del espejo", o más sencillamente, el espejo mismo hecho de la piedra que los nahuas llamaban *tezcapoctli*. En el contexto cultural tolteca, y luego mexica, Tezcatlipoca era el antagonista de Quetzalcóatl, era la noche, el viento (*yohualli*, *ehecatl*), un ser divino telúrico-nocturno asociado al fuego y a la muerte (figura 5.5).

Por lo general, el encuentro de Tezcatlipoca con Quetzalcóatl ha sido interpretado en una perspectiva histórica; sin embargo, tuvo un papel

[12] Patrick Johansson K., "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta Títitl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 33, 2002, p. 87.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.4. Mictlantecuhtli. El zapotal, Veracruz

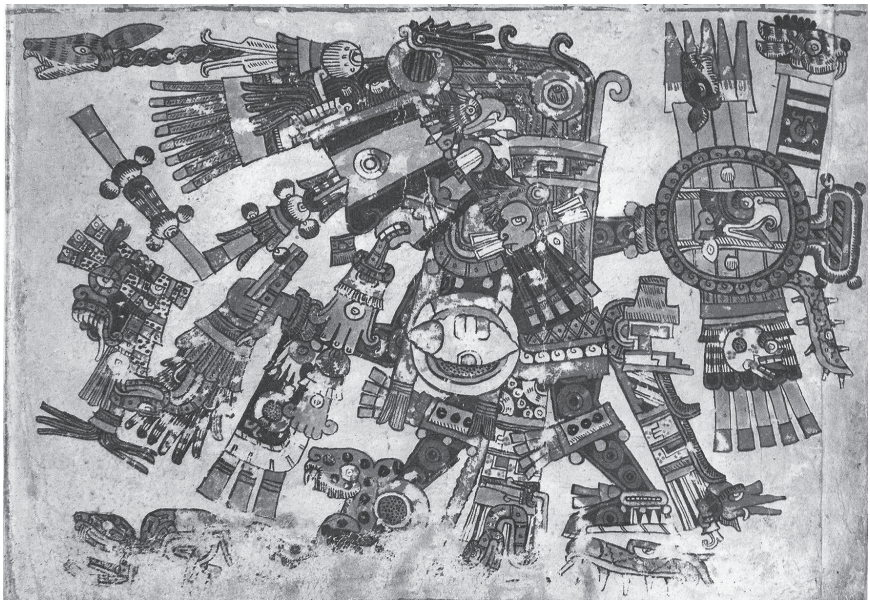


Figura 5.5. Tezcatlipoca. *Códice Borgia*, lám. 17

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

mitológico. Entre sus desempeños, su victoria sobre Quetzalcóatl corresponde a la alternancia existencia/muerte que caracteriza la vida.[13] Compartía con Huitzilopochtli algunos rasgos característicos. Se le ofrendaban víctimas humanas en muchos contextos festivos, pero en particular en la fiesta Tóxcatl.

En el mito de la huida de Quetzalcóatl a Tillan Tlapallan, Tezcatlipoca tiende el espejo en el que se mira el soberano tolteca ya envejecido. Este hecho mitológico se repetiría en la realidad para propiciar la recuperación de un rey enfermo o retrasar el momento de su muerte. Cuando el rey Tezozómoc de Azcapotzalco, enfermo o muy viejo, estaba a punto de fallecer:

> Y viendo los señores sus vasallos y los sacerdotes, pusieron un velo a Tezcatlipuca, ídolo principal o señor de todos los ídolos de la tierra, como entre los gentiles romanos a Júpiter que era señal de gran sentimiento. Y esta ceremonia fue ordenada de Topiltzin, que cuando el rey enfermaba le ponían si era el monarca, a Tezcatlipuca un velo, y no se lo quitaban hasta que moría o sanaba.[14]

Y así estuvo Tezcatlipuca algunos días hasta que Tezozómoc vino a morir.

Ihuimécatl

Ihuimécatl, cuyo nombre significa, a la letra, "cuerda de plumas", era el dios del sacrificio. Recordemos que la pluma (*ihuitl*) era "la sombra de los dioses" (*in teteoh iehecahuil*).[15] En la imagen del *Códice Borgia* que lo representa (figura 5.6), una sintaxis iconográfica relaciona el pedernal que entra, la sangre que sale y la cuerda emblemática del sacrificio. La referencia arquetípica del sacrificio era la presencia de plumas (*ihuitl*) en la cabeza de las víctimas. En términos generales, la cuerda remitía a la penitencia, desde el simple ayuno hasta la oblación humana.

[13] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 57-77.

[14] *Idem*; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 350.

[15] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 206.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.6. Ihuimécatl, el dios del sacrificio humano.
Códice Borgia, lám. 23

En el contexto mitológico de la huida de Quetzalcóatl a Tlillan Tlapallan, Ihuimécatl, acompañado por Toltécatl —uno de los dioses del pulque—, fue a Xonacapacoyan a buscar el alimento y ayudó a fabricar el pulque a partir de los magueyes que Maxtlaton guardaba en el Toltecatépetl. Fue de los que le dieron pulque a Quetzalcóatl, con lo que rompió su ayuno. También fue al Nonoalcatépetl a buscar a Quetzalpétlatl, hermana de Quetzalcóatl, para que se embriagaran, es decir, cometieran el incesto.[16] El canto que eleva Ihuimécatl se relaciona poéticamente con la muerte sacrificial:

Yehuan Quetzalcoatl, am mochalchiuhpapahua, quahuitl yezo, cana tlapa. Ma tic-ya ytzca yehuan. Ma tichocacan.[17]

Él, Quetzalcóatl, ustedes sacerdotes de jade, sangre del árbol, en una parte está quebrado. Miré-moslo. Lloremos.

[16] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 207-209.
[17] *Ibid.*, p. 197.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El árbol quebrado es aquí el ser penetrado por el cuchillo sacrificial del que se derrama la savia hemática. Las miradas y las lágrimas que se vierten complementan el cuadro ritual.

Centzontotochtin, cuatrocientos conejos: divinidades del pulque

Conocidos como *centzontotochtin*, dioses del aguamiel (*neuctli*), ya fermentado como pulque (*octli*), los cuatrocientos conejos eran númenes lunares de la ebriedad sagrada. Algunos eran conocidos por sus nombres propios, como Patécatl, Toltécatl, Papátztac, Tezcatzóncatl, Tepoztécatl, Tomiyauh, y se les sacrificaban cautivos en distintas ocasiones, en particular en la fecha *2*-Tochtli (2-Conejo).

Tláloc

Dios común a toda Mesoamérica, con nombres distintos según las culturas, Tláloc era la personificación divina de las aguas, en específico de la lluvia y los montes. Los inmigrantes aztecas-mexicas lo adoptaron al llegar a la región lacustre en la que se asentaron y lo integraron en el mito fundacional de México-Tenochtitlan. Ocupaba un lugar en lo alto del Templo Mayor, junto al dios tribal mexica Huitzilopochtli.

Se festejaba de manera permanente. Las fiestas Atl Cahualo, Etzalcualiztli y Tepeílhuitl eran las de mayor importancia. Las ofrendas predilectas de Tláloc eran los niños pequeños y las mujeres. La importancia del agua para la vida confirió a este dios su relevancia en el marco de su existencia sedentaria.

Tláloc se desmultiplicaba en divinidades conocidas como *tlaloqueh*, que a su vez eran encarnaciones de los montes.

In tetepeh, los montes

Vinculados a Tláloc, los montes eran divinidades acreedoras de la deuda de sangre. En el mes Tepeílhuitl (fiesta de los montes) se confeccionaban

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

pequeñas figuras de amaranto (*tzoalli*) en honor a los que habían muerto ahogados o fulminados por un rayo, que no eran incinerados. Las figuras eran estructuras de madera en forma de serpiente cubiertas con masa de amaranto. También se hacían pequeñas figuras de montes llamadas *ehecatontin* (niños-viento): "la cabeza de cada monte tenía dos caras: una de persona y otra de culebra".[18] El día de la fiesta sacrificaban cuatro mujeres y un hombre, imágenes de los montes, cuyos nombres eran Tepéxoch, Matlalcueye, Xochtécatl, Mayáhuel, imagen del maguey, y Milnáhuatl, representación (*iixiptla*) de la serpiente.

Quimonteca in techcac. Mec hualmoquetza in tequipaneque, in temictiani niman ie ic quimeltetequi.[19]	Las [lo] extienden sobre la piedra de sacrificio. Luego los oficiantes, los sacrificadores luego les cortan el pecho.

Llevaban luego los cuerpos al *tzompantli*, donde los decapitaban, y ensartaban las cabezas en los palos (*quimonzozo in intzontecon*). Al día siguiente, al amanecer, procedían a despedazarlos en una ceremonia llamada *Texixitinilo* y comían los pedazos.

Mayáhuel

Diosa del maguey y del líquido que se extrae de esta planta antes de fermentar (*neuctli*), Mayáhuel es una diosa lunar (figura 5.7). En la fiesta Tepeílhuitl se sacrificaba una víctima que la personificaba.

Toci, nuestra abuela, alias Tepeyóllotl, el corazón del monte

La diosa Toci, literalmente "nuestra abuela", también llamada Tepeyóllotl, el corazón del monte, era la madre de Cintéotl, la planta del maíz. Era una advocación de la tierra y estaba asociada al jaguar (*ocelotl*). Provocaba temblores. En la fiesta principal del mes Ochpaniztli, su imagen

[18] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 138.

[19] *Códice florentino*, lib. II, cap. 32.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.7. Mayahuel. *Códice Laud*, lám. 16

(*iixiptla*), una mujer "anciana", de unos 45 años según Sahagún, era decapitada y desollada. Las pieles de los desollamientos se reunían y se guardaban en su templo, Tocititlan. Es el templo que Motecuhzoma escogió para su diálogo con Cortés. El *tlahtoani* pensaba que este recinto sagrado y la diosa Toci (patrona del año 1-Ácatl, 1-Caña) podrían incidir favorablemente sobre lo que estaba ocurriendo. Además, sin ser vistos, detrás de los muros del templo, unos sacerdotes (*tlatlacatecolo*) hacían sortilegios (*tlepanquetza*) para hechizar al conquistador.

Ilamatecuhtli

Ilamatecuhtli era una diosa-madre, diosa anciana como su nombre lo indica: "señora vieja". Llevaba una máscara de dos caras, "una atrás y otra delante, las bocas muy grandes y los ojos salidos".[20] En el mes

[20] Sahagún, *Historia general*…, p. 149.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

festivo Tititl sacrificaban su imagen (*iixiptla*), toda vestida de blanco, con unas enaguas que llamaban *citlallin icue* (la falda de estrellas), es decir, la Vía Láctea. En ciertos contextos, aparecía como la diosa Cihuacóatl.

Chalchiuhtlicue

Diosa de las aguas vivas, Chalchiuhtlicue, la falda de jade, era uno de los númenes más importantes del panteón mexica. Tenía poder sobre las aguas del mar y de los ríos. Su fiesta principal tenía lugar durante el mes Etzalcualiztli, también dedicado a los *tlaloqueh*. Se sacrificaban niños y mujeres en su honor, en ríos y lagunas.

Chicomecóatl

Diosa del maíz, Chicomecóatl (7-Serpiente), era esencialmente diosa de las mazorcas. Se celebraba en múltiples ocasiones, pero en específico en las fiestas Huey Tozoztli (gran punzadura) y Ochpaniztli (barrimiento). En ésta, decapitaban a una víctima que encarnaba a la diosa sobre un lecho de mazorcas, le extraían el corazón y después la desollaban.

Huixtocíhuatl

Diosa de la sal y de las aguas saladas, Huixtocíhuatl estaba relacionada con Tláloc. El gremio de los salineros le ofrecía sacrificios en especial en la fiesta Tecuilhuitontli:

> La vigilia de esta fiesta cantaban y danzaban todas las mujeres, viejas y mozas y muchachas; iban asidas de unas cuerdas cortas que llevaban en las manos, la una por el un cabo y la otra por el otro. A estas cuerdas llamaban Xochimécatl; llevaban todas guirnaldas de ajenos de esta tierra, que se llama iztáuhyatl; guiábanlas unos viejos, y regían al canto; en medio de ellas iba la mujer que era la imagen de esta diosa, y que había de morir, aderezada con ricos ornamentos.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> La noche antes de la fiesta velaban las mujeres con la misma que había de morir, y cantaban y danzaban toda la noche; venida la mañana aderezábanse todos los sátrapas y hacían un areito muy solemne; y todos los que estaban presentes al areito tenían en la mano aquellas flores que se llaman *cempoalxochitl*. Así bailando llevaban muchos cautivos al *cu*, de Tláloc, y con ellos a la mujer que había de morir, que era imagen de la diosa Uixtocíhuatl. Allí mataban primero a los cautivos, y después a ella.[21]

Tonátiuh, el sol

Producto del autosacrificio de Nanahuatzin en el fuego, el sol tenía el carácter ígneo de este último. Encarnaba también el movimiento (*ollin*) y el ciclo anual del tiempo (*xihuitl*). Su dimensión propia es el cielo (*ilhuicatl*): nacía en el Este, culminaba en el Sur, moría cada día en el Oeste y se reciclaba cada noche en el vientre materno de la madre tierra, pasando por Mictlampa, el Norte, nivel más profundo del inframundo. El sol era lo divino (*teotl*) por excelencia. Esto se desprende con claridad de muchos contextos expresivos indígenas y en particular de glifos toponímicos y antroponímicos presentes en los códices.

En este contexto, Teotihuacan era el "lugar donde se hace lo divino", antes que nada: el sol. Las representaciones del sol abundan en la iconografía náhuatl prehispánica, en distintos materiales y con una diversidad de aspectos. Era el acreedor principal de las oblaciones humanas. Se nutría sobre todo de corazones de enemigos valientes. Cada 52 años, en la ceremonia conocida como la "Atadura de años" (*xiuhmolpilli*), se sacaba el fuego nuevo sobre el pecho abierto de una víctima, para que siguiera su movimiento (figura 5.8).

Nanahuatzin

El buboso Nanahuatzin era el dios enfermo, humilde, y por lo tanto, estrechamente relacionado con la naturaleza, designado por los dioses para ser el "otro", el segundo, que se encargaría de alumbrar al mundo. De hecho, el segundo se volvió el primero y él se transformó en sol.

[21] *Ibidem*, p. 83.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

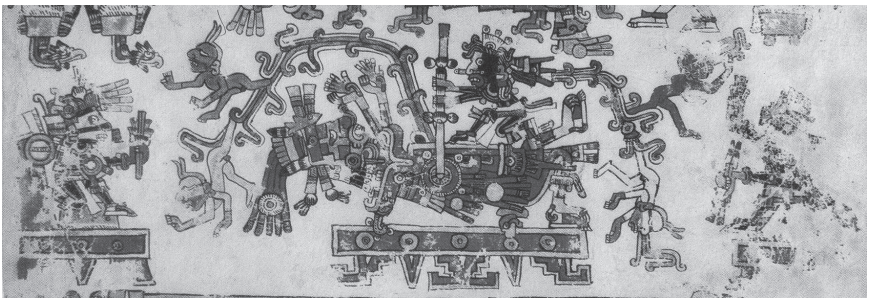


Figura 5.8. Sacrificio en aras del fuego nuevo. *Códice Borgia,* lám. 46

Tecuhciztécatl

Dios "rico" y relacionado con la civilización, Tecuhciztécatl (Teciztécatl) respondió espontáneamente al llamado de los dioses que preguntaron quién se encargaría de alumbrar al mundo. Sin embargo, no se atrevió a echarse a la hoguera sino hasta el cuarto intento, por lo que fue sustituido por Nanahuatzin, el dios "humilde" y enfermo. Se lanzó después de Nanahuatzin, en las cenizas, y se volvió luna. Los sacrificios que consistían en arrojar a la víctima al fuego recordaban esta gesta.

Meztli, la luna

Luz de la noche, la luna, ente gemelar del astro rey, era un sol sacrificado. Este hecho se manifestó en el mito de la creación del sol y de la luna en Teotihuacan[22] y en otros mitos cosmogónicos, entre los que figuran el sacrificio de Coyolxauhqui, decapitada (figura 5.9) por Huitzilopochtli en Coatépec, y la inmolación de Teoxáhual (*vid. supra,* figura 1.3, p. 31) por el sacerdote en el curso de la peregrinación de los aztecas hacia México-Tenochtitlan.

La luna encarnaba también la duración correspondiente a su ciclo: aproximadamente 29 días; 20 días del mes indígena en términos calendáricos. Las fases de la luna, creciente, menguante y luna nueva,[23]

[22] *Códice florentino*, lib. VII, cap. 2.

[23] La luna llena no constituye una fase ni un estado, en un contexto conceptual y religioso náhuatl prehispánico.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.9. Metztli, la luna. Museo Nacional de Antropología

determinaban el ciclo agrícola y gran parte del ritmo existencial de los pueblos nativos. Las tres piedras del *tlecuil* (hogar), llamadas *tenamaztli*, eran asociadas a la luna.

Como su hermano el sol, la luna era acreedora de muchos sacrificios humanos.

Cihuacóatl

La diosa Cihuacóatl (mujer serpiente o serpiente hembra) era la diosa madre de los indígenas por excelencia. Se le representa con su arma ofensiva: el palo para tejer o machete (*tzotzopaztli*) (figura 5.10), que fungía como cuchillo de sacrificio para consagrar las figuras de amaranto en ciertos contextos rituales. Bajo el nombre de Quilaztli, molió los huesos que le llevó Quetzalcóatl, en Tamoanchan, y parió a la humanidad.

Era también la mujer guerrera (*yaocihuatl*), y se le refería de manera general como *tonantzin* (nuestra madrecita). Aparecía de noche, vestida de blanco, lamentaba la muerte de sus hijos aullando. A veces, en el mercado (*tianquiztli*), dejaba un pedernal en una cuna. Los que se

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.10. Cihuacóatl. *Códice magliabechiano*, lám. 45

asomaban veían el cuchillo de pedernal, lo cual significaba que Cihuacóatl pedía sangre sacrificial.

La Cihuacóatl representaba la tierra-madre fecundada por el agua del cielo, *quiahuitl*, o la sangre sacrificial, *eztli*, también llamada *teoatl* o *xochiatl*, es decir "líquido divino" o "líquido florido". Era la deidad principal de los xochimilcas y tenía un adoratorio en el cerro de Tepeyácac, hoy Tepeyac. Estaba estrechamente vinculada a los dioses de la muerte y las *cihuapipiltin*, "mujeres muertas en un primer parto". El segundo en el mando político mexica, el *cihuacoatl*, representaba a Cihuacóatl con todos los atributos selénicos propios de la diosa.

Coatlicue

Madre del sol Huitzilopochtli, dios tutelar de los mexicas, Coatlicue (la [que tiene] falda de serpientes) (figura 5.11) era una advocación específicamente mexica, como Cihuacóatl y Quilaztli para los toltecas. Era la tierra-madre ofidia que daba la vida. Se identificaba con el cerro Coatépec, que a su vez fue el cuerpo principal del Templo

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.11. Coatlicue. Museo Nacional de Antropología

Mayor de México-Tenochtitlan, donde estuvieron después Huitzilopochtli y Tláloc. Los coatecas del *calpulli* de Coatlan la tenían como diosa tutelar:

Itech tlacuauhtlamati yn innetemachil; yn itech mocuauhyotia, yn incuauhyo Yn itech motzatzilia.[24]	Ponían su confianza en ella, su esperanza; de ella dependían, era su fuerza. A ella dirigían sus plegarias [gritos].

Chantico

En la fecha 1-Xóchitl (1-Flor) del calendario de los días-destinos (*tonalpohualli*) sacrificaban esclavos al signo calendárico y a Quaxólotl Chantico, la diosa del fuego doméstico, en el templo Tetlanman.

[24] *Códice florentino*, lib. II, cap. 22.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.12. Huehuetéotl, dios del fuego. Cerro de las mesas, Veracruz

Xiuhtecuhtli

Xiuhtecuhtli, también llamado Huehuetéotl (el dios viejo), era el dios del fuego (figura 5.12). Era el señor del año y del fuego sagrado de los templos, de los *calpultin* y los hogares, que se retroalimentaba cada año y cada cuatro años, y se renovaba cada 52 años. La cremación de los seres y las cosas les permitía pasar de un estado a otro. Unido al agua, simbolizaba la vida. Sus fiestas principales eran Xócotl Huetzi, mes durante el cual se arrojaban víctimas al fuego, e Izcalli. Cada cuatro años se le hacía una fiesta solemne a su advocación Ixcozauhqui.

Xipe Tótec

Xipe Tótec (nuestro señor el desollado) (figura 5.13), era el dios de la vegetación y la renovación de la naturaleza. Por lo general se representa

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

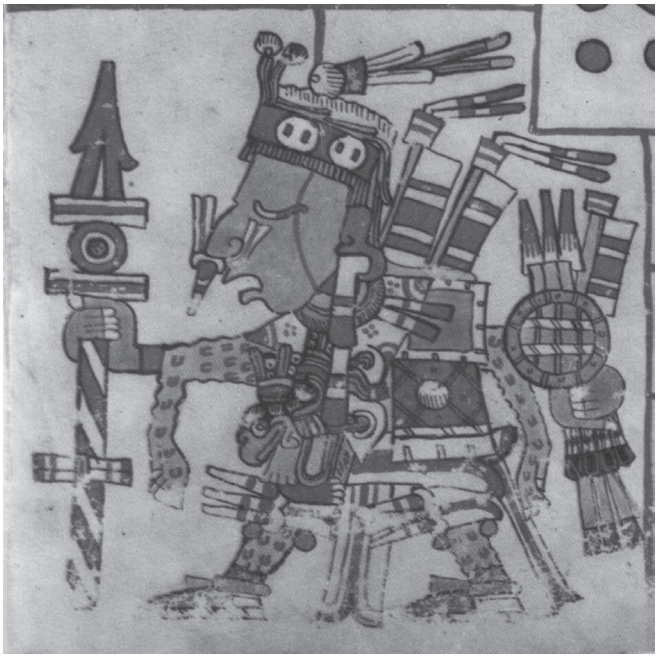


Figura 5.13. Xipe Tótec. *Códice Borgia,* lám. 25

vestido con la piel de una víctima desollada. Los sacrificios humanos que se le dedicaban implicaban el desollamiento de la víctima, cuya piel era usada por sacerdotes y luego por distintas personas que iban de casa en casa pidiendo "limosnas". Se festejaba especialmente en el mes Tlacaxipehualiztli.

Mixcóatl

Padre de Quetzalcóatl, según algunas fuentes, Mixcóatl (serpiente de nubes), era el dios de la cacería. Bajo el nombre de Camaxtle, fue el numen tutelar de los tlaxcaltecas. Era una encarnación de la flecha. Se sacrificaba su imagen humana y una mujer en la fiesta de Quecholli, después de la primera cacería.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.14. Huitzilopochtli. *Códice borbónico*, lám. 34

Tlazoltéotl

Diosa de la sexualidad y las inmundicias, la diosa madre Tlazoltéotl, se encargaba del "reciclaje" ecológico de todo cuanto había existido y muerto. Ella comía lo viejo y lo sucio, y daba a luz lo nuevo, en específico a Cintéotl (el maíz). En su advocación Toci (nuestra abuela), era patrona de los temazcales y las mujeres embarazadas.

Huitzilopochtli

Dios tutelar de los mexicas y numen de la guerra (figura 5.14), su nombre significa literalmente "espina/izquierda" (*huitzil/opochtli*). Remite al colibrí (*huitzitzilin*), y a lo zurdo, sin que se sepa a ciencia cierta cuál era la relación entre la espina o el colibrí, y la izquierda.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Era también una encarnación del sol. Fue llevado a cuestas por cuatro teóforos aztecas durante su emigración, antes de nacer en Coatépec. Condujo a los mexicas hasta el lago en el que surgió un tunal, donde se posó el águila y se elevó después el Templo Mayor de México-Tenochtitlan.

En el contexto iconográfico de la peregrinación, en el *Códice Boturini*, tres mimixcoas, Xiúhnel, Mímich y su hermana mayor Teoxahuallli, fueron sacrificados sobre biznagas (*teocomitl*) y un mezquite (*mizquitl*), lo que consagró su nacimiento (*vid. infra*, figura 8.9, p. 255).

Ocupaba con Tláloc lo alto del Templo Mayor. La estatua que lo representaba en su oratorio tenía por nombre *ilhuicatl xoxouhqui* (cielo azul). Tenía una advocación en el dios Paynal, el corredor, al que se le sacrificaban víctimas en la fiesta de Panquetzaliztli. Como sol y numen de la guerra, Huitzilopochtli fue acreedor permanente de la deuda de sangre, pero su fiesta por excelencia era la de *Nahui ollin* (cuatro movimiento).

Coyolxauhqui

Hermana de Huitzilopochtli, Coyolxauhqui (la del afeite de cascabeles) era la luna, hija de Coatlicue, la tierra. Huitzilopochtli la decapitó en sacrificio y colocó su cabeza cercenada en una orilla del monte Coatépetl, la luna. Su cuerpo fue arrojado desde lo alto del templo y se hizo pedazos (figura 5.15). Es probable que el cuerpo de Coyolxauhqui, "la hermana mayor" (*ihueltiuh*), haya simbolizado la placenta, es decir, la madre dentro de la madre.[25]

Tlahuizcalpantecuhtli

"Señor de la casa de la luz", Tlahuizcalpantecuhtli (figura 5.16) era la manifestación divina del alba. Era Venus en su advocación matutina y estaba relacionado con el sol naciente.

[25] Patrick Johansson K., "Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépetl. Consideraciones mítico-obstétricas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 8-53.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.15. Coyolxauhqui. Museo del Templo Mayor

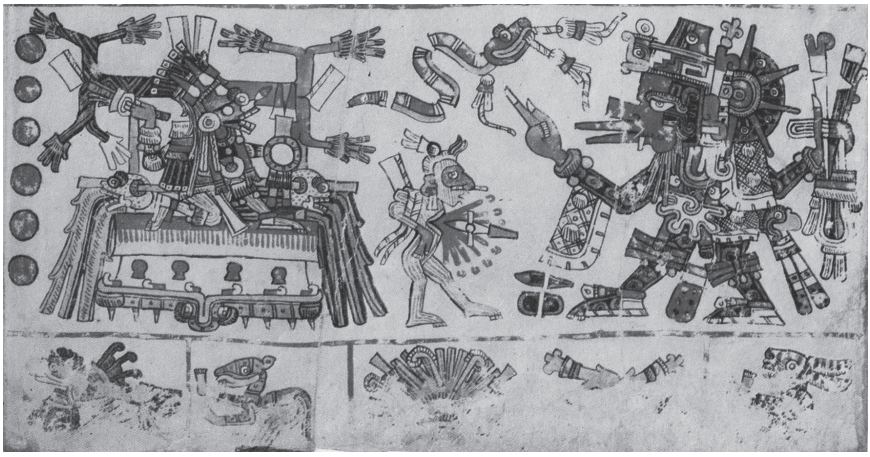


Figura 5.16. Tlahuizcalpantecuhtli. *Códice Borgia*, lám. 19

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Xochipilli

Xochipilli (príncipe de las flores), era un dios solar vinculado a la danza, la música y el juego. Se le conocía también con el nombre calendárico de Macuil Xóchitl (5-Flor).

Nappatecuhtli

Nappatecuhtli, el cuatro veces señor, señor de los cuatro rumbos o señor de las cuatro esquinas (del petate) era uno de los dioses del agua llamados *tlaloqueh*. Inventó el arte de hacer esteras (*petatl*) y equipales (*icpalli*). En su fiesta, sacrificaban a un esclavo delante de él. Al momento de morir, el esclavo tenía en la mano un vaso verde lleno de agua con un ramo de salce y rociaba a todos con aquella agua, "como quien echa agua bendita".[26]

Huey Citlallin, la gran estrella: Venus

Cuando Venus aparecía de nuevo, después de un periodo de invisibilidad, se sacrificaban cautivos en un templo llamado *Ilhuicatitlan*, literalmente "en el cielo", que consistía en una columna gruesa donde estaba pintada la imagen del lucero de la mañana.

Personificaciones de fechas calendáricas

2-Ácatl, 2-Caña

Omácatl (2-Caña), era la personificación de la fecha de la renovación del fuego cada 52 años o "atadura de años", *xiuhmolpilli*. Era el dios de los convites. Sacrificaban a cautivos o esclavos, "sus imágenes" (*omacame*), en esta fecha, en distintos templos: Teccizcalco, Tezcacalco,

[26] Sahagún, *Historia general*…, p. 48.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

la cancha del juego de pelota Tezcatlachco. Cuando sacrificaban esclavos en el templo Cuauhxicalco, "daban a gustar la sangre de los esclavos inmolados a la estatua untándole la boca con ella".[27]

Ometochtli, 2-Conejo

El dios del pulque tenía el nombre calendárico 2-Tochtli (2-Conejo), al que sacrificaban cautivos en el templete llamado Tochin (conejo), que tenía gradas en los cuatro lados, cuando "reinaba" esta fecha signo-numérica.

Macuilquiahuitl, 5-Lluvia

En el templo llamado Macuilcalli (5-Casa), también llamado Macuilquiahuitl (5-Lluvia), mataban a los espías que prendían: "los llevaban a este *cu* y allí los desmembraban cortándoles miembro por miembro".[28]

Mácuilcipactli, 5-Cipactli, 5-Lagarto

Inmolaban a las divinidades calendáricas Mácuil Cipactli (5-Cipactli, 5-Lagarto), Macuil Malinalli (5-Malinalli, 5-Hierba), Chicome Cóatl (7-Cóatl, 7-Serpiente), Ce Xóchitl (1-Xóchitl, 1-Flor), Ce Miquiztli (1-Miquiztli, 1-Muerte) en sus fechas y templos respectivos.

9-Ehécatl (9-Viento)

La fecha Chicnahui Ehécatl (9-Ehécatl, 9-Viento) pertenecía a la trecena 1-Océlotl (1-Jaguar), cuya divinidad era Quetzalcóatl (figura 5.17): "el que nacía en este nueve ayre sería libre, dichoso que aunque fuesse de bajo

[27] *Ibid.*, p. 160.
[28] *Ibid.*, p. 148.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 5.17. La trecena 1-Océlotl. *Códice telleriano-remensis*, f. 8v-9r.

linaje, vendría a tener grandes cargos en la república".[29] Además, remitía a una fecha importante en la peregrinación de los aztecas-mexicas, cuando la muchacha mexica Quetzalmoyahuatzin había dado a luz a Contzallan:

Niman oncan ce tlacatl mixiuh in inpiltzin in imichpoch in Mexica itoca Quetzalmoyahuatzin, auh in iconeuh itoca Contzallan.	Luego allá una persona parió, su hija, su muchacha de los mexicas. Se llama Quetzalmoyahuatzin y su hijo se llama Contzallan.
Auh ipan in cemilhui tonalli chiuhcnahuihecatl yehuatl ipampa in axcan itocayocan Mixiuhcan.[30]	Y fue en el día, en el signo 9-Viento. Y por eso hoy el lugar se llama "lugar de parto" (Mixiuhcan).

[29] *Códice telleriano-remensis,* comentado por Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995, f. 9r.

[30] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 61-62.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Después de un baile solemne, la imagen del signo calendárico era sacrificada con otros cautivos en esta fecha, en el templo llamado *nehtotiloyan* (lugar de la danza).

Conclusión

Estos dioses y otros de menor importancia eran acreedores de la "deuda de sangre" que representaba el sacrificio humano en la región central de México. Más que personajes antropomorfos, zoomorfos o fitomorfos, los dioses polarizaban tendencias pulsionales, religiosas o socioexistenciales en general, en aras de las cuales se practicaban autosacrificios o inmolaciones. La entropía que la duración implica, así como la degradación fisiológica que conlleva el envejecimiento, por ejemplo, fueron sacrificialmente redimidas mediante complejos rituales.

Ahora bien, allende los dioses, las oblaciones humanas se realizaban siempre en contextos espacio-temporales sacros: templos, naturales o creados, que se "co(n)-fundían" con los númenes que ahí moraban. No tenemos pruebas fehacientes en el ámbito cultural náhuatl pero, como ya lo expresamos, el vocablo maya *k'u* se refería tanto al dios como al templo, por lo que se infiere que la divinidad trascendía los contornos individuales de su representación. Es probable que el *teotl* de los nahuas se confundiera con el *teopan*, el espacio-tiempo en el que se manifestaba.

Con esta perspectiva, consideraremos a continuación los sacrificios del mes festivo Títitl, que redimían la peligrosa entropía inherente a la duración y en general al envejecimiento.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

6
LA REDENCIÓN SACRIFICIAL DEL ENVEJECIMIENTO EN EL MES TÍTITL

En el pensamiento náhuatl prehispánico, el proceso biológico que constituía el envejecimiento no atañía sólo a los seres vivos, sino también al movimiento que generaba el espacio y el tiempo. Los hombres, los animales, las plantas y los minerales padecían la inexorable entropía[1] que conlleva la duración, mientras el hecho mismo de durar se veía sometido a imperativos energéticos de degradación fisiológica. El tiempo envejecía y moría cada 52 años, de sus cenizas renacía el tiempo joven, un fuego nuevo consagrado por el sacrificio de la víctima en cuyo pecho se había producido.

Además de esta muerte regeneradora del movimiento espacio-temporal, que impedía que la temible entropía prosiguiera, los nahuas consideraban un envejecimiento anual de los seres y las cosas, sobre todo de la tierra que provee el alimento.

Así como lo establece el calendario indígena, el periodo anual terminaba con la fiesta Izcalli, pero culminaba en el mes anterior, Títitl, con el sacrificio de Ilamatecuhtli (la señora anciana).

Vejez y muerte del tiempo y del ser humano

En un mundo en el que la vida (*yoliztli*) surgía del movimiento (*ollin*), la entropía o pérdida progresiva de energía era considerada cataclísmica. Mediante una intrincada red simbólica, el *ethos* indígena precolombino había elaborado una cultura que preveía el "reciclaje" periódico de todo lo *existente*.

[1] Expresión utilizada en termodinámica para denominar una pérdida de energía.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Cada noche, el sol pasaba por las entrañas regeneradoras de la madre tierra y cobraba una fuerza nueva que le permitía seguir alumbrando al mundo. Asimismo, el movimiento vital del astro rey se regeneraba cada 52 años en la ceremonia del Fuego Nuevo, también llamada "atadura de años" (*xiuhmolpili*). Se pensaba que después de haber recorrido el espacio-tiempo correspondiente a cuatro trecenas de años o trece periodos de cuatro años, cardinalmente ubicados, el sol había envejecido, su movimiento amenazaba con cesar y dejar al mundo en el caos de las tinieblas primordiales. El fuego ctónico que se sacaba con los *tlecuahuitl* (bastones de fuego) sobre el pecho de una víctima por sacrificar tendía a regenerar, simbólicamente, el numen helíaco.

Ya fuera a diario, cada año, cada cuatro o en 52 años, el ciclo solar se dividía en fases de actividad y renovación. Asimismo, el ciclo lunar constituía una duración nocturna que tenía fases propias. Respecto al sol, antecedido por la estrella de la mañana (Huey Citlallin), su "existencia" comenzaba en el Este como Xiuhpilli (el niño de turquesa), se elevaba como Cuauhtlehuánitl, culminaba en el Sur cenital, envejecía y bajaba como Cuauhtémoc, para terminar en el Oeste como Tlalchi Tonátiuh, lugar donde penetraba en las fauces telúricas de Tlaltecuhtli. Del Oeste al Este recorría los espacios sombríos y maternos del inframundo, lugar de la muerte (Mictlan), donde se regeneraba para volver a nacer en el Este. A esta dialéctica existencia/muerte se añadía la integración complementaria de las fases respectivamente evolutivas e involutivas del ciclo solar. Del nadir al cenit o del solsticio de invierno al solsticio de verano, el sol subía. A partir de este apogeo uranio, ya fuese cotidiano o anual, iniciaba su descenso involutivo y entrópico hacia las entrañas regeneradoras de la tierra.

La luna tenía un ciclo mensual que se conjugaba con el ciclo solar en los calendarios indígenas. El ciclo se componía de una fase evolutiva o creciente, una fase involutiva o menguante, y un periodo de regeneración o luna nueva. Las tres piedras del *tlecuil* (el hogar), llamadas *tenamaztli*, establecían una sintaxis simbólica entre el generador ígneo del tiempo solar y el astro selénico esencialmente ácueo. El trabajo o las actividades agrícolas de una comunidad indígena se organizaban en función de la luna.[2] Las

[2] Hoy muchas colectividades humanas llevan a cabo actividades que implican un crecimiento o una evolución en el cuarto creciente de la luna, mientras la castración de animales o la poda de los árboles se efectúan en el cuarto menguante.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

actividades que implicaban crecimiento se efectuaban en luna creciente, mientras la cosecha, la poda y las tareas que implican una disminución entrópica se realizaban en luna menguante. La colectividad indígena regía su vida por los movimientos del mundo.

El planeta Venus, estrella de la tarde o de la aurora, también tenía un ciclo que implicaba una entropía y una subsecuente regeneración. Cuando Venus, el sol y la luna entraban en conjunción, cada ocho años solares o cinco años venusinos, en los meses de Quecholli o Tepeílhuitl, se hacía una fiesta llamada Atamalcualiztli (comida de tamales de agua), en la que se cocía el maíz sin cal ni sal para que descansara. Durante el ritual, un danzante que encarnaba el sueño inducía coreográficamente el reposo del maíz.[3] El sueño reparador daba nuevas fuerzas al grano para otros ocho años.

Además, los niños pequeños que morían eran enterrados frente al granero (*cuescomate*), no sólo porque iban al Cincalco (la casa del maíz), donde se amamantaban del árbol de las tetas (*chichihualcuahuitl*), sino porque también proporcionaban su energía anímica al grano ahí guardado.

Las fases del ciclo vegetal seguían el modelo evolución/involución establecido para los astros. Las plantas crecían, daban su flor y su fruto cuando culminaba su evolución, antes de iniciar su proceso involutivo de degradación orgánica y fenecer.

Las estaciones también se integraban de manera dialéctica en un antagonismo fértil. Al periodo de verdor, *xopan*, sucedía *tonalpan*, la etapa involutiva de sequía durante la cual se practicaba la cacería. La muerte animal buscaba regenerar simbólicamente lo vegetal y evitar el sentimiento doloroso de una entropía irreversible de la planta.

La entropía de todo cuanto existe conduce inevitablemente a la muerte. Sin embargo, en el mundo náhuatl precolombino, la muerte no representaba el fin último de las cosas sino una transición hacia otro estado o fase de un ciclo. De hecho, la única muerte que temían los antiguos mexicanos era la de esta matriz de vida que constituye el mundo. Temían que el sol se detuviera, que ocurriera un cataclismo universal y el mundo se hundiera en las tinieblas. La muerte de lo existente, si bien

[3] *Códice matritense*, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman University of Oklahoma Press, 1993, f. 254r.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

se lamentaba catárticamente, se "procesaba" de manera ecológica, el o lo difunto se reintegraba a la totalidad orgánica del mundo.

En lo que concierne al ser humano, cabe recordar que surgió de las entrañas de la muerte cuando Quetzalcóatl penetró en el vientre materno del Mictlan, llevó los huesos-jade que poseía Mictlantecuhtli a Quilaztli, quién los molió, y sangró su miembro viril sobre las cenizas óseas para engendrar al primer ser humano.

A partir del momento de la fecundación hierogámica, que establece un modelo ejemplar para los hombres, el ser se *eleva*, crece primero dentro de la materia telúrica, nace, sigue creciendo en el espacio-tiempo existencial, pasa las etapas del destete y la pubertad para culminar, como un sol en el cenit, en el acto sexual que le asegura de cierta forma la continuidad ontológica. Esta fase evolutiva del ser es una etapa de estructuración, crecimiento, anabolismo. Pasado el mediodía, como el sol, el ser baja, emprende su descenso involutivo. Ha dado su flor, su fruto, ha pasado la etapa crítica de la menopausia o andropausia y se acerca ineludiblemente al Poniente de su vida, como el astro rey cuando llega el crepúsculo. Un aforismo náhuatl expresaba magistralmente este hecho:

Onvetztiuh y tonatiuh. anoço noconaquiuhtiuh y tonatiuh. q. n. ye niveve ye nilama.[4]	"Va cayendo el sol" o "meto al sol". Quiere decir: "ya soy viejo, ya soy vieja".

Así como salieron un día de la esencia materna para existir, el anciano o la anciana salían del ámbito diurno existencial para reintegrarse orgánicamente al vientre materno. Al pasar de existencia a muerte emprendían la última etapa de su vida: la degradación orgánica que empezaba después del apogeo de su ciclo vital, su descenso involutivo hacia la muerte. El envejecimiento progresivo constituía una degradación letal y el paso por la fatídica transición de existencia a muerte no representaba el fin de todo, como lo es para el mundo cultural cristiano. Ya muerto, si no había cremación, el ser seguía su ciclo vital en la descomposición orgánica del cadáver, que terminaba cuatro años después con la perfecta descarnación del elemento perenne: el hueso. Totalmente despojado de su envoltura carnal, el ser óseo, cuyo nombre propio se

[4] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. I, *Addendum* II.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

había fundido en el nombre común de "ancestro", estaba listo para ser molido y renacer orgánicamente como otro ser, a otra existencia.

oc cepa iuhcan iez, oc ceppa iuh tlamanjz in jqujn, in canjn.	Otra vez así será, otra vez así se acostumbrará hacer en algún momento, en algún lugar.
In tlein mochioaia cenca ie vecauh, in aiocmo mochioa: auh oc ceppa mochioaz, oc ceppa iuh tlamanjz, in juh tlamanca ie vecauh: in iehoantin, in axcan nemj, oc ceppa nemjzque, iezque.[5]	Lo que se hacía ya hace tiempo, no se hace y otra vez se hará, otra vez así se acostumbrará a hacer como se hacía hace tiempo. Los que viven hoy otra vez vivirán, serán.

El ser que había empezado a morir al pasar de existencia a muerte terminaba de morir cuatro años después con la culminación ósea de la tanatomorfosis. En este momento, en el nadir de su ciclo vital, el ser óseo era fecundado por la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl y emprendía un nuevo ascenso desde las profundidades matriciales del Mictlan o vientre materno hacia un nuevo amanecer.

La entropía que implicaba la fase involutiva del ciclo vital había sido redimida por la fecundación de un elemento óseo perenne, simbólicamente inmarcesible y directamente relacionada con el acto sexual. Lo "bio-degradable" se vinculaba estrechamente a lo "bio-agradable", y lo tanático a lo erótico.

Fuego nuevo, vida nueva

La duración óptima del ciclo calendárico náhuatl prehispánico era de 52 años,[6] que se dividían en cuatro trecenas de años, cada una protegida por un signo específico. A la trecena "Caña", sucedía "Pedernal", luego "Casa", para terminar con "Conejo".

[5] *Ibid*., lib. VI, cap. 41.

[6] Aunque es probable que un ciclo de 72 años existiera en lo que concierne al calendario de las veintenas *cempoallapohualli*. Patrick Johansson K., "El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, 2016, p. 75-117.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 6.1. El fuego nuevo hace salir al sol de su cueva.
Códice Borgia, lám. 34

Las cuatro trecenas sumaban 52 años. Es difícil saber si este trecho temporal de la vida no fue calcado de manera práctica de la duración promedio de una vida humana y luego dividido en trecenas. La edad de Quetzalcóatl al morir, 52 años, representaba la duración óptima de un ciclo vital. Después, el tiempo viejo tenía que morir para evitar una degradación energética que pudiera llevar al mundo al caos.

El tiempo tenía que morir "a tiempo" para no morir del todo. Se quemaban 52 cañas que representaban 52 años. De las cenizas del tiempo pasado, surgía el tiempo futuro, el tiempo joven. Después del enterramiento solemne de las reliquias del tiempo pasado, se sacaba el fuego nuevo a la medianoche sobre el pecho de una víctima por sacrificar (figura 6.1).

La muerte regeneradora interrumpía el proceso de degradación fisiológica que representaba la vejez al reciclar en sus entrañas genésicas el tiempo "viejo" y transformarlo en tiempo "joven".

La muerte y la subsecuente incineración del tiempo viejo impedían que continuara la peligrosa erosión del ser en la duración, la temible y degradante entropía que podía conducir, en última instancia, al caos anterior a la creación del mundo. Si la vejez no hubiera sido redimida "a tiempo" por la muerte regeneradora, si el proceso de envejecimiento que conlleva la duración hubiera seguido sin interrupción, la

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

degradación fisiológica y anímica del tiempo y el ser hubiera extinguido la vida en la tierra, por inanición, conduciendo a la "nada". El tiempo tenía que morir a tiempo para no morir del todo.

Caducidad anual del tiempo

Si bien la gran muerte del tiempo ocurría después de 52 años, cada uno culminaba con pequeñas muertes que expresaban una caducidad periódica y la necesidad de reenergetizar también de manera cíclica el movimiento vital y las cosas que lo integraban.

El año, templo de Xiuhtecuhtli

El movimiento espacio-temporal que constituye el año, resultado del salto de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl al "fogón divino" (*teotexcalli*), estaba vinculado al fuego.

La noción de "templo"

La asociación del templo con el edificio o monumento que lo define en términos materiales nos ha hecho olvidar que este espacio, consagrado por los hombres, implica también una dimensión temporal.[7] En el mundo prehispánico, el templo no era sólo la materialidad que daba cabida a lo sagrado, sino también el tiempo que lo atravesaba y los hechos ocurridos en esta dimensión. En la cultura maya, *k'u* designaba el templo y también al dios. El hecho de que estas nociones se "con-fundieran" en la lengua maya yucateca revela que el espacio-tiempo que constituía el templo era lo divino más allá de la deidad *k'u* que lo habitaba.

El espacio-tiempo configurado mitológicamente mediante el sacrificio de los dioses, es decir, el ciclo anual del sol y las fases de la luna,

[7] En Roma, el *templum* era un espacio imaginario delimitado en el cielo por el *augur* en el que se observaban acontecimientos, por lo general el vuelo de las aves que atravesaban ese espacio, cuyas modalidades de vuelo se interpretaban proféticamente.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

fue el primer "templo" de los pueblos nahuas. Antes de que aparecieran el sol y la luna, protagonistas del movimiento espacio-temporal, los dioses reunidos en Teotihuacan habían esperado el amanecer existencial y mediante su movimiento giratorio (*momalacachotinemi*), habían definido el espacio todavía sin tiempo dentro del cual tenía que surgir la luz. El templo *teocalli* (casa divina) era ante todo un espacio-tiempo debidamente circunscrito en el que se manifestaba lo divino. En la "espera" (*tlachia*) del acontecimiento, los dioses interrogaron con la mirada (*tlachia*) este templo, este espacio- tiempo potencial, todavía no manifiesto, para tratar de adivinar por dónde saldría la luz helíaca.

Como ya lo expresamos, es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en términos fonéticos casi idénticos *tlachia* (observar) y *tlachia* (esperar), en una relación paronímica.[8] La espera de los dioses constituyó el tiempo potencial sin movimiento, mientras la mirada giratoria que anticipaba ese movimiento barrió y consagró sucesivamente el Norte, el Oeste y el Sur, antes de que la gestación cardinal del tiempo culminara con la salida del sol en el Este, y la subsecuente aparición de otro sol, que pronto se tornaría luna.

Este espacio-tiempo, todavía vacuo, se consagró como templo cuando surgieron Nanahuatzin y Tecuhciztécatl en el marco definido por la mirada giratoria y la espera de los dioses, y cuando la ruptura de la gemelaridad inerme de los soles propició el dinamismo antagónico del sol y la luna, de lo masculino y lo femenino, de la existencia y la muerte.

Es probable que el movimiento espacio-temporal, en concreto el curso del sol y la luna, constituyera uno de los primeros templos del México precolombino. También es probable que las primeras dimensiones de este templo, las inmediatamente aprehensibles, fueran el día y la noche, antes de que una observación detenida del movimiento cíclico de los astros concibiera el año (*xihuitl*), periodo en el que tenían lugar los cambios cosmológicos de la naturaleza, y después del cual el mundo regresaba a un mismo *estado*. Otros segmentos de la duración fueron culturalmente definidos después, hasta culminar con el magno ciclo de 52 años.

[8] Es probable que una cantidad vocálica distinta diferenciara *tlachia* (esperar) de *tlachia* (observar).

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Partes constitutivas del año

Si bien el regreso a un mismo estado definía la extensión "monumental" del año, los fenómenos que ocurrían en este lapso determinaban sus partes constitutivas.

Tonalli/yohualli, el día y la noche

Primer templo espacio-temporal de las culturas mesoamericanas y de otras culturas del mundo, el complejo día/noche (figura 6.2), así como los entes divinos que lo rigen, el sol y la luna, se convirtieron en objetos de culto, a la vez que se volvían las primeras "piedras" espacio-temporales con las que se constituiría el año.

Dos palabras remitían al día en el contexto cultural náhuatl prehispánico: *tonalli* e *ilhuitl*. *Tonalli* era la luz y el calor del sol. Su cómputo pertenecía al calendario *tonalpohualli*. *Ilhuitl* se refería al "día" de la veintena o mes (*metztli*) perteneciente a la cuenta de las veintenas (*cempoallapohualli*). *Ilhuitl* expresaba también el concepto "fiesta", verdadero crisol ritual en el que los indígenas nahuas propiciaban la fragua del tiempo.

Xopan/tonalpan, tiempo de verdor, tiempo de sequía: templos estacionales

Más allá del día y la noche, la transformación de la naturaleza, con el desarrollo y la degradación fisiológicos, era la manifestación más aprehensible del movimiento espacio-temporal. En el periodo de lluvias, *xopan*, todo reverdecía. En la temporada de secas, *tonalpan* o *cecuizpan*, según la región, el mundo natural concluía y moría temporalmente.

En el contexto cíclico indígena, estas estaciones no se encontraban en una simple relación de consecución, sino en una alternancia rítmica que representaba verdaderos "latidos" del tiempo. La época de verdor era el tiempo consagrado a la agricultura, mientras la temporada de sequía, durante la cual el mundo vegetal estaba "muerto", buscaba revivir "lo vegetal" mediante el sacrificio de "lo animal" en la cacería.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

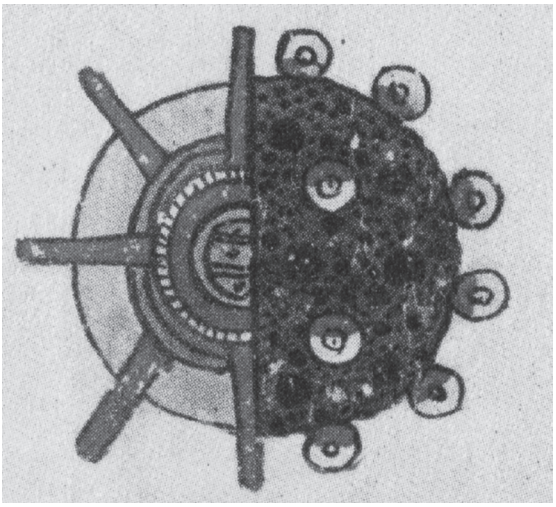


Figura 6.2. El día y la noche. *Códice Borgia*, lám. 68 (detalle)

Aquí nos limitaremos a señalar, en términos metafóricos, que el periodo de cacería era al periodo de verdor lo que es la diástole a la sístole en el ritmo cardíaco.[9] Al periodo de sequía, a la diástole involutiva del reino vegetal, correspondía la vejez de los hombres. Este isomorfismo era patente en los ritos cinegéticos nahuas en los que intervenían ancianos en los papeles principales. Un viejo sacerdote, por ejemplo, encarnaba al dios Mixcóatl en la fiesta Quecholli:

> Ochenta días antes de que llegase el día de la fiesta elegían uno de los sacerdotes de aquel templo, muy antiguo y ya de días, el cual él mesmo se ofrecía a ello, y desde aquel mesmo día comenzaba un ayuno a pan y agua y una sola vez al día. El cual, cumplido los ochenta días, quedaba tan flaco y debilitado y macilento que apenas se podía tener en los pies ni echar el habla.
>
> Acabado el prolijo ayuno, la víspera de la fiesta, pintaban este indio de arriba abajo con aquellas mesmas bandas blancas que tenía el ídolo, y vestíanlo al mesmo modo y manera que [del] ídolo dejamos dicho: con aquella corona de plumas, braceletes, y aquellos pellejos de conejo, puestos por almaizar, dábanle su arco y flechas, y en la otra mano, su espor-

[9] Para más información, véase Patrick Johansson K., *Xochitlahtolli. La palabra florida de los aztecas*, México, Trillas, 2020, p. 161-174.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

tilla de comida; poníanle un muy galán braguero y en las pantorrillas unas medio calcetas de oro.[10]

En esta misma fiesta, en otro momento, viejas sacerdotisas se encargan del ritual: "y sobre el heno se sentaban las mujeres ancianas que servían en el *cu*, que se llamaban *cihuatlamacazque*".[11] El zacate, omnipresente en la fiesta Quecholli, era el equivalente vegetal de la vejez y la muerte humana. Se cubría el patio del templo de Mixcóatl de zacate y las sacerdotisas oficiaban sobre él. El monte donde se efectuaba la cacería ritual se llamaba Zacatépetl (cerro del zacate), y el camino que llevaba a él estaba cubierto con hierba muerta. Las chozas que construían los cazadores en vísperas de las cacerías eran también de zacate.

En términos generales, la actividad cinegética de los hombres de Anáhuac se relacionaba con la muerte vegetal, representada por el zacate. El Zacatépetl se oponía dialécticamente al Tonacatépetl (el cerro de nuestro sustento) como la luna al sol, como la muerte a la existencia, como la involución a la evolución. El hecho de que el cerro se llamara Ixillan Tonan, es decir, "el flanco de nuestra madre", muestra el carácter regenerador de la cacería en relación con los elementos del reino vegetal.

Asimismo, se echaba sangre en el fuego del hogar, se convidaba al dios del fuego al ágape y se vertía la sangre de las presas cazadas sobre el zacate para revitalizarlo.

El año solar y los microciclos lunares

Culminación actancial de una gesta mítica, el movimiento vital nacía, en última instancia, de la integración agonística del sol y la luna en una alternancia cíclica. A diario y cada año, las noches sucedían a los días y estos se revitalizaban en las noches, como el tiempo se regeneraba en la muerte cada 52 años.

[10] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 74.

[11] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 244.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Esta integración motriz del sol y la luna en una duración mitológicamente instaurada surgió de una observación de los astros y sus ciclos respectivos, antes de que un cómputo más exacto acuñara el tiempo en meses calendáricos de veinte días.

Es probable que la primera subdivisión del ciclo solar en periodos lunares o meses (*metztli*) haya considerado la duración real de una lunación, aproximadamente 29 días, y que el año constara también de casi trece meses. El "trece" era un exponente numérico con alto valor simbólico en el mundo náhuatl precolombino.

Poco a poco, la abstracción calendárica se impondría a la realidad para generar un ciclo anual compuesto de 18 meses de veinte días, más cinco días baldíos.

Puntos o regiones cardinales

Los puntos cardinales eran partes constitutivas del espacio-tiempo. Fue la salida de los soles en el levante que "orientó" el movimiento espacio-temporal tanto en la percepción de los hechos reales como en su interiorización mitológica.

El curso solar determinó luego los movimientos específicos que permitieron al indígena estructurar culturalmente el espacio-tiempo, en una tetralogía cósmica en la que se situó Tlaltícpac, la morada del ser humano. Desde el Oriente, Tlauhcopa (hacia el lugar de la luz), se definieron: el Sur, Huitztlampa (hacia el lugar de las espinas); el Oeste, Cihuatlampa (hacia el lugar de las mujeres), y el Norte, Mictlampa (hacia el lugar de los muertos), en una tetralogía cósmica dentro de la cual se situó Tlaltícpac, la morada del ser humano. A su vez, la fase evolutiva del sol, desde lo más profundo del inframundo, culminaba en un cenit uranio o en el solsticio de verano, desde una perspectiva anual, mientras el descenso involutivo conducía al sol desde el cenit hasta el nadir de su curso, situado en las entrañas del inframundo, es decir, desde el solsticio de verano hasta el solsticio de invierno en un año.

El equinoccio del 21 de marzo constituía un verdadero "oriente" espacio-temporal del año y el equinoccio del 21 de septiembre representaba el "poniente" del curso anual. Esto establecía de cierta manera una "igualdad" simétrica entre el Este y el Oeste, el comienzo y el fin.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El centro ígneo del espacio-tiempo anual: *tlalxicco*, el ombligo de la tierra

El lugar predilecto del dios del fuego era, según afirman diversas fuentes, Tlalxicco (el ombligo de la tierra). Este elemento ígneo constituía a su vez el centro del espacio-tiempo organizado, es decir del cosmos.

A partir de este centro se expandió el mundo *in illo tempore*, mediante una estructuración dual, día/noche, sol/luna, Nanahuatzin/Tecuciztécatl, y una tetralogía cardinal-temporal, Este-Sur-Oeste-Norte. La subsecuente animación motriz del mundo, resultado del soplo vitalizante de Ehécatl-Quetzalcóatl y del autosacrificio de los dioses, completó esta expansión. Cabe recordar que el curso dextrógiro del sol, Este-Sur-Oeste-Norte, se volvió levógiro en la duración calendárica: *acatl* (caña, Este), *tecpatl* (pedernal, Norte), *calli* (casa, Oeste), *tochtli* (conejo, Sur). Como ya expresamos, es probable que el modelo ejemplar haya sido la decapitación de Tota y Nene, y la colocación de su cabeza en su trasero. El fuego, además de haber gestado el tiempo y de ser el elemento que lo renovaba, era el eje en torno al cual se articulaba esta aporía espacio-temporal que constituía el tiempo cíclico.

El quincunce y las cruces omnipresentes en la iconografía indígena precolombina, así como la llamada Piedra del Sol, entre otros, manifiestan claramente esta articulación del espacio cardinal-temporal en torno al eje ígneo del fuego generador y regenerador. La primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* (*vid. supra*, figura 3.11, p. 99), que consideramos más adelante y que representa el cosmos indígena, expresa el carácter céntrico del fuego.

El fuego: generador y regenerador del tiempo

El primer fuego fue creado en dos tiempos sucesivos: por Tota y Nene, como fuego ilegítimo en 1-Tochtli (1-Conejo), y luego por Tezcatlipoca, como fuego legítimo en 2-Ácatl (2-Caña).[12] Este fuego generó el tiempo.

[12] *Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, f. 75-76; Patrick Johansson K., "And the Flint Stone Became a Rabbit… The Creation of the South and the Origin of Time in the Aztec *Legend of the Suns*", en "Das kulturelle gedächtnis Mesoamerikas im kulturvergleich zum

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En otro contexto mitológico, la consumación de los dioses Nanahuatzin y Tecuciztécatl en el fogón divino (*teotexcalli*) dio pie a la gestación mitológica del tiempo.

Elemento infraterrenal situado en un centro, Tlalxicco, literalmente "en el ombligo de la tierra", el fuego, era también Huehuetéotl, el anciano por excelencia, es decir, el que antecede cualquier manifestación existencial y trasciende la dialéctica temporal viejo/joven al mantenerse en una vejez constante, en el contexto eidético indígena precolombino en el que todo comienza por el fin. Productor de luz y de calor, el fuego era el motor del movimiento espacio-temporal y generador de vida.

En otro mito, la consagración del Templo Mayor coincidió con el comienzo del tiempo cuando los bastones de fuego cayeron sobre el monte Coatépec y fecundaron la tierra.[13] Huitzilopochtli, el sol en movimiento y por ende el espacio-tiempo mexica, nació de este encuentro. La serpiente de fuego (*xiuhcoatl*) que blandió el dios al nacer vinculaba simbólicamente el elemento ígneo masculino helíaco a un exponente telúrico-femenino y selénico, la serpiente, en un mismo sintagma nominal. La integración funcional del sol y la luna generaba el dinamismo antagónico del tiempo indígena.

El fuego y el año

El movimiento espacio-temporal generado por la consumación en el fuego de entes mitológicos o por la consumación ácueo-ígnea de una relación hierogámica puede parecer indefinido en términos de duración. Sin embargo, la generación del tiempo implicó una configuración cíclica, cuya unidad fue determinada por un retorno a *lo mismo* después de una secuencia cronológica de cambios naturales.

Este regreso al origen espacio-temporal del astro rey y el retorno del mundo natural a un mismo estado después de 365 días, consagró el año (*xihuitl*), si no como encarnación del tiempo, por lo menos como exponente óptimo de una temporalidad directamente aprehensible. Más

alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit", *Estudios Indiana* 2, ed. de Daniel Graña-Behrens, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2009, p. 77-99.

[13] *Códice Boturini o Tira de la peregrinación*, *Arqueología Mexicana*, n. especial: *Códices*, estudio introductorio y análisis de Patrick Johansson K., México, 2007, lám. IV.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

que el tiempo indefinido y abstracto (*cahuitl*), el fuego generó el año (*xihuitl*), duración concreta cuyo límite relativo es precisamente el retorno al origen, generador de un nuevo impulso cíclico.

Xiuhtecuhtli, dios del fuego y señor del año

En el fuego se originó el movimiento vital y en un ciclo anual de índole tetralógica se inscribió el espacio-tiempo. En la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* se representa este hecho. En el interior de un cuadro, que simboliza la tetralogía potencial del centro ígneo, está el dios del fuego Xiuhtecuhtli.[14]

A partir de este centro, la imagen produce una sensación inconfundible de expansión centrífuga. En última instancia, se determinan las regiones cardinales en las que rigen númenes asociados con las respectivas orientaciones, en torno a cuatro árboles.

Los cuatro signos de los años —*acatl* (caña), *tecpatl* (pedernal), *calli* (casa) y *tochtli* (conejo)— que aparecen dentro de las guacamayas en las cuatro esquinas del cuadro exterior remiten, además, a los puntos cardinales correspondientes: caña/Este, pedernal/Norte, casa/Oeste y conejo/Sur. En la duración como en el espacio se circunscribe tetralógicamente el tiempo culturalmente aprehensible. Se distinguen los veinte signos correspondientes a los días del mes, repartidos en grupos asociados a cada región cardinal, y los 360 días del año. Además, en la parte central de los trapecios que indican las regiones, figuran los signos de los días de principio y fin de los meses: *cipactli-xochitl* para el Este, *miquiztli-coatl* para el Norte, *ozomatli-itzcuintli* para el Oeste y *cozcacuauhtli-cuauhtli* para el Sur.[15]

Nauhyohuehue, el dios del fuego y del espacio-tiempo

La tetralogía cardinal que hemos señalado como parte constitutiva del movimiento espacio-temporal define el año (*xihuitl*). En efecto, el astro

[14] Bajo los rasgos de Tezcatlipoca.
[15] Johansson K., "El desliz cronológico de los meses…", p. 90-92.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

rey debía atravesar las cuatro regiones cardinales para completar su ciclo. Los dos equinoccios y los dos solsticios constituían momentos fuertes del periodo anual. Más allá del año, la duración configurada culturalmente no podía más que constituir múltiplos de la unidad temporal tetralógicamente estructurada que representaba el año.

Esta tetralogía parece vincularse directamente con el fuego, como sugiere el hecho de que uno de los nombres del dios del fuego era Nauhyohuehue, literalmente "el anciano de los cuatro rumbos".[16] A partir del fuego céntrico, el mundo indígena se expandió mitológicamente hasta conformar una tetralogía espacio-temporal.

En los mitos cosmogónicos no fue hasta que se recorrieron los cuatro horizontes cardinales que comenzó el movimiento espacio-temporal. Este hecho es claro en el texto conocido como la *Leyenda de los soles*, en el que cuatro eras parciales correspondientes a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro elementos constituyen las etapas de gestación del tiempo, encarnado por el sol de movimiento (*nahui ollin*). El quinto sol advino después de estas cuatro eras o "soles" y se instauró el movimiento espacio-temporal.

El fuego y el agua

El desdoblamiento sol/luna o día/noche que se produjo cuando Nanahuatzin y Tecuciztécatl se echaron en el fuego se completó con la oposición dual fuego/agua (lámina 4). El sol y el día estaban vinculados al fuego, y la luna y la noche se asociaban al agua.

Una variante del mito de la creación del sol y la luna explica que ésta tiene color cenizo y un tenor selénico específico porque se lanzó al fuego cuando éste ya se había apagado y no quedaban más que cenizas. Todo indica que, en el mundo náhuatl precolombino, las cenizas estaban simbólicamente asociadas a la luna y el agua. El resultado final de una combustión, la ceniza, tendría un tenor selénico y ácueo. Un sol sacrificado e incinerado se volvería luna.

[16] El vocablo náhuatl *nauhyo* se compone de la abstracción conceptual del numeral *nahui* mediante el sufijo *–yo* (*nauhyo*), que traducimos como "cuatro rumbos" para evitar el cultismo "tetralogía", más el sustantivo *huehue* (anciano).

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Como veremos más adelante, en el mito de la creación del sol y la luna, el gesto de lanzar un conejo a la cara de uno de los dos soles que brillaban por igual, corresponde la persecución de Xólotl, el gemelo de Quetzalcóatl y el subsecuente sacrificio del dios en su último aspecto, como *axolotl* (*xolotl* de agua). En este contexto, tanto Tecuhciztécatl (Tecciztécatl) como Xólotl son soles sacrificados, lo que instaura una relación simbológicamente pertinente entre el fuego y el agua.

Por otra parte, si bien el sol rige y encabeza el desplazamiento cíclico, su antagonista, la luna, lo sigue y se impone a él durante la noche. De hecho, el antagonismo complementario del sol y la luna era el motor del movimiento espacio-temporal, y por lo tanto del ciclo anual. La subdivisión calendárica del año solar en meses lunares, así como la sucesión de los días y las noches, establecía el dinamismo antagónico sol/luna en la producción mitológica del tiempo.

Títitl: el fin del recorrido anual del espacio-tiempo

El mito de la creación del sol y la luna, es decir, del mundo, establece que el movimiento espacio-temporal se generó cuando Nanahuatzin y Tecuciztécatl, entes que se volverían respectivamente helíaco y selénico, saltaron a la hoguera situada en el centro de lo que sería el cosmos en gestación. El mundo se expandió hasta conformar una tetralogía cardinal-temporal animada por un movimiento cíclico articulado sobre ese eje.

La duración calendárica subdividida en días, meses, años, etcétera por los indígenas nahuas recorría la periferia de los cuatro puntos cardinales antes de re-energetizarse en el centro ígneo para generar un nuevo trecho espacio-temporal.

El fuego axial permitía el movimiento cardinalmente periférico del tiempo. En lo que concierne a la duración anual, el último mes, Izcalli, representaba el regreso al centro ígneo generador, por lo tanto, constituía la renovación anual del movimiento espacio-temporal.

De cierta manera, el último mes era el primero, el *omega* era también el *alpha*, el fin era el principio. La fiesta solemne del fuego que se celebraba entonces y el significado de la palabra *izcalli*, situada en el

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

campo semántico de *izcalia* (crecer) y *mo-zcalia* (resucitar), revelan el carácter regenerador de este mes.

En este contexto, el penúltimo mes, Títitl (figura 6.3), era el último del desplazamiento periférico del tiempo antes de su regreso al centro y su subsecuente renacimiento. Al ser el último lapso espacio-temporal del año, constituía la culminación del envejecimiento correspondiente a esa duración. La fiesta consistía esencialmente en la inmolación solemne de una víctima que encarnaba a la diosa Ilamatecuhtli, y en la subsecuente "actuación" de un sacerdote que representaba a la diosa, entre otras ceremonias con alto valor mítico-ritual.

Ilamatecuhtli, la señora anciana: encarnación de la vejez de la tierra

La diosa Ilamatecuhtli, como su nombre lo indica, representaba la vejez en su aspecto femenino y remitía en específico al envejecimiento de la tierra. En algunas fuentes, la que se sacrificaba en el mes Títitl era la diosa madre Cihuacóatl, ente ctónico por excelencia.

El año, temporalidad ligada al ciclo agrícola, representaba de cierta manera la vitalidad periódica de la tierra, por lo que el fin del año coincidía con su vejez.

La simbología cromática en los textos indígenas confirma el tenor senil del numen y la proximidad de su muerte. La diosa Ilamatecuhtli, o la diosa Cihuacóatl en otras variantes, ostentaba el acromatismo arquetípico de la vida poniente y la muerte sacrificial. Ataviaban a la representante de Ilamatecuhtli

> con unas naoas blancas y un huipil blanco, y encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas correas por la parte de abaxo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado. A estas naoas llamábanla *citlalli icue*, y los caracolitos que llevaba colgado llamábanlos *cuechtli*. Y cuando iba andando esta mujer con estos atavíos los caracolitos tocábanse unos con otros, y hacían gran ruido, que se buían lexos. Las cotaras que llebavan eran blancas, y los calcaños eran texidos de algodón. Llevaba también una rodela blanca, enblanqueada con greda. Llevaba en el medio de la rodela un corro hecho de plumas de águila y cocido a la

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 6.3. El mes festivo Tititl. *Códice borbónico*, lám. 36

> misma rodela. Los raspacejos de abaxo eran blancos, hechos de plumas de carzotas, y en los remates de los raspacejos iban unas plumas de águila enxeridas. En la una mano lleva la rodela; en la otra el *tzotzopaztli* con que texen. Y llevaba la cara teñida de dos colores, y desde la nariz abaxo de negro, y desde la nariz arriba de amarillo. Y llevaba una cabellera que le colgaba por las espaldas. Llevaba por corona unas plumas de águila, apegadas a la cabellera. Llamaban esta cabellera *tzonpilinalli*.[17]

En otro contexto mitológico, el Quetzalcóatl del occidente, blanco y barbado, era el sol poniente, el sol viejo a punto de penetrar en las entrañas genésicas de la tierra y, por ende, de la muerte regenerativa.

En este mismo rubro de la blancura original, cabe recordar que los informantes de fray Diego Durán situaban en el contexto de esta fiesta

[17] Sahagún, *Historia general*…, p. 257.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

el culto a Íztac Mixcóatl (el Mixcóatl blanco o la blanca serpiente de nubes), el dios ya viejo.

El ente que se consagraba mediante el sacrificio y que catalizaba religiosamente una serie de pulsiones, anhelos, temores, sentimientos y creencias se subdividía en una víctima, mediante la cual se consumaba la transustanciación divina, y en un sacerdote ataviado como la diosa que "representaba" el fenecer anual del tiempo en todos los sentidos de la palabra. En las fuentes en náhuatl, éste último se considera *ixiptla*, es decir, la "imagen" o la "delegada" de la diosa.

Tlacatl, la encarnación de la diosa

Para acceder, en la medida de lo posible, al simbolismo de Ilamatecuhtli conviene ante todo considerar los atributos de su razón de ser como los describen las fuentes.

La blancura

Auh in inechichihual in Ilamatecuhtli, iztac in icue, iztac in ihuipil, çan cemistac [...] ihuan icacac iztac in iquetzil, in quequetzil, tepetl inic tlaquittli.[18]

Y el atavío de Ilamatecuhtli era una falda blanca, un huipil blanco, todo era blanco [...] y sus sandalias eran blancas con hilos de algodón y una [imagen de] montaña tejida.

El blanco es el color del lugar del origen, Aztlan, del principio y el fin, pues se encuentra en los extremos de la gama cromática.[19] Este color constituía una verdadera bisagra entre dos ciclos, dos estados, y expresaba en el mundo náhuatl prehispánico el carácter transitorio y regenerador de la muerte. Simbolización cromática del oeste, era el color que ostentaba Quetzalcóatl cuando encarnaba al sol poniente y era también el color del alba.

[18] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

[19] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, París, Éditions Robert Laffont, 1982, p. 126.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Las plumas de garza

Las plumas de garza (*aztatl*) , remitían a la blancura, al origen (Aztlan) pero en términos más generales, aludía a los regresos cíclicos equivalentes; en el mundo mesoamericano, a la regeneración.[20]

Las plumas de águila

Sobre esta blancura destacaban las plumas de águila:

> Yoan ichimal, çan tizachimalli, quauhpachiuhquj. In jnepantla quauhivvitl in tlachioalli [...] yoan iquauhtzon, tzoncalli in jtech tlavipantli in quauuhhivitl.[21]
>
> y su escudo es un escudo [cubierto] con gis, y empastado con plumas de águila. El centro está hecho con plumas de águila [...] y su tocado es de plumas de águila, una corona hecha de plumas de águila.

Manifestación urania del fuego, el águila fue la máxima expresión del simbolismo solar entre los antiguos mexicanos. En el contexto espacio-temporal aquí considerado, es probable que la hierogamia solar que representaban las plumas de águila remitiera al curso anual del astro rey. El color gris de las plumas de esta ave podrían evocar las cenizas, símbolo a la vez ígneo-solar y ácueo-lunar, materia prima de la regeneración. Cabe recordar que el vocablo náhuatl para "gris" (*nextic*) se refiere directamente a las cenizas (*nextli*).

Sintaxis cromática de los pigmentos en el rostro de Ilamatecuhtli

A la blancura indumentaria altamente significante que envuelve el cuerpo se opone la composición cromática del rostro en términos semiológicos.

[20] La garza es para los japoneses, en específico para los taoístas, un símbolo de inmortalidad.
[21] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Yoan moxoauh mochictlapana, michictlapana.	Y se afeitaba el rostro, se pintaba el rostro.
In itlan ao qujteca tlichi, mitoa mistentlilhuia. Auh in jinic ipan, yoaan ixquac tecozauvitl in qujteca.[22]	Abajo de los labios pone pigmento negro, se dice: "se pinta los labios de negro y [arriba de] su nariz y en su frente se pone pigmentos amarillos".

En el mundo mesoamericano como en otras culturas, el rostro es, si no la exteriorización del ser profundo, por lo menos el sitio por excelencia de la personalidad. Es decir, los signos que aparecen en él son determinantes para la estructuración del sentido.

El color del sol, el amarillo que aparece en la parte superior del rostro, remite a la muerte natural por envejecimiento. Es el color que toma la naturaleza cuando inicia el periodo de sequía. También es el color de la flor de difuntos, el *cempoalxochitl*. En los rituales mortuorios se solía ungir la frente de los difuntos o su máscara mortuoria con pigmento amarillo, color propio del fenecer de todo lo que existió.[23]

Conviene señalar que el amarillo era, como el blanco, el color del poniente entre los nahuas prehispánicos. El negro es el color del inframundo, el Mictlan, y del norte, el Mictlampa. En esta dimensión cromática, Quetzalcóatl tropieza, cae, muere, y resucita antes de dirigirse a Tamoanchan con los huesos de los seres humanos por nacer.[24]

Lo negro corresponde a la fibrosa dimensión telúrica-materna que "digiere" lo viejo y lo regenera, mejor dicho, lo recicla en las entrañas genésicas de la tierra. En este contexto la sintaxis simbológica que vincula lo amarillo y lo negro reproduce semiológicamente la secuencia indígena del fenecer y la muerte.

[22] *Idem*.

[23] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 106.

[24] *Ibidem*, p. 84.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Citlallin icue, la falda de cuero:[25] la Vía Láctea

La falda hecha de tiras de cuero que la encarnación (*iixiptla*) de la diosa Ilamatecuhtli viste sobre sus prendas blancas participaba a la estructuración mitológica ritual del sentido mediante el simbolismo de sus elementos constitutivos. La materialidad (piel), la forma (tiras), el color, el referente inmediato (la constelación), la luminosidad, así como los elementos visuales y sonoros, como los caracoles que penden de ella, se conjugaban para producir un sentido sensible parcialmente infraliminal, semiológicamente aprehensible, pero que no llegaba al umbral del semantismo pleno más que mediante una comunión intelecto-afectiva con lo ritualmente expresado.

Cabe recordar que en el mundo náhuatl prehispánico una homología isomorfa con carácter sinestésico vinculaba la preñante luz de las estrellas, y probablemente de la luna, con el sonido del caracol. El sonido producido por el caracol de Quetzalcóatl en el Mictlan permitió la fecundación de la muerte y la creación del hombre.[26] Por otra parte, durante un eclipse, los hombres hacían ruido para conjurar con una luz sonora las tinieblas de un posible retorno al caos previo a la expansión del mundo.

En términos generales, tanto la luz nocturna de las estrellas, la piel y los caracolillos (*cuechtli*) remitían a una potencialidad de germinación y la subsecuente regeneración, en este caso, del espacio-tiempo anual.

La relación de la Vía Láctea con la cacería, y por ende con la muerte, confirma el carácter "terminal" de las ceremonias de la fiesta Tititl.

El sacrificio de Ilamatecuhtli

Una vez encarnada la diosa en la víctima que la representaba, una danza ritual "daba a ver" los últimos momentos del ser en la tierra. La diosa madre lloraba y suspiraba para expresar el dolor que implicaba la muerte y propiciar una catarsis de los allí presentes.

Conviene señalar que no era la víctima quien expresaba su angustia real frente a una muerte inminente, como señalaron Sahagún[27] y

[25] *Citlalli icue*, literalmente "la falda de la estrella" o "la falda de estrellas".
[26] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 86.
[27] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Torquemada, sino la diosa Ilamatecuhtli que manifestaba histriónicamente la inexorable finitud de todo cuanto existe y exacerbaba dramáticamente la tristeza de los seres pensantes ante este hecho.

El carácter teatral de la danza y las lamentaciones muestran la preocupación, consciente o inconsciente, de las comunidades indígenas precolombinas por drenar el *tanatos* fuera del cuerpo colectivo mediante una vivencia teatro-ritual de la muerte en sus distintos aspectos. La tristeza, el llanto y los gemidos tanatógenos[28] constituían un luto simbólico previo al sacrificio, que propiciaba una sana catarsis: "a esta mujer le era permitido llorar y entristecerse mucho (caso negado a otras que morían otros días) y así se entristecía, suspiraba y lloraba, con la memoria de la muerte que de próximo y cerca esperaba".[29] La tristeza ritualmente exacerbada en este contexto contrastaba con otras instancias sacrificiales en las que dicho estado de ánimo era considerado nefasto. En la fiesta Ochpaniztli, por ejemplo, a la vez que se regocijaba a la diosa, se animaba a la víctima para evitar que estuviera triste.[30]

Los sacerdotes, vestidos con los atavíos de los distintos dioses, llevaban a Ilamatecuhtli al lugar de su inmolación cuando el sol "declinaba hacia la tarde". Uno de ellos estaba revestido con las insignias de la diosa: "habiéndola llegado arriba, matábanla luego y sacábanle el corazón. Luego la cortaban la cabeza y dábanla al que llevaba los ornamentos de aquella diosa, con que iba vestido y el cual iba delante de todos".[31]

Iixiptla, el representante teatro-ritual

Al sacrificio de la encarnación femenina de Ilamatecuhtli se añadía la "actuación" teatro-ritual de un sacerdote que ostentaba las insignias de la diosa (figura 6.4). El elemento esencial de su atavío era una máscara "que veía en dos direcciones":

[28] Es decir, que *generan* simbólicamente la muerte o sentimientos afines.

[29] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, v. III, p. 408.

[30] *Códice florentino*, lib. II, cap. 30.

[31] Sahagún, *Historia general*…, p. 258.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 6.4. La imagen de Ilamatecuhtli. *Códice borbónico*, lám. 36 (detalle)

Yoan xaiacaatl conmaquia, occampa tlachia texxaxacaltic, tenxaxacalpul, yoan ixtotolonpol auh in jcpec pantotonti tecpantoc, vipantoc. Iuhqujn icpacsuchiuh muchioa.[32]

Y le daban una máscara que veía en dos direcciones, con dos rostros, dos bocas, y con sus ojos enormes. Encima, tenía banderitas alineadas, ordenadas. Formaban como una corona de flores.

Xayactli, la máscara

Como en otros contextos rituales, el sacerdote que encarnaba a la diosa era un hombre. Aun cuando las fuentes no lo señalan de manera explícita, es probable que la máscara doble se compusiera de dos máscaras: una para el rostro y otra para la nuca. En el contexto sacrificial, las dos

[32] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

máscaras establecían un esquema de transición entre el pasado y el porvenir. Un periodo de involución espacio-temporal y otro de evolución, lo femenino y lo masculino, y en general entre un estado y otro.[33]

Otlatl, el bastón

Durante su actuación dancístico-ritual, el representante de Ilamatecuhtli se apoyaba sobre su bastón:

In jjiacac, in jquac excan in maxaltic iuhqujn mjnacachalli, yiotlauitzil.[34]	Su extremidad, su cabeza se dividía en tres. Era como un tridente, [como] su arma-insignia propia.

En el mundo náhuatl precolombino, el bastón podía representar un cetro (*topil*) y expresar la autoridad y el poder, o simbolizar metonímicamente el desplazamiento y en general el movimiento vital. En términos más prácticos, constituía también el tercer apoyo necesario de un anciano o anciana cuyas piernas estaban debilitadas por los estragos del tiempo.

Otro simbolismo manifiesto del bastón, que se desprende del análisis de distintos textos y contextos precolombinos, es el simbolismo fálico de la fertilidad y la regeneración. El golpe que Oxomoco y Cipactónal dieron sobre el Tonacatépetl (la montaña de nuestro sustento), por ejemplo, permitió la apertura del espacio-tiempo agrícola.[35] En una imagen de la *Historia tolteca chichimeca* (*vid. supra,* figura 2.1, p. 59), Quetzalteuéyac "desflora" y fecunda la cueva mediante un golpe de bastón, que da paso a la generación de los pueblos nahuas.[36]

En el contexto festivo aducido, al bailar, el sacerdote, alias Ilamatecuhtli, se apoyaba y golpeaba repetidamente el suelo con el bastón, el elemento fálico ígneo, que ritualmente fecundaba la tierra.[37]

[33] El dios romano del año, Jano, ostentaba dos caras: una dirigida hacia el porvenir y otra hacia el pasado.

[34] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

[35] *Leyenda de los soles*, f. 77, p. 338-339.

[36] *Historia tolteca chichimeca*, ed. de Paul Kirchhoff, Lina Güemes y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 28, 163.

[37] La madera del bastón se vincula simbólicamente con el fuego en el mundo náhuatl precolombino.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Las tres puntas que constituyen la cabeza del bastón (*excan in maxaltic*), además de proveer un espacio cómodo para la mano del danzante, podrían haber expresado simbólicamente las tres dimensiones existenciales de la orientación espacio-temporal: el presente, el pasado y el futuro, que coincidían con el fin de un periodo cíclico anual.

El espectáculo de la regresión espacio-temporal

Una vez consumada la transustanciación de Ilamatecuhtli en la víctima y redimido el entrópico envejecimiento espacio-temporal, el sacerdote que encarnaba histriónico-ritualmente a la diosa, tomaba la cabeza cercenada de ésta y daba vueltas, levantaba y bajaba la cabeza de la diosa mientras danzaba en lo alto del templo. Lo acompañaban otros sacerdotes que representaban a los dioses del panteón indígena:

Auh in jtzontecon, qujoalmaca in teiacantiuh, itlan conana imaiauhcampa in quitzitzqujtiuh mjtotiuh ic ontlai iauhtiuh in tzontecomatl.[38]	Su cabeza la dan al que va adelante, la ase, la toma en su mano derecha. Van bailando marcando el ritmo [con] la cabeza.

Asimismo, el sacerdote "volvía atrás como haciendo represa",[39] alzaba los pies [hacia atrás] apoyándose sobre una caña cuyo extremo superior se subdividía, como ya lo vimos, en tres puntas.

En cuanto a la modalidad específica de la danza, combinaba el avance de la procesión con un retroceso espectacular que "daba a ver" la regresión ineludible del tiempo hacia su matriz pretérita, hacia el comienzo de un nuevo ciclo:

Injc mjtotiaia tzintzintlaça, itzintlampa in conjaoa icxi [...] mitoa motzinneoa in Ilama tecuhtli.[40]	Cuando bailaba lanzaba el trasero hacia atrás, hacia atrás levantaba los pies [...] Se dice: "recula Ilama tecuhtli".

[38] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.
[39] Sahagún, *Historia general*…, p. 258.
[40] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Al final del año, el tiempo "reculaba" hacia un nuevo comienzo, lo que manifestaba claramente el carácter cíclico del movimiento espacio-temporal. En las comunidades indígenas del estado de Puebla todavía hoy los ancianos suelen evocar su muerte próxima en estos términos: "ya es tiempo para mí de recoger los pasos". Esto expresa la aparente contradicción cronológica que implica un ciclo: el avance entraña su propia regresión y el futuro camina hacia su ineludible preterición.

El movimiento generado por la procesión de los dioses permitía a la cabeza cercenada de Ilamatecuhtli mantener su dinamismo vital, aun en el espacio-tiempo de la muerte en el ritual. Las vueltas en torno al templo correspondían probablemente a las que en otro contexto dio Quetzalcóatl alrededor del "círculo de jade" de Mictlantecuhtli. Tenían una función genésica en lo que concierne tanto a la gestación del hombre[41] como a la regresión del tiempo. A la caída, muerte y subsecuente diseminación de los huesos en el mito, correspondía la muerte, el descenso y la dispersión de los integrantes del ritual.

In atemoco tlalchi niman ie ic vivi, momoiaoa, vmpa vivi in inchachan, incacalpulco, in vmpa pipielo.[42]	Cuando llegan al suelo luego van, se dispersan, cada quien va a su casa, a su templo, donde se guardan [las insignias].

La quema del cuezcomate

Tras la dispersión de los dioses que reintegraban los templos de sus respectivos barrios (*calpultin*), la fiesta culminaba con una representación ritual que definía, en última instancia, su sentido profundo:

> En yéndose los dioses para los calpules, descendía luego un sátrapa de lo alto del cu. Venía ataviado como mancebo. Traía una manta cubierta, hecha como red, que llamaban *cuechintli*. Llevaba en la cabeza unos penachos blancos, y atados los pies, como cascabeles, como pescuños de ciervos. Y llevaba una penca de maguey en la mano, en lo alto della una banderilla de papel. Y llegando abaxo íbase derecho para el pilón, que

[41] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 104-105.
[42] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> llamaban *cuahxicalco*. Allí estaba una casilla como jaula, hecha de teas, y lo alto tenía enpapelado como *tlapanco*. A este llamaban la troxe de la diosa Ilamatecuhtli.
>
> Aquel sátrapa ponía la penca de maguey cabe la troxe, y pegaba fuego a la troxe. Y otros sátrapas que allí estaban luego arrancaban a huir por el cu arriba, a porfía. A esta ceremonia llamaban *xochipaina*. Y estaba arriba una flor que llamaban *teuxochitl.* Y el que primero llegaba tomaba aquella flor, y arrojábanla en el *cuauhxicalco*, adonde estaba ardiendo la troxe. Hecho esto, luego se iban todos.[43]

Los paradigmas de la secuencia ritual

El joven guerrero que bajaba de lo alto del templo llevaba, como lo indica la fuente, una penca de maguey en la que estaba enhiesta una bandera de papel. La disponía en el *cuauhxicalco*, en este contexto preciso: la pira en la que se quemaría cada elemento, junto a una representación votiva de la troje de Ilamatecuhtli. Sobre la troje había papeles que formaban una especie de *tlapanco*.

El joven guerrero

La oposición juventud/vejez era manifiesta en esta parte del ritual de Títitl. El "mancebo" del *telpochcalli* se oponía en términos semiológicos a la anciana sacrificada. Asimismo, los cascabeles de pezuña de venado que el mancebo llevaba en los pies, y que connotaban tanto la agilidad y la presteza como la sexualidad,[44] se oponían al bastón sobre el que se apoyaba el sacerdote, imagen de la diosa anciana Ilamatecuhtli.

La penca de maguey

Cabe preguntarse si la penca de maguey tenía un simbolismo propio como parte específica de la totalidad de la planta o si constituía sólo una representación emblemática por metonimia.

[43] Sahagún, *Historia general*…, p. 258.

[44] El venado simboliza, entre otras cosas, la sensualidad y el sexo en el mundo náhuatl precolombino.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En el primer caso, su forma oblonga, su materialidad, así como el uso práctico que se hace de ella serían determinantes para establecer su función simbólica. En el segundo, remitiría probablemente al pulque (*octli*) y a los entes selénicos asociados: Mayahuel, los *centzon totochtin*, etcétera, inclusive a la misma luna.

Cuezcomatl, la troje

La troje o cuescomate era el contenedor en el que se almacenaba el maíz cosechado durante el año. Era un vientre divino que contenía el alimento. Constituía por lo tanto un equivalente de la tierra madre.

Su relación con la vejez se manifestaba por medio de los dioses de los mantenimientos, Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, númenes que aparecen siempre en la iconografía indígena como viejos. Por otra parte, varios indicios sugieren que la troje estaba asociada, de alguna manera, a la vejez. Una adivinanza recopilada por Sahagún, por ejemplo, revela un vínculo simbólico entre la troje y la vejez:

Zazan tleino, zacatzonteilama tequjiaoac moquequetza. Cuezcomatl.	¿Qué es? Una vieja que tiene el cabello de heno y está en el patio de la casa. Es la troje de maíz.[45]

Si bien el aspecto "arrugado" del granero podría por si solo sugerir su relación simbólica con la vejez en el contexto lúdico de la adivinanza, es probable que el lazo troje-vejez ya existiera en el imaginario popular indígena.

Por otra parte, es muy probable que el papel que figuraba sobre la penca y la troje tuviera un carácter mortuorio y expresara el fin de un ciclo agrícola en lo que atañe al maguey y el maíz. Una ilustración del *Códice borbónico* correspondiente a la fiesta Títil muestra la llamada troje de Ilamatecuhtli (figura 6.5). Una breve comparación con la iconografía mortuoria, en otros contextos, permite emitir la hipótesis de que el papel dispuesto sobre la penca y la troje denota la muerte de esos elementos vegetales.

[45] *Códice florentino*, lib. IV, cap. 42.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

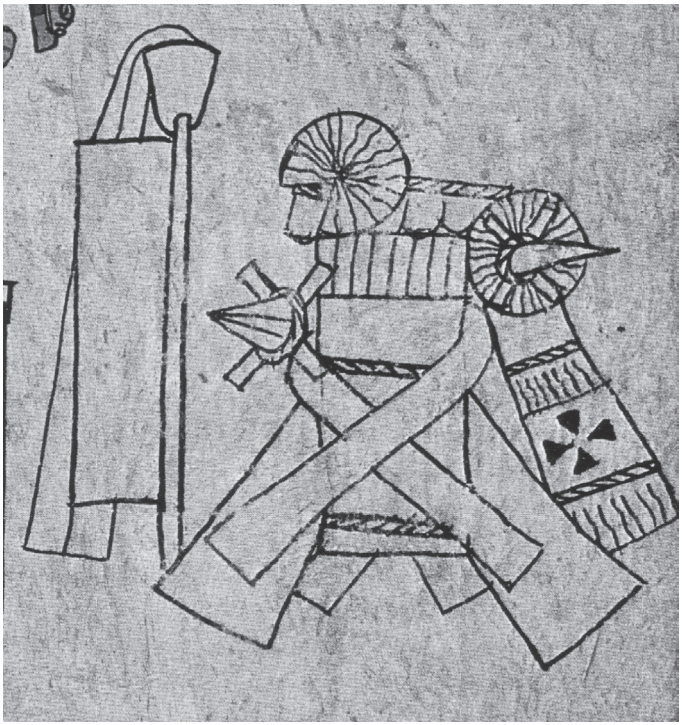


Figura 6.5. El granero y la penca de maguey votivos.
Códice borbónico, lám. 36 (detalle)

La sintaxis ígnea del maguey, la troje y la flor

El comportamiento teatro-ritual de los participantes producía un sentido visual que "alimentaba" el cuerpo colectivo en términos simbológicos. Daba a ver la muerte cíclica de los exponentes máximos del alimento indígena y su regeneración.

El fuego que consumía la penca de maguey y la troje los reducía a cenizas para permitir una fecundación "ejemplar" y un subsecuente renacimiento. En efecto, la flor que los sacerdotes *tlenamacazque* (ofrendadores de fuego) subían a buscar de manera lúdica y competitiva a lo alto del templo, y echaban sobre el fuego en el que ardían la troje, y el maguey era el agente de la fecundación de las cenizas. La flor representaba la cuenta de jade en la cremación de un cadáver o la sangre del pene de Quetzalcóatl en el mito de la creación del hombre: el agente

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

masculino de la fecundación y subsecuente regeneración de lo que se está incinerando.

En esta secuencia, el fuego era el principio genésico, el crisol en el que los elementos (penca de maguey, troje y flor) se fundían para generar otro ciclo alimenticio.

En cuanto a la flor *teuxochitl*, es muy probable que se tratara de la flor de la mazorca *miyahuatl* o *miyahuaxochitl*. Es lo que sugiere una expresión metafórica indígena que se interroga sobre la posibilidad de llegar al final de su existencia y al mismo tiempo completar un ciclo:

¿Cuix taciz in izcallocan, in imiyauayocan?[46]	¿Llegarás al renacimiento, al florecimiento?

La flor, elemento reproductor de la planta, era un símbolo de sexualidad y fecundidad en términos generales en el mundo náhuatl precolombino. Esta sintaxis mítico-ritual recordaba la gesta regresiva de Xólotl, que se había transformado sucesivamente en mazorca de maíz y maguey antes de morir en el agua.

La fiesta de difuntos en el mes Títitl

Además de la evocación, invocación o convocación continua del espíritu de los difuntos en distintas circunstancias de la vida cotidiana, como la siembra, la cosecha, la cacería y la guerra, las personas que habían fallecido en los últimos cuatro años se conmemoraban en distintos meses festivos de acuerdo con la modalidad específica de su muerte.

Si una persona había muerto ahogada, de hidropesía o alguna enfermedad de la piel, es decir, si estaba rumbo al Tlalocan, se festejaba en el mes de Tepeílhuitl.[47] Si había perecido en la guerra o el sacrificio, o en el caso de las mujeres, si había muerto en el primer

[46] Rémi Simeón provee la traducción siguiente: "¿Alcanzarás el lugar donde está la cima del árbol?". Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 271.

[47] Sahagún, *Historia general*…, p. 239-240.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

parto, el carácter solar de su destino escatológico permite suponer que su fiesta se realizaba durante el mes Huey Miccaílhuitl (gran fiesta de difuntos).

Es probable que los niños que morían estrangulados y los suicidas[48] se encaminaran durante estos cuatro años hacia el Cincalco (la casa del maíz), donde imperaba Huémac, y que su "memoria" se ubicara en el marco festivo del mes Miccailhuitontli (pequeña fiesta de difuntos o fiesta de los muertecitos). Cabe señalar que los bebés, "jilotitos tiernos", iban a un lugar dentro del Cincalco llamado Chichihualcuauhco (lugar del árbol de las tetas), donde se alimentaban de la savia vegetal del árbol-nodriza antes de renacer pronto a la existencia, sin haber realizado el recorrido regenerador.

Los que habían muerto de muerte natural, de vejez, cuyo ser había padecido la erosión paulatina, inevitable y fisiológicamente degradante del tiempo, se recordaban cada año durante cuatro años en la fiesta Tititl. Como soles ponientes, tenían que atravesar la dimensión telúrica del Mictlan y regenerarse en las entrañas fecundas de la madre-tierra para renacer en el "oriente" de un nuevo tramo existencial.

Las contradicciones en las fuentes no permiten establecer con seguridad el carácter ontológico del nuevo ser: si era el mismo individuo u otro dentro de la misma genealogía, o si seguía el modelo que establece el ciclo vegetal, si era otra planta que crecía sobre el mismo suelo u otra flor que brotaba sobre la misma planta. Como fuere, en el mes en el que la vejez se veía sacrificialmente redimida, cada año durante cuatro años, se recordaba a los que habían padecido la inexorable entropía que entrañaba la duración para los antiguos mexicanos.

> Esta fiesta se llamaba *tititl*. Las dos sílabas breves el demonio que en ella se festejaba se decia *ciua coatl*. Que quiere decir mujer culebra. En esta fiesta celebravan la fiesta de los finados. Y sus honrras eran de esta manera. Que tomaban un manojo de *ocotl* que en españa se llama tea. Y vestianle con una manta o camisa si era mujer el finado. Vestianle con sus naguas. Y ponianle delante escudillas o puchiros y otras cosas de casa. Y si era señor y valiente hombre, vestianle una manta rica y mastel y beçote.

[48] Patrick Johansson K., "La muerte de Moctezuma: el hecho histórico y su asimilación mitológica en una perspectiva levistraussiana", en *Memorias del Coloquio Lévi-Strauss. Cien años. Un siglo de reflexión*, México, 2010, p. 203-232.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Y un manojo de tea. Y el beçote era de una caña de ambar. O de cristal que ellos llaman *teçacatl*. Que se solian poner cuando bebian o bailavan en los aretos colgados de un agujero que tenian hecho encima de la barba. En el labio y ponianle sus plumajes. Atados al colodrillo que ellos llaman *tlalpiloni* y muchos perfumes. y untavanle en un petate. Sobre su *iquipal*. Y ponian alli mucha comida. Y conbidaban alli a los principales. Y les ponian fuego a la tea. Y quemavase todo cuanto alli tenian puesto. Y esta memoria que cada año les hacian. Sus hijos o parientes llamaba *quixebilotia* que quiere decir que ponia su figura o memoria.[49]

En otra lámina, el *Códice magliabechiano* al glosar la imagen (figura 6.6) refiere los detalles de la ceremonia:

> Esta es una figura de quando los indios hazian memoria de sus finados en la fiesta que llaman *tititl* como antes en la misma fiesta. Es una de la figura de aquel. De quien se hazia memoria. Era como la que aqui esta puesta quies la siguiente. Y ponianle en la nariz. una cosa de papel azul. Que ellos llaman *yacaxuitl*. Que quiere decir. Nariz de yerva y por detras de la cara. La cual es de madera. Le hinchian de pluma de gallina. De lo menudo blanco. Y por penacho le ponian una vara colgando de ella unos papeles. Que ellos laman *amatl* y en la cabeza por tocado. Le ponian unas yerbas que ellos laman *mali mali* y del colodrillo le salia otro penacho que ellos llaman pantolole que es de papel. Y por las espaldas lleno de papeles y su bezote al cuello le colgava pozjoyel. Un animalillo que ellos llaman *jilotl*. Y el joyel llaman *xalo cuzcatl* y era de papel pintado y una vara revestida de papel a manera de cruzes. Y debaxo una carga de pliegos de papel. Y cacao. Y comida. Y delante dos o tres indios que sentados cantavan. Y tañian con un atabal que ellos llaman *ueuetl* las ves vocales y esto hazian cada año. Hasta quatro años. Despues de la muerte del difunto y nomas.[50]

Si los difuntos eran principales, la fiesta de su camino hacia el Mictlan culminaba con la cremación e incineración de las imágenes de ocote y de todos los elementos constitutivos de la ofrenda. Si el difunto era un rey, se solía sacrificar, además, a algunos esclavos cuyos corazones se arrojaban sobre la pira en la que ardía la figura. Se alimentaba

[49] *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, lám. 45.

[50] *Ibid.*, lám. 72.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

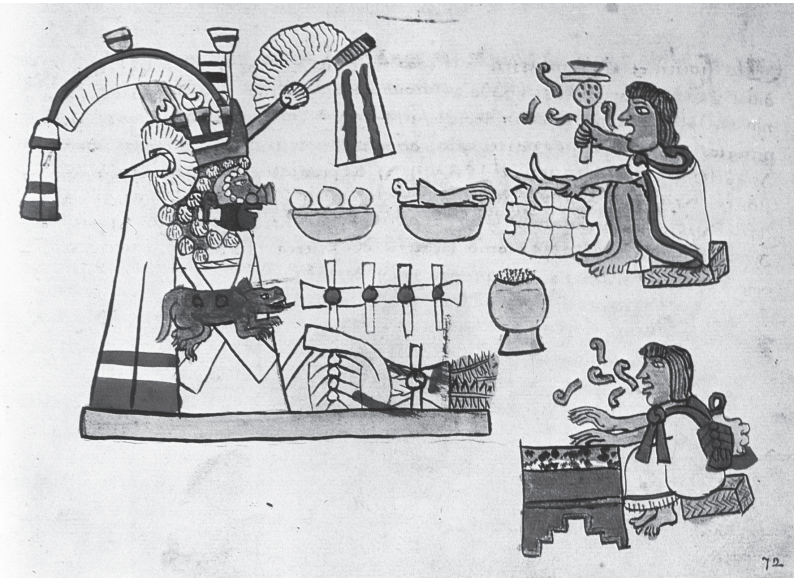


Figura 6.6. Fiesta de difuntos en el mes Tititl.
Códice magliabechiano, lám. 72

así el fulgor anímico del *tonalli* del occiso, que debía atravesar el tenebroso mundo de Mictlantecuhtli.

Nechichicuahuilo, escaramuzas lúdicas con carácter sexual

Pasados los ápices sacrificiales que constituyen la inmolación de Ilamatecuhtli y la quema de maguey y la troje, la fiesta seguía con un contraclimax lúdico: la ceremonia llamada Nechichicuahuilo en la que los jóvenes guerreros (*telpopochtin*) arremetían jocosamente y atestaban golpes a jóvenes muchachas (*ichpopochtin*) con unas redes llenas de flores de espadañas y papeles.

A la vez que permitían un relajamiento sano después de los graves y tensos acontecimientos sacrificiales, las escaramuzas con las que concluía la fiesta Tititl expresaban el dinamismo agonístico de la juventud y probablemente constituían un equivalente simbólico del acto sexual. Como en otros contextos mítico-rituales precolombinos, el

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

hecho de golpear (*huitequi*) representa aquí un equivalente actancial del hecho de copular. Tras la redención sacrificial del envejecimiento y el año viejo, se celebraban las nupcias lúdicas que preparaban el año joven, el año nuevo.

El sacrificio de Yacatecuhtli-Quetzalcóatl

Yacatecuhtli, un avatar "caminante" del dios Quetzalcóatl, era el numen de los *pochtecah*, comerciantes que habían constituido un gremio muy importante en la sociedad náhuatl, que ofrecían sacrificios a Yacatecuhtli. Este dios tenía su templo en el recinto sagrado y en los *calpulli*. Cuando los *pochtecah* se encontraban fuera de su territorio, se veía representado por los bastones reunidos en un haz.

En la fiesta correspondiente al mes Títitl, Yacatecuhtli moría en su templo *yacatecuhtli iteopan*: "en este lugar sacrificaban la imagen suya, vestida y arreada de sus atavíos y ornamentos; hacíase este sacrificio de día y en el mes de *tititl*, cada año".[51]

La muerte de esta manifestación de Quetzalcóatl en el mes *Tititl* probablemente trascendía la dimensión gremial de los mercaderes para expresar el fin de un ciclo anual en la comunidad. Quetzalcóatl encarnaba el tiempo, es decir, 52 años de movimiento espacio-temporal en el contexto eidético precolombino, y su advocación Yacatecuhtli representaba una unidad anual de desplazamiento del sol. Su muerte consagraba el fin de una etapa de este desplazamiento.

El sacrificio de Mictlantecuhtli

Sahagún proporciona una descripción detallada del sacrificio de Ilamatecuhtli, pero no hace mención de otro sacrificio en el mismo contexto festivo de Títitl: el del dios de la muerte Mictlantecuhtli. Este sacrificio tenía lugar en el templo llamado Tlalxicco (en el ombligo de la tierra), lugar mitológicamente asociado a Xiuhtecuhtli, el dios del fuego:

[51] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. III, p. 228.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Mataban a un cautivo, que decían era la imagen y semejanza de Mictlantecuhtli, aderezado y vestido con los ornamentos y vestiduras del dicho dios o demonio. Y en este mismo lugar administraba un particular sacerdote, que se llamaba *tlillantlenamacac*, el cual se teñía todo de negro para asistir al sacrificio, que en su talle y figura bien se parecía, cuyo ministro era; al cual, no bastándole la obscuridad de la noche para parecer negro y obscuro, añadía más negregura con la tinta con que se embijaba. Y todas las ofrendas que en este templo se ofrecían y sacrificios que se sacrificaban, todos se hacían de noche y no de día.[52]

Es interesante observar que el sacrificio de Mictlantecuhtli era efectuado por un sacerdote encargado del culto al fuego, el *tlillantlenamacac*, literalmente el "ofrendador de fuego del lugar de lo negro". Las oposiciones con valor semiológico oscuridad/luz (ígnea), frío/caliente, negro/rojo, y en última instancia, muerte/existencia, expresaban por sí solas un antagonismo fértil en este fin de año, que facilitaba la aprehensión probablemente subliminal, pero no por eso menos efectiva, del movimiento vital entre la colectividad indígena.

El sacrificio de Camaxtle en Tlaxcala

Los tlaxcaltecas sacrificaban a su dios tutelar Camaxtle, dios de la cacería en el mes de Títitl:

> En este mes, empero, vestían un esclavo comprado para el efecto y vestido con las ropas del dios que solemnizaban de la caza. Le hacían que este día le representase vivo, donde, después de haberle representado, le sacrificaban, abriéndole por el medio y ofreciendo el corazón al demonio, arrojándolo delante del ídolo llamado Yemaxtle, que quiere decir "el de los tres bragueros". Con esto se hacía este día muy solemne, celebrando la fiesta y conmemoración del dios fingido. Comíanse la carne de aquel hombre los que lo habían comprado a honra de la solemnidad.[53]

[52] *Ibid*., t. III, p. 222.
[53] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 289-290.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ya hemos considerado las relaciones que existen entre la cacería y la vejez en la cultura náhuatl precolombina. Es probable que el sacrificio de la "imagen" de Camaxtle (Yemaxtle) en Tlaxcala correspondiera al sacrificio de Ilamatecuhtli en México-Tenochtitlan: se sacrificaba la vejez en aras de la juventud del tiempo.[54]

Conclusión

El análisis de los ritos y ceremonias que integran la fiesta Títitl revela un estrecho vínculo entre el envejecimiento correspondiente a una duración anual y la muerte natural con la que culmina la degradación fisiológica. A la vez que expresa la cosmología propia de los antiguos nahuas, y remite a una red compleja de esquemas actanciales con valor mitológico, la "teatralidad" del comportamiento ritual manifiesta una "vivencia" casi somática de los ritmos del tiempo y de la muerte sacrificial que redime el envejecimiento.

[54] Este capítulo corresponde a un artículo de mi autoría: Patrick Johansson K., "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta Títitl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 33, 2002, p. 57-89.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

7
TLALMIQUIZTLI, XOCHIMIQUIZTLI
MUERTE NATURAL, MUERTE FLORIDA

Si bien la "mortificación" y el sufrimiento físico eran partes constitutivas del sacrificio, el don de sangre no implicaba la muerte. En cambio, la ofrenda del corazón, el órgano más preciado del ser indígena, el "dador de la vida" (*ipal nemoani*)[1] en términos fisiológicos y regulador simbólico de las relaciones afectivo-cognitivas con el mundo, tenía como finalidad la muerte (*miquiztli*) del individuo, más que como consecuencia colateral. Considerada una "muerte florida" (*xochimiquiztli*), esta muerte vital se distinguía de una muerte natural, *tlalmiquiztli* (muerte terrenal), en los términos que definiremos en este capítulo.

La muerte "terrenal", en un contexto axiológico náhuatl prehispánico, representaba la culminación cronológica del descenso involutivo y entrópico que constituía el envejecimiento. Es el final inherente al fruto que se queda en la rama del árbol[2] o en la planta y nunca es cortado, madura en el árbol, envejece en el árbol, se desprende de él por el peso del envejecimiento y cae al suelo (*tlalchi*) donde se pudre (*palani*) si nadie lo come.

En cambio, la muerte "florida", es decir, la muerte conseguida en guerra o en un sacrificio relacionado con la guerra, representaba la culminación del ascenso evolutivo energizante, la juventud, un cenit sexual y floridamente definido. La muerte "florida" era el fruto (*xochicualli*, literalmente "lo comestible de la flor") cortado de la rama del árbol o de la planta cuando acababa de dar una flor que sería polinizada y aseguraría la continuidad de la vida. Los sacrificios de niños de

[1] La locución *Ipalnemoani*, "dador de la vida" en la traducción de Miguel León-Portilla, ha sido atribuída a un dios indígena. Como vimos en el capítulo correspondiente, es más probable que el *ipal nemoani* (gracias a qué [no a quien] se existe) haya sido el corazón (*yollotl*).

[2] En el contexto socio-existencial mexica de las guerras floridas, el fruto cortado era el corazón: "la tuna del águila" (*cuauhnochtli*), pero también "tuna de la planta", ya que *cuauh–* es el radical de *cuauhtli* (águila), y también el resultado de un cambio morfofonémico del radical de *cuahuitl* (árbol o planta).

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

teta, infantes y ancianos, de mujeres jóvenes o ancianas, de brotes, frutos verdes o maduros, se inscribían en este movimiento vital en una u otra de sus vertientes: *tlalmiquiztli* era la muerte como fenecimiento; *xochimiquiztli*, la muerte como florecimiento.

Consideraremos aquí la "muerte terrenal" (*tlalmiquiztli*) para contrastar los predicados culturales que la definen.

La integración de la muerte como "latido vital" del universo

En una urdimbre mitológica, el tiempo y la muerte indígenas se tramaron como partes constitutivas del movimiento vital. Después de cuatro eras o "soles", espacios sin movimiento, que por lo tanto no prosperaron, llegó el Quinto sol, *Nahui ollin* (cuatro movimiento), cuya movilidad espacio-temporal permitió la vida. Es interesante observar que el ojo estelar en el centro de la imagen de *ollin* (figura 7.1) representa la muerte como eje del movimiento vital. Esta muerte axial fue la muerte ígnea, autosacrificial, que permitió a Nanahuatzin y Tecuhciztécatl convertirse en sol y luna. Corrobora que la muerte era el factor esencial que regía la existencia de los mexicas.

Entre los numerosos esquemas narrativos que entraña el mito en sus variantes, destacan la creación del movimiento (*ollin*) y la instauración de esa muerte como factor imprescindible en la estructuración de la vida. La consumación tánato-erótica en el fuego de los dos entes divinos, la petrificación gemelar de la luz de dos soles como consecuencia de su sacrificio, la ruptura subsecuente de la identidad gemelar de los soles (en "sol" y "luna") y el autosacrificio de los dioses en aras del movimiento[3] generaron el espacio-tiempo dinámico de la vida. Éste había sido mitológicamente inducido por la espera de los dioses y el movimiento giratorio de su mirada: "luego ya se pararon de rodillas los dioses para esperar [observar][4] donde iba a venir saliendo el sol. [Así]

[3] Patrick Johansson K., "Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 24, 1994, p. 93-123.

[4] *Tlachia* en náhuatl significa "esperar" y "observar". Es posible que una diferencia en la cantidad vocálica de la "a" de la primera sílaba haya distinguido ambas palabras, pero en este caso la relación paronímica entre las dos establecería también una convergencia semántica.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

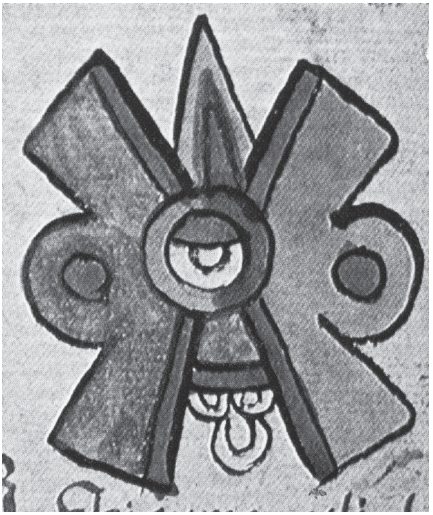


Figura 7.1. *Nahui ollin*, cuatro movimiento.
Códice magliabechiano, lám. 13r.

se hizo, en todas partes estuvieron mirando, sin rumbo están mirando, están dando vueltas como malacates".[5]

El curso circular de lo que sería el espacio-tiempo se configuró en el "des-orden"[6] cardinal-temporal que siguió la mirada de los dioses antes de que el tiempo se orientara mediante la salida del sol en el Este. Con la aparición del astro rey, se orientó el movimiento cardinal estructurante del tiempo, Este-Norte-Oeste-Sur, es decir, un movimiento levógiro, opuesto al movimiento dextrógiro del sol. A la vez que el sol avanzaba creando el futuro, el tiempo "regresivo" hacía que cualquier futuro se tornara inexorablemente un día, un pasado, y que todo lo que avanzaba en el tiempo generara la preterición y la muerte.

El tiempo gestado inicialmente por la "espera" y la "mirada" de los dioses nació con el sol en movimiento, seguido de la luna. De hecho, la palabra que denomina al astro diurno entraña la futurición: *tonatiuh* es un sintagma verbal sustantivado. Se compone del verbo *tona* (hay luz o hay calor) + el morfema incoativo direccional *–tiuh* que expresa una futurición en el tiempo o una extroversión en el espacio. A la letra, *tonatiuh*

[5] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. VII, cap. 2.

[6] Una vez orientado, el tiempo avanzará en el orden inverso de la mirada de los dioses.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

significa "habrá luz y calor".[7] El futuro se sustantivó en el nombre del sol, mientras la sustancia se "animaba" mediante su movimiento.

En este mismo mito, a la vez que se gestó el movimiento espacio-temporal (*ollin*), se definió el ritmo dual que sería el motor de este movimiento. El curso del sol y la luna generó los espacios-tiempos sucesivos diurno y nocturno, masculino y femenino, evolutivo e involutivo, pero ante todo los espacios-tiempos de la existencia y la muerte que constituyen la vida. Es importante subrayar la diferencia con el planteamiento occidental, en el que vida y muerte se oponen de manera excluyente. En la cultura náhuatl prehispánica, la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) eran partes constitutivas de la vida (*yoliztli*). No podía haber vida si no había muerte, como se esquematiza en la figura 7.2.

Cuando surgió la luz en el yermo esplendor de su inmovilidad gemelar, los dioses se percataron de que el tránsito del oscuro caos amorfo a una luminosidad inerme no generaba un movimiento vital. Además, los espacios-tiempos divinos y humanos se mezclaban indebidamente. Los dioses dijeron: "¿Cómo existiremos, no se mueve el sol. Acaso andaremos mezclados con los humanos?".[8] La respuesta a esta interrogante creó el espacio-tiempo divino de la muerte: "hagamos esto, para que gracias a nosotros pueda crecer [el sol]: muramos todos".[9]

El sol no podía "crecer" (*mozcalia*), es decir, elevarse y avanzar hacia el futuro sin la muerte de los dioses. Es probable que este hecho mitológico justificara los sacrificios de víctimas humanas que representaban a los dioses, pero significaba también que la vida no podía prosperar en el universo si no había muerte, no podía haber una "sístole existencial" sin una "diástole letal" en el latido del tiempo.

Uno de los dioses, Xólotl, el gemelo, el *alter ego*, el otro "yo" telúrico-nocturno de Ehécatl, su nahual, que lo complementaba para conformar con él la divinidad Quetzalcóatl, se rehusó a morir. Se transformó en planta de maíz con doble mazorca (*millacaxolotl*), pero la muerte lo alcanzó. Se transformó en maguey doble (*mexolotl*) y la muerte también lo alcanzó. Después mutó en *axolotl*, animal en estado larvario, y murió dentro del agua, ultimado por su gemelo Ehécatl, la parte diurna y urania

[7] La lengua náhuatl mantiene la luz y el calor del sol en una totalidad conceptualmente indistinguible.

[8] *Códice florentino*, lib. VII, cap. 2.

[9] *Ibid.*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

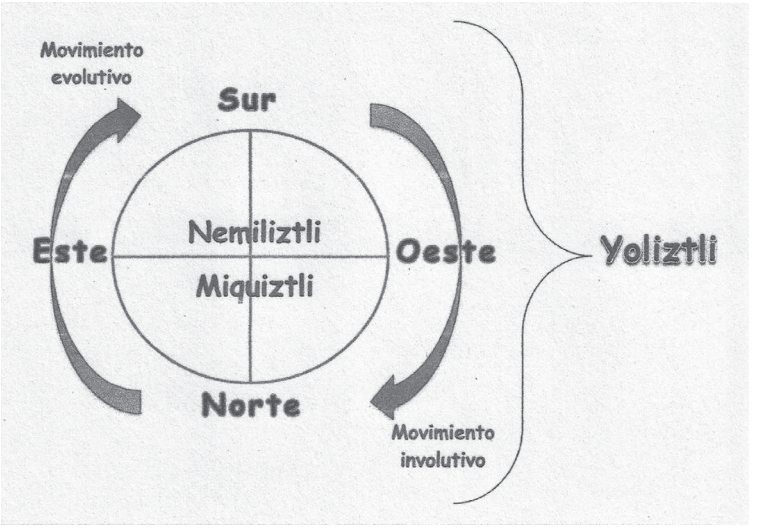


Figura 7.2. La existencia y la muerte constituyen la vida

de Quetzalcóatl, que no podía existir si no moría su gemelo nocturno-tectónico Xólotl. La muerte, contraparte de la existencia, debía propiciar la continuidad cíclica de la vida en este contexto.

La muerte, un vientre materno

Si la existencia y la muerte constituían lo que hemos definido metafóricamente como una sístole y una diástole del latido vital en el mundo náhuatl prehispánico, la segunda parece haber tenido un valor *esencial* que no tenía la primera. Como señalan los cantares indígenas, el "andar"[10] existencial es breve, pero la muerte en la que se gesta la existencia es eterna (*cemihcac*) parece situada dentro y fuera del tiempo, y por lo tanto constituye una dimensión esencial, en el sentido filosófico del término.[11]

[10] *Nemi* en náhuatl significa "existir", pero también "andar". Una duplicación del radical *nehnemi* confiere a la palabra su dinamismo verbal.

[11] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 29. Remitimos al capítulo siguiente para un análisis detallado del mito. Aquí nos limitaremos a evocar brevemente el carácter genésico de la muerte, que se asemeja a un vientre materno.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

La creación del hombre en el Mictlan

Una vez expandidos la tierra y el cielo, antes de que nacieran el sol y la luna, los dioses se preocuparon por crear un ser que les rindiera un culto. Mandaron a Quetzalcóatl al Mictlan (el inframundo), para buscar unos huesos que Mictlantecuhtli atesoraba. Después de pasar algunas pruebas, Quetzalcóatl se tropezó y cayó con todo y huesos (figura 7.3). Murió y resucitó, y llevó los huesos a Tamoanchan. Con esta "materia prima" se gestaría el ser humano.[12] Después de algunas peripecias, Quetzalcóatl-Ehécatl llevó los huesos a la diosa madre Quilaztli, quien los molió en su barreño. Tanto el bulto en el que los huesos se transportaron como el recipiente (*apaztli*) en el que se molieron tienen el tenor matricial de un contenedor. Luego Quetzalcóatl sangró su pene sobre los huesos molidos con lo que fueron "fecundados". En este contexto, la sangre sacrificial tenía un valor espermático. La fecundación del hueso por la sangre y la subsecuente gestación del hombre se realizó, si no en el mundo de la muerte, al menos en el de los muertos, el Mictlan.

Mictlan: *el vientre de la mujer embarazada*

Así como el Mictlan constituía el espacio en el que se había gestado la existencia, el vientre de una mujer era considerado un inframundo fecundo. Esto se desprende de diferentes contextos culturales, en particular de los discursos que las parteras dirigían a las mujeres embarazadas. Según el libro VI del *Códice florentino*, la partera solía decir lo siguiente al evocar al niño por nacer:

Ipampa ca oc mictlan ca oc yohuayan in tontlahtoa.[13]	Porque hablamos de lo que está todavía en el Mictlan, en la noche.

El vientre que abriga el niño por nacer es Mictlan, lugar al que se dirigen los difuntos, pero ante todo del que brotan los seres. La estrecha relación entre el vientre materno y la muerte en el pensamiento náhuatl prehispánico se manifiesta también en la convergencia lingüística entre

[12] *Ibid.*, p. 100-115.
[13] *Códice florentino*, lib. VI, cap. 27.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html



Figura 7.3. Caída de Quetzalcóatl en el inframundo. Lambitiyeco, Oaxaca

oztotl (la cueva) y *otztic* (el embarazo), que se traduce como una asimilación de la cavidad en la que se gesta el niño con la oquedad de la tierra en la que se entierra el difunto.[14]

La fecundación y subsecuente gestación del ser en el vientre materno, de carácter infraterrenal, tenía también una relación estrecha con una sexualidad cenital, apoteósica. Los ciclos del sol y el maíz, con sus fases evolutiva e involutiva, y las etapas de su crecimiento, definieron de manera analógica los ritmos de la actividad sexual y de una eventual fecundación de la mujer a partir de la pubertad y hasta la menopausia o la andropausia. Para el sol, desde *cuauhtlehuamitl* (la flecha de fuego del águila o flecha-águila que se eleva) y hasta *cuauhtemoc* (el águila que bajó); en la planta de maíz (*cintli*), desde el florecimiento hasta que comenzaba a marchitarse, la actividad sexual constituía el apogeo de la existencia humana, en el Sur, y establecía una dialéctica con la muerte y el nadir del ciclo vital en el que se efectuaba la fecundación (figura 7.4).

Lo que había ocurrido en el cenit mediante la copulación, la inseminación o la polinización, determinaba una fecundación localizada cosmológicamente en lo más profundo de la madre tierra o la madre humana. El espacio-tiempo de una muerte esencialmente genésica, situado en el Norte (Mictlampa), en el nadir del ciclo vital, se relacionaba con el periodo de actividad sexual, ubicado en el Sur (*huitztlampa*), en el cenit del ciclo. El elemento seminal espermático (*omicetl*) o la semilla

[14] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 31; "La creación del hombre en el Mictlan", *Guardián de los Muertos*, n. 22, 2015, p. 13.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

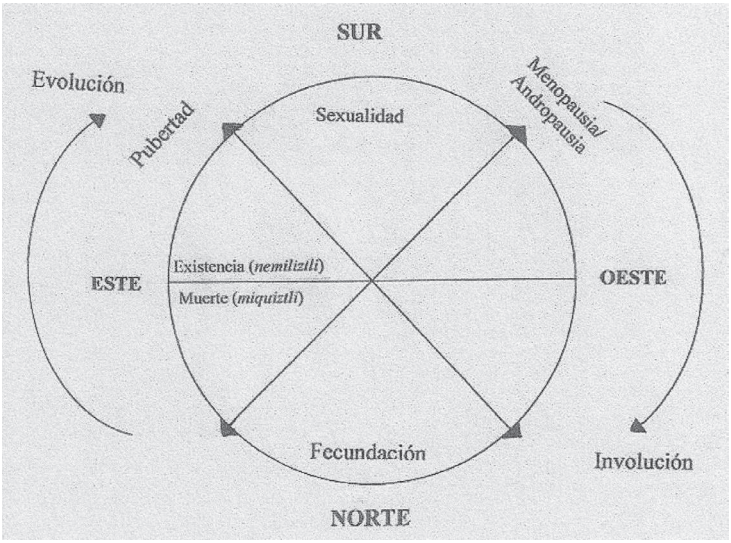


Figura 7.4. La existencia humana y la dialéctica con la muerte y el nadir del ciclo vital en el que se efectuaba la fecundación

(*achtli* o *xinachtli*) tenían que morir primero en una fase involutiva menguante para que se lograra la fecundación y naciera el ser humano o la planta.[15]

Envejecimiento y muerte

Como lo expresamos en el capítulo anterior, el envejecimiento constituía una peligrosa entropía o pérdida progresiva de energía que podía conducir al caos anterior a la creación del mundo si no hubiera una muerte regeneradora con carácter esencial que reciclara la vida.

El ser que empezó a morir cuando había emprendido su descenso involutivo, que había pasado de la existencia a la muerte al fallecer, terminaba de morir cuatro años después con la culminación ósea de la tanatomorfosis. En este momento-lugar situado en el nadir de su ciclo vital, el ser óseo era fecundado por la sangre fértil del

[15] Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 146-148.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

pene de Quetzalcóatl y emprendía el ascenso desde las profundidades matriciales del Mictlan o el vientre materno hacia un nuevo amanecer. La entropía que representaba la fase involutiva del ciclo vital había sido redimida por la fecundación de un elemento óseo perenne, simbólicamente inmarcesible y directamente relacionada con el acto sexual. Lo "bio-degradable" se vinculaba estrechamente con lo "bio-agradable", lo tanático con lo erótico.

Cada 52 años: la muerte regeneradora del tiempo viejo

Aun cuando algunas fuentes señalan que "una vejez" (*ce huehuetiliztli*) era un lapso existencial de 104 años, es probable que esta información correspondiera al afán de los informantes indígenas de alinear este paradigma de su temporalidad con la duración del siglo occidental. *Ce huehuetiliztli* es la edad que tenía Quetzalcóatl, encarnación del tiempo, cuando se prendió fuego en Tlillan Tlapallan y murió (figura 7.5). A esa edad se erigió como modelo ejemplar para los gobernantes toltecas: la ley de Topiltzin. También corresponde a la edad óptima que podía alcanzar un indígena en tiempos anteriores a la conquista, aun cuando ciertos reyes vivieron más, como Nezahualcóyotl, que vivió hasta los setenta años.

En la ceremonia solemne que se realizaba cada 52 años, la muerte y la subsecuente incineración del tiempo viejo (figura 7.6) impedían que continuara la peligrosa erosión del ser en la duración, temible entropía que podía conducir al caos anterior a la creación del mundo.

La ley de Topiltzin

En un contexto político, el poder habría estado conceptualizado por la duración del mando, que no podía superar los 52 años según la ley de Topiltzin-Quetzalcóatl, el rey mítico-histórico de Tula.[16] El rey era la

[16] Según la ley de Topiltzin, los gobernantes toltecas no podían reinar más de 52 años. Al llegar a este punto, "tenían que morir". Fernando Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 291. En este texto no queda muy claro si se trataba de la edad del monarca o de su tiempo en el mando supremo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

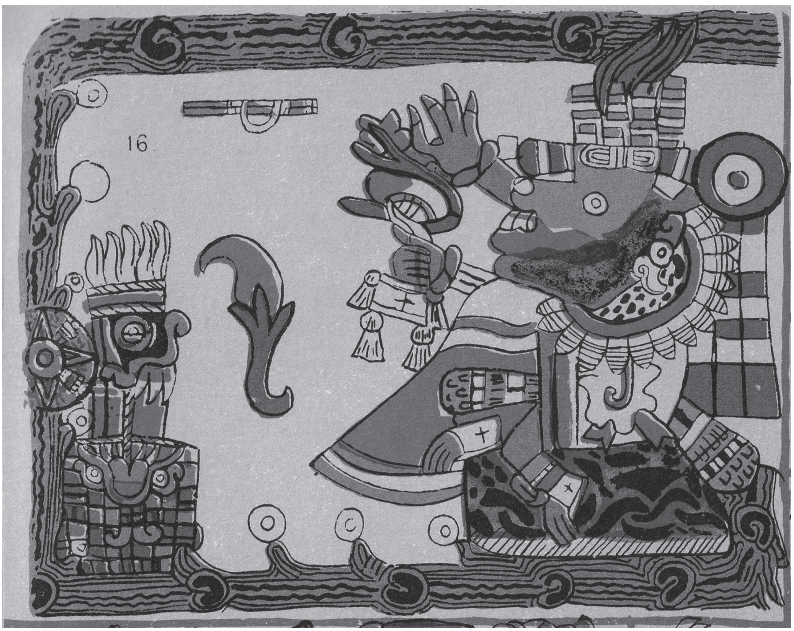


Figura 7.5. El sol poniente. *Tonalamatl de Aubin*, lám. 16

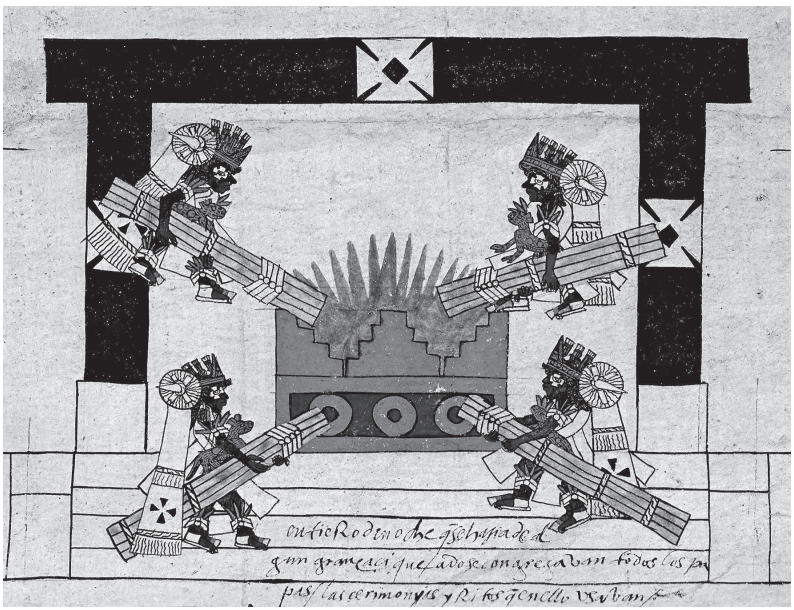


Figura 7.6. Las exequias del tiempo. *Códice borbónico*, lám. 34

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

imagen del sol y el cielo azul era el marco en el que éste se desplazaba. El color azul de sus insignias remitiría al marco temporal de su mando.

El periodo de 52 años, la edad de Quetzalcóatl cuando murió, constituyó el tiempo de una existencia, el dinamismo vital que se renovaba con la ceremonia de la "atadura de años" (*xiuhmolpilli*) y el "fuego nuevo". El tiempo, generado por el fuego y simbolizado por el movimiento del sol, perdía fuerza a medida que "envejecía" y era necesario regenerarlo para que la entropía inherente a la temporalidad no llevara al mundo al caos que había prevalecido antes de la creación del espacio-tiempo. En este contexto, el rey mexica, la imagen del sol, encarnaba de alguna manera el tiempo. Su envejecimiento y la senilidad subsecuente podían conducir a la nación indígena al caos. Un refrán náhuatl lo expresa con claridad:

Zan cocoxtiuh yn tonatiuh	*Se va enfermando el sol*
Quitoznequi: amo tona, amo tlatotonia, amo totonqui yn tonalli. Mimixtentoc. Auh in icaquiztica quitoznequi: amo chicahuac nemiliztli, amo chicahuac yn tlatoani. Tel achi cualli mochihua yeceh amo chicahuac.[17]	Quiere decir: no brilla, no calienta, no está caliente el sol. [El cielo] está lleno de nubes. En cuanto a su significado, quiere decir: no está fuerte la existencia, no está fuerte el gobernante. Aunque sea muy bueno lo que se hace, sin embargo no está fuerte.[18]

El *tlahtoani*, el rey, era la imagen del sol. El tiempo de su existencia representaba sin duda una temporalidad con alto valor simbológico.

El protocolo ritual según la ley de Topiltzin

Como asevera Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el protocolo ritual que se seguía en las exequias de los señores toltecas, luego adoptado por los demás pueblos nahuas del centro de México, fue establecido por

[17] Patrick Johansson K., *Machiotlahtolli, la palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, México, McGraw-Hill, 2004, p. 67.

[18] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

Topiltzin, es decir Ce-Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, rey-sacerdote de Tollan, nacido en el año 1-Ácatl, como indica su nombre, después divinizado y mitificado.[19] Las fuentes divergen considerablemente en lo que concierne a su vida justamente porque se volvió arquetípica en términos mitológicos.

Los reyes toltecas y la muerte

En este contexto, los que habían antecedido a Quetzalcóatl en el poder "ordenaron que sus reyes no habían de reinar más de cincuenta y dos años".[20] Los reyes se sucedieron de la siguiente manera:

- Chalchiuhtlanextzin, entronizado en 562, reinó 52 años, murió en 614.
- Ixtlilcuechahua (*tlaltecatl*), entronizado en 614, reinó 52 años y murió en 666.
- Huetzin, entronizado en 666, reinó 52 años y murió en 718.
- Totepeuh, entronizado en 718, reinó 52 años y murió en 770.
- Nacázxoc, entronizado en 770, reinó 52 años y murió en 822.
- Mitl, entronizado en 822, reinó 59 años, "quebró la ley". Murió en 881 (880, según Alva Ixtlilxóchitl).
- La reina Xiuhtlaltzin, mujer de Mitl, entronizada en 881, reinó 4 años y murió en 885.
- Tecpancaltzin, entronizado en 885, reinó 52 años, murió simbólicamente en 937 y dejó el poder a su hijo Topiltzin.

Según la cuenta de Alva Ixtlilxóchitl, después de gobernar por diez años, es decir, en 895, Tecpancaltzin se enamoró de la doncella Xóchitl, hija del principal Papantzin. La sedujo y la mandó vivir fuera de la ciudad, lejos de la familia, en un cerro llamado Palpan. "Al poco tiempo", cinco años después, en el año 1-Ácatl, 900 de nuestra era, dio a luz a un hijo que Tecpancaltzin llamó Meconetzin (el maguey niño o

[19] Patrick Johansson K., "La ley de Topiltzin. Fundamentos mitológicos del protocolo ritual en las exequias de los señores mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 50, 2015, p. 93.

[20] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, p. 266-270.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

niño del maguey), "a significación de la invención y virtudes del maguey".[21] Después de 52 años gobernando, Tecpancaltzin hizo jurar por rey a Meconetzin, al que puso el nombre Topiltzin. Esto tuvo lugar en el año 2-Ácatl, en 937, según Alva Ixtlilxóchitl.[22]

No se señala que Tecpancaltzin hubiera quebrado la ley al no morir en 937, lo que sugiere que su muerte fue ritual, como era por lo general para los señores toltecas después de 52 años de gobierno. Tecpancaltzin vivió muchos años después de haber entregado el mando a su hijo Topiltzin Quetzalcóatl.

El año 1-Técpatl, 966, el último día del mes de Tozoztzintli, el primero de la trecena llamada 1-Ollin, el gran Topiltzin, vencido, regresó a Tula, "su ciudad", o "le dieron alcance", por lo que tuvo que huir de nuevo. Mataron a puñaladas a su padre, el viejo rey Tecpancaltzin y a su madre la "hermosa Xóchitl".[23] Perseguido, Topiltzin se refugió en una cueva, en Xicco, y continuó su fuga hasta llegar a Atlapalan, "que cae hacia el mar del sur". "Como él se iba hacia donde el sol nace a unos señoríos de sus pasados",[24] declaró que "de allí a cinco mil doce volvería de nuevo a esta tierra en el año de *Ce-Acatl*".[25] Regresó a Xicco y de ahí se fue hacia Tlapallan, donde murió a la edad de 104 años, según Alva Ixtlilxóchitl, dejando muchas leyes: "él mismo mandó quemar su cuerpo con los ritos y ceremonias que después se usaron que fue el primero que fue quemado".[26]

Como ya lo expresamos, los 104 años no corresponden con la edad arquetípica de 52 años que establece el mito. Por otra parte, Alva Ixtlilxóchitl afirma en otra parte de su obra: "según parece en las historias, los tultecas tenían una costumbre que no habían de gobernar más que cincuenta y dos años sus reyes, como ya lo tengo declarado, y así antes

[21] La crónica atribuye a Papantzin el invento de la "miel de maguey", es decir, el aguamiel (*necuhtli*) y tal vez del pulque (*octli*). *Ibid*., p. 275.

[22] Si el año 900 fue 1-Ácatl, como señala Alva Ixtlilxóchitl, el año 937 tendría que haber sido 11-Ácatl. Es posible que el documento colonial que consultó consignara la fecha 11-Ácatl y que el cronista leyera las cifras arábigas como si fueran números romanos. Otra posibilidad es que la fecha indígena 2-Ácatl fuera correcta y el año cristiano fuera equivocado, porque 2-Ácatl corresponde a 941.

[23] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, p. 281-282.

[24] *Ibidem*, p. 282.

[25] *Idem*.

[26] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

del tiempo le quitaban la vida, cumplidos los cincuenta y dos años, porque casi todos morían muy mozos".[27]

La incineración de los cuerpos de los señores y el lapso de 52 años en el poder o de existencia parecen ser de los primeros aspectos de la Ley de Topiltzin, que tiene fundamentos calendáricos y mitológicos, pero también se relaciona con el envejecimiento y la pérdida de vitalidad del máximo jerarca que podía afectar a la nación. La mayoría de los reyes, curiosamente, murieron a los 52 años de su gobierno,[28] lo que sin duda representa un "ajuste" mitológico y no una coincidencia. Si consideramos que el padre de Ce-Ácatl Topiltzin dejó el poder a los 52 años para entregarlo a su hijo y vivió muchos años más, hasta que fue ultimado en los conflictos bélicos, es probable que la muerte infligida al rey fuera ritual y no real.[29]

Las exequias del rey Tezozómoc de Azcapotzalco según la ley de Topiltzin

De acuerdo con el cronista mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Tezozómoc, el rey de Azcapotzalco, fue de los primeros gobernantes[30] no toltecas cuyas exequias siguieron la ley de Topiltzin: "halláronse al tiempo de su muerte los dos reyes de México y el de Aculma, Teyolcocohuatzin su nieto, y por ser el primer rey que se le hicieron las honras y entierro conforme a los ritos, leyes y ceremonias de los tultecas y mexicanos, que se usaban en estas ocasiones constituidas de Topiltzin".[31]

Se dice que el rey Tezozómoc falleció después de un sueño que auguraba la destrucción de Azcapotzalco y de una larga existencia, cuya duración se sitúa en un ámbito mitológico[32] y "le causó" una enfermedad de la que murió:[33]

[27] *Ibidem*, p. 291.

[28] Excepto Mitl, que reinó 59 años y "quebró la ley" tolteca.

[29] Johansson K., "La ley de Topiltzin", p. 94.

[30] Ixtlilxóchitl, rey de Texcoco y padre de Nezahualcóyotl, asesinado por los azcapotzalcas, fue incinerado siguiendo la ley de Topiltzin, aunque la ceremonia luctuosa fue simplificada por las circunstancias adversas en las que se encontraban los acolhuas.

[31] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, p. 350.

[32] Tezozómoc habría vivido 186 años y reinado 106. *Códice Xólotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, lám. 8.

[33] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, p. 350.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

> En el año de 1427, a veinte días del mes de marzo, ajustado y según la cuenta de los naturales fue en el de matlactli omey ácatl, el primer día del año y último de su semana, asimismo llamado matlactli omey ácatl, en el primer día de su primero mes, llamado tlacaxipehualiztli, al tiempo de amanecer […] murió el antiguo y viejo rey Tezozómoc, ya de puro viejo, que fue menester poco para morirse.[34]

Tanto el sueño profético como su muerte están referidos en imágenes en el *Códice Xólotl* (figura 7.7). Desde el momento en el que agonizaba el rey, el modelo establecido por Topiltzin Quetzalcóatl fue seguido por los azcapotzalcas:

> Y viendo los señores sus vasallos y los sacerdotes, pusieron un velo a Tezcatlipuca, ídolo principal o señor de todos los ídolos de la tierra, como entre los gentiles romanos a Júpiter que era señal de gran sentimiento. Y esta ceremonia fue ordenada de Topiltzin, que cuando el rey enfermaba le ponían si era el monarca, a Tezcatlipuca un velo, y no se lo quitaban hasta que moría o sanaba.[35]

Esta costumbre remite a la secuencia mítica en la que Tezcatlipoca presentó un espejo a Quetzalcóatl para que tomara conciencia del estado de su cuerpo enfermo y su vejez: "y así estuvo Tezcatlipuca algunos días de esta manera hasta que Tezozómoc vino a morir".[36] El protocolo ritual fue el siguiente:

> Así como murió le lavaron el cuerpo muy bien y después le enjuagaron con agua de trébol y otras cosas olorosas para que tomase aquel olor su cuerpo; y luego le pusieron sus vestiduras reales y las joyas de oro y piedras preciosas conforme se vestía los días de fiesta y en negocios públicos; le cortaron "ciertos cabellos de la coronilla, para que hubiese memoria de él; Metiéronle en la boca unas esmeraldas.
>
> Después le amortajaron, sobre todo esto, con diez y siete mantas reales muy costosas con mucha perla, dejándole sólo el rostro descubierto, y después le pusieron otra muy fina donde estaba el ídolo Tezcatlipuca retratado muy al natural.

[34] *Idem.*
[35] *Idem.*
[36] *Ibidem*, p. 351.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

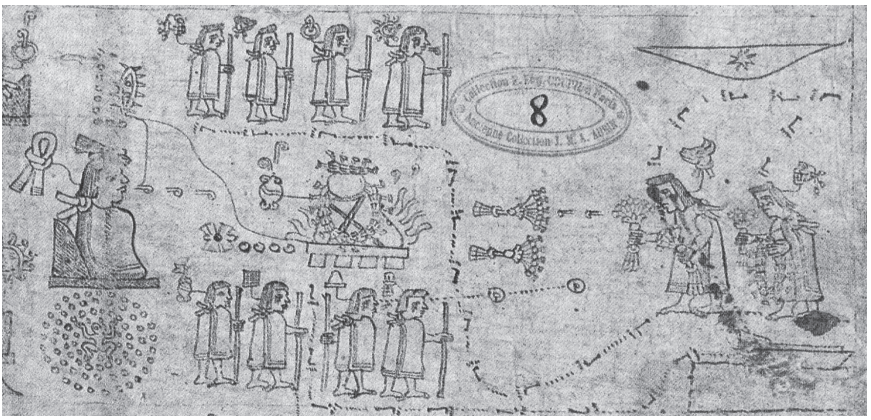


Figura 7.7. *Códice Xólotl*, lám. 8

> Después pusieron su cuerpo sobre una estera sentado, y en el rostro con una máscara de turquesas muy al natural hecha conforme la fisonomía de su rostro.[37]

Durante cuatro días el cuerpo fue expuesto antes de ser llevado al templo de Tezcatlipoca:

> Y al quinto día del año, que fue *nahui olin*, que es el cuarto día de la semana, y a la nuestra en el mismo año referido atrás, a los veinte y cuatro de marzo, antes que amaneciese, y que fue en la misma hora que éste murió, dieron orden de llevarlo al templo mayor de Tezcatlipuca para enterrarlo, porque se habían cumplido los cuatro días naturales según la ley de Topiltzin.[38]

En una procesión, el cuerpo del rey fue llevado al templo:

> Y luego tomaron ciertos caballeros el cuerpo con la estera, y lleváronlo al templo mayor, y a los lados iban hacia la mano derecha, el delantero Maxtla con un bastón en la mano y los cabellos tendidos, y los vestidos e insignias que solían poner en tales coyunturas, y por la misma orden iban los demás con sus bastones […]. Llevaban muchos tendones y joyas y plumería, que habían sido del rey, rodelas y macanas, arcos y flechas,

[37] *Idem.* Alva Ixtlilxóchitl señala: "esto no se usaba sino era con los monarcas de esta tierra; a los demás reyes les ponían una máscara de oro".

[38] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

> mazas y lanzas. Iban todos cantando un romance de su muerte, hechos y hazañas, y los reyes, señores y embajadores con sus bastones y insignias, como ya está declarado, iban llorando por el difunto.[39]

Llevaban en la procesión los esclavos y servidores que iban a inmolar: "iban asimismo ciertos esclavos y criados del rey, muy bien vestidos, para ser sacrificados y morir con su señor, aunque en este tiempo no eran tantos como después se usó".[40] La procesión terminaba en el templo, donde estaba lista la pira funeraria para la incineración:

> Y llegados al templo salió a la puerta del templo el gran sacerdote, llamado Zihuacóhuatl, por su dignidad, con todos los sacerdotes del templo, y cantando ciertos cantos para este efecto; y luego allí en el patio del templo ponían el cuerpo sobre mucha leña de ocote y mucho copal y incienso, y con todas las insignias y joyas lo quemaban.[41]

A medida que se iba consumiendo el cadáver del rey, los esclavos eran sacrificados y sus corazones arrojados al fuego. Una imagen del *Códice magliabechiano* ilustra el hecho en un contexto ceremonial mexica (*vid. infra,* figura 11.6, p. 359). Los cuerpos de los esclavos inmolados eran enterrados aparte, en una sepultura común.

Topiltzin-Quetzalcóatl había establecido en su momento la incineración del cuerpo y las pertenencias del difunto rey:

> Al tiempo que este Topiltzin murió, mandó que con él quemasen todo el tesoro que tenía. Tuviéronlo cuatro días por quemar, al cabo de los cuales lo quemaron y cogieron la ceniza que se hizo de su cuerpo, y echáronla en una bolsa hecha de cuero de tigre, y por esta causa todos los señores que aquel tiempo morían los quemaban.[42]

Después de una noche, durante la que se había consumido el cuerpo:

> Y otro día siguiente, que ya el fuego estaba apagado, cogían sus cenizas y las echaban en un arca muy bien labrada y obrada, y las echaban dentro

[39] *Ibidem*, p. 352.
[40] *Idem*.
[41] *Idem*.
[42] *Ibid.*, p. 387.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

> los sacerdotes; y así mismo ponían dentro los cabellos que le cortaron, y una estatua del difunto muy al natural hecha, con todas las insignias reales, con una máscara de madera y de esmeralda, muy al natural labrada. Puesta lo ponían sobre de un altar, sobre el arca a un lado del altar mayor de Tezcatlipuca.[43]

Las cenizas eran depositadas en una urna o arca con la piedra de jade que se le había colocado en la boca y el mechón de cabello que le habían cortado. Cuatro días después, "le hacían las obsequias los sacerdotes, en las cuales los hijos y demás personas del difunto llevaban mucha cantidad de ofrendas, poniéndolas al lugar donde fue quemado, y delante del arca y estatua".[44]

Según Torquemada, durante esta ceremonia se echaba pulque en el lugar donde lo habían quemado.[45] El último día de esta segunda serie de cuatro días se sacrificaban cinco o seis esclavos. Después de veinte días, el último día del mes, "tornaron a hacer sus obsequias, y sacrificaban otro esclavo".[46] A los ochenta días "sacrificaron otros tres esclavos, que eran como cabo de año".[47]

Las exequias del rey Tezozómoc de Azcapotzalco seguían el modelo establecido por Topiltzin-Quetzalcóatl, que tenía muchas similitudes con la gesta mítica de su "huida a Tlillan Tlapallan":[48]

> Con algunos tultecos se partió para Tlapalan, caminando, de noche y en desierto hasta que llegó en aquel lugar, donde vivió después casi treinta años, servido y regalado de los tlapaltecas, y murió después Nezahualcoyotzin, su descendiente, las confirmó, y él mismo mando quemar su cuerpo con los ritos y ceremonias que después se usaron, que fue el primero que fue quemado, y otras muchas cosas que hizo y ordenó.[49]

La descripción de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl de las exequias de Tezozómoc es incompleta por razones comprensibles que atañen al tenor

[43] *Ibid.*, t. I, p. 353. Cabe señalar que Tezcatlipoca era el dios principal de los Tepanecas de Azcapotzalco.

[44] *Idem*.

[45] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, v. IV, p. 301.

[46] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, p. 353.

[47] *Idem*.

[48] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 186-267.

[49] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. I, p. 282.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

de su crónica. De hecho, como indica el cronista jesuita Acosta, las ceremonias luctuosas nahuas "eran tantas que cuasi no se podían numerar".[50]

Los espacios de la muerte

El Mictlan (lugar de los muertos), era ante todo la tierra, el vientre materno que produce el alimento, en el que se gestan los seres y en el que se entierran —"se siembran" (*toca*)— los restos de los que existieron. Este lugar esencial de la muerte se desdobló en cuatro sitios que correspondían a las circunstancias del deceso. No está muy claro si esta hipóstasis[51] escatológica de la muerte en cuatro espacio-tiempos proviene del momento en el que se urdió la cosmología náhuatl o si es resultado de una evolución histórica. Como fuere, en el momento del contacto con los españoles había cuatro lugares a los que se dirigían los que morían: Mictlan, Tlalocan, Tonatiuh Ichan y Cincalco.

Mictlan

Los que morían de muerte natural o de enfermedades que no tenían un carácter sagrado descendían como el sol poniente en las fauces de Tlaltecuhtli (señor-tierra). Su recorrido infraterrenal pasaba por etapas con obstáculos específicos que, de manera narrativa, expresaban los tormentos tanatomórficos que padecía un cadáver putrescible durante cuatro años de descomposición en su regresión orgánica hacia la blancura ósea primordial.

El descenso al Mictlan reproducía la visita de Quetzalcóatl al inframundo, ya fuera como el sol poniente o como el creador del hombre. Su caída (*vid. supra,* figura 7.3, p. 205) y las pruebas que tuvo que sortear establecían el modelo ejemplar de una regresión letal. Los que iban a este lugar eran "los que morían de enfermedad, ahora fuesen señores o principales, o gente baja, y el día que alguno se moría, varón o mujer

[50] Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 230.

[51] Reunión de distintas entidades en una sola sustancia.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

o muchacho".[52] La geografía del inframundo (figura 7.8) constaba de dos sierras que se encontraban una con otra y amenazaban con estrujar a los que pasaban, un camino cuidado por una serpiente y un lugar habitado por una lagartija verde (*xochitonal*). Había también ocho páramos y ocho collados. El impetrador llegaba después a un lugar en el que soplaban vientos de obsidiana (*itzehecayan*):

> Por razón de estos vientos y frialdad quemaban todas las petacas y armas y todos los despojos de los cautivos, que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban; decían que estas cosas iban con aquel difunto y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena.
>
> Lo mismo hacían con las mujeres que morían, que quemaban todas las alhajas con que tejían e hilaban, y toda la ropa que usaban para que en aquel paso las abrigasen de frío y viento grande que allí había, al cual llamaban *itzehecayan*, y el que ningún hato tenía sentía gran trabajo con el viento de este paso.[53]

En este recorrido los acompañaba un perro psicopompo:

> Y más, hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra Chiconahuapan [...]. Dicen que el difunto que llega a la ribera del río arriba dicho, luego mira el perro [y] si conoce a su amo luego se echa nadando al río, hacia la otra parte donde está su amo, y le pasa a cuestas.
>
> Por esta causa los naturales solían tener y criar los perritos, para este efecto; y más decían, que los perros de pelo blanco y negro no podían nadar y pasar el río porque dizque decía el perro de pelo blanco: yo me lavé; y el perro de pelo negro decía: yo me he manchado de color prieto, y por eso no puedo pasaros. Solamente el perro de pelo bermejo podía bien pasar a cuestas a los difuntos, y así en este lugar del infierno que se llama Chiconaumictlan, se acababan y fenecían los difuntos.[54]

Llegaban después de estas tribulaciones delante de Mictlantecuhtli: "ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban y manojos de teas y

[52] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 205.

[53] *Idem*.

[54] *Ibid.*, p. 207.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

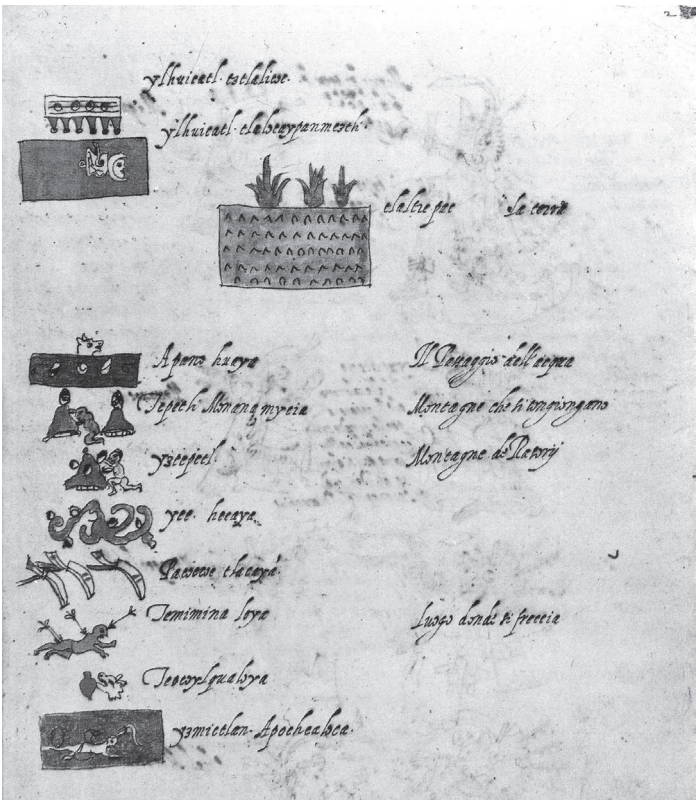


Figura 7.8. El Mictlan. *Códice Vaticano A*, lám. II

cañas de perfumes, e hilo flojo de algodón y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli* y las nahuas y camisas y todo hato de mujer difunta que dejaba en el mundo todo lo que tenían envuelto desde que se moría".[55]

Referido en las fuentes en náhuatl como Apochquiahuayocan, Atlecallocan, "lugar sin chimenea, lugar sin casas, como el lugar situado a la izquierda del mundo, Apochquiahuayocan", por el cronista indígena Tezozómoc, y como Ximoayan (el lugar de los descarnados) en los cantares, el Mictlan representaba la fase infraterrenal de la vida o regresión involutiva. Su asimilación al infierno cristiano en las fuentes desvirtuó considerablemente su carácter funcional y no permite una justa apreciación de su valor religioso.

[55] *Ibid.*, p. 206.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

Tlalocan

El *Tlalocan* era, por antonomasia, el lugar donde reinaba Tláloc, el dios de la lluvia (figura 7.9) y eventualmente un lugar "terroso" (*tlallo*). Ahí moraban los *tlaloqueh*, divinidades que se parecían a los sacerdotes de cabellos largos, llamados *pahpapaoaqueh*, y a los *tlenamacaqueh*, los sacerdotes del fuego:

> La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal, que se nombra *Tlalocan*, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores.
>
> Y así decían que en el paraíso terrenal que se llamaba *Tlalocan* había siempre jamás verdura y verano.[56]

Los que allí llegaban eran "los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos".[57] En un discurso moralizante que dirige un padre a su hijo expresa:

> Hay otro género de personas que también son amados de dios, y deseados, y éstos son aquellos que son ahogados en el agua, con alguna violencia de algún animal del agua, como del *ahuizotl*, o del *ateponaztli*, o otra alguna cosa.
>
> También aquellos que son muertos de rayo, porque de todos éstos dijeron los viejos que, porque los dioses los aman los llevan para sí al paraíso terrenal, para que vivan con el dios llamado Tlalocatecutli, que se sirve con ulli y con *yauhtli*, y es dios de las verduras; estos así muertos están en la gloria con el dios Tlalocatecutli, donde siempre hay verduras, maizales verdes, y toda manera de yerbas y flores y frutas, jamás se secan en aquel lugar las yerbas y las fIores, etc., y siempre es verano, siempre las yerbas están verdes y las flores frescas y olorosas.[58]

También los "dichosos" que morían en el agua iban al *Tlalocan*. Eran también númenes acuáticos los que provocaban esta muerte, como la diosa *Chalchiuhtlicue*, hermana mayor de los *tlaloqueh*:

[56] *Ibid.*, p. 207, 208.
[57] *Ibid.*, p. 207.
[58] *Ibid.*, p. 357.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

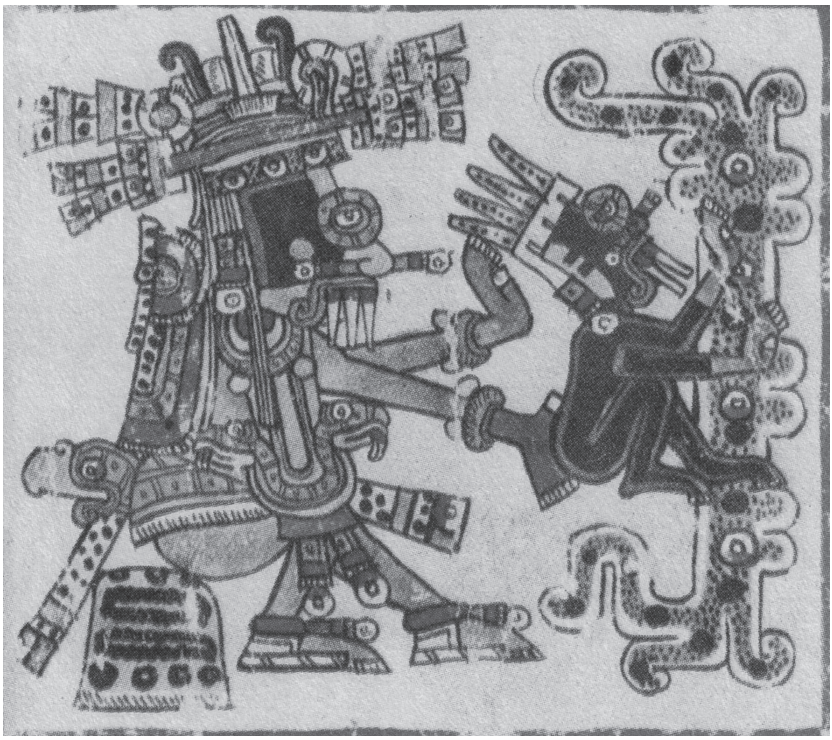


Figura 7.9. Tláloc, señor del Tlalocan. *Códice Borgia,* lám. 16

> Esta diosa llamada Chalchiuhtlicue, diosa del agua, pintábanla como a mujer, y decían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman *tlaloques*, honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua.[59]

Los sacerdotes (*tlamacazque*) se comunicaban con ella mediante el canto con la ayuda del *ayauhchicahuaztli* (la sonaja de neblina).

La apelación "paraíso terrenal", con la que los españoles designaron el Tlalocan, sesga el sentido religioso que entraña y su función escatológica, como en el caso del "infierno", es decir, el Mictlan.

[59] *Ibid.*, p. 35.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

Tonatiuh Ichan, la casa del sol

El tercer capítulo del apéndice al libro III del *Códice florentino* expresa claramente el espacio-tiempo que constituye "la casa del sol": el cielo. Podría pensarse que una "casa" es donde se entra para obtener abrigo, por lo tanto, sería el Este o el Oeste, pero todo parece indicar lo contrario, que la casa del sol es el cenit, donde brilla con más esplendor sin siquiera proyectar la sombra de los objetos en la tierra. Era el destino de los que habían muerto "al filo de la obsidiana":

> Los que allí iban eran los que morían frente al enemigo, o los que morían allí en la guerra, en el campo de batalla, allá en el lugar donde los despojaban. Allá expiraban, allá terminaba su tarea, o los llevaban para luego ser sacrificados. A veces en sacrificio gladiatorio, echados sobre el fuego, atravesados por flechas, por espinas, en escaramuzas, o sobre ocote ardiendo, todos ellos van a la casa del sol.[60]

Debemos añadir a las mujeres muertas en un primer parto, consideradas guerreras que habían muerto en combate.

Según los informantes de Sahagún, este lugar era un "llano" (*ixtlaoacan*), parecido a las planicies en las que tenían lugar las batallas, en el que crecían árboles de todo tipo. Cuando aparecía el sol (figura 7.10), los guerreros muertos, o cautivados y después sacrificados, empezaban a gritar, aullar, a golpear sus escudos. Los que portaban escudos agujerados por flechas enemigas podían ver el sol a través de los orificios. Aquellos cuyos escudos no habían sido atravesados no tenían este privilegio, no podían ver el sol cara a cara (*ahuel ixco tlachia*).

Los guerreros llevaban el sol desde el este hacia el cenit (Sur), en un recorrido evolutivo masculino, allí entregaban el sol a las mujeres muertas en su primer parto (*cihuateteuh*) que lo acompañaban en un descenso involutivo hacia el Oeste o Cihuatlampa.[61]

> Los que así morían después de cuatro años, se volvían hermosas aves, colibríes, pájaros sagrados, amarillos con plumas negras, mariposas blancas, mariposas-plumas, mariposas jícara-olla. Libaban las flores en todas

[60] *Códice florentino*, lib. III, apéndice, cap. 3.

[61] *Cihuatlan* (lugar de las mujeres), Cihuatlampa (hacia el lugar de las mujeres).

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html



Figura 7.10. Tonátiuh (el sol). *Códice Borgia,* lám. 23

partes y venían a la tierra para libar todo tipo de flores: *equimitl* "hojas de colorín", *tzompancuahuitl*, "colorines" *xiloxochitl*, "cabello de ángel", *tlazoxiloxochitl*, "colliandra".[62]

Cincalco

Al Cincalco, literalmente "el lugar de la casa del maíz", iban los que

> son bienaventurados y son amados y los llevan los dioses para sí, y son los niños que mueren en su tierna niñez [que] son como unas piedras preciosas; éstos no van a los lugares de espanto del infierno, sino van a la casa de dios que se llama Tonacatecutli, que vive en los vergeles que se llaman Tonacaquauhtitlan, donde hay todas maneras de árboles y flores y frutos, y andan allí como *tzintzones*, que son avecitas pequeñas de diversos colores que andan chupando las flores de los árboles.[63]

[62] *Códice florentino*, lib. III, apéndice, cap. 3.
[63] *Ibid.*, lib. VI, cap. 21.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

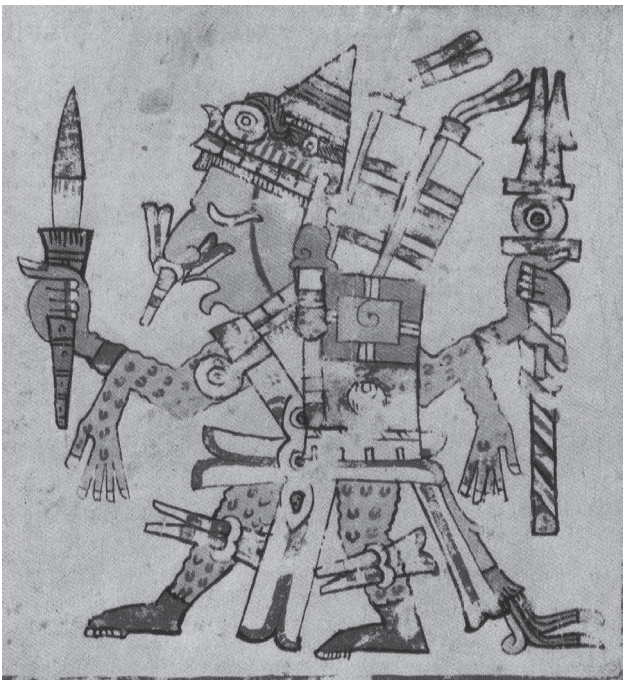


Figura 7.11. Xipe Tótec. *Códice Borgia*, lám. 61

Dentro del Cincalco se encontraba el Chichihualcuauhco (árbol de los pechos) que alimentaba a los bebés que habían muerto cuando todavía comían del pecho de su madre. Estos "jilotitos tiernos" eran enterrados frente a los graneros para que propiciaran el crecimiento del maíz o para que renacieran como jilotes. Asimismo, el cuezcomate (granero) era considerado un Cincalco durante la temible noche de la renovación del fuego. Ahí eran encerradas las mujeres embarazadas quienes se convertirían en *tzitzimime*, monstruos apocalípticos, si no reaparecía el sol.

En el mundo náhuatl, el movimiento y las posiciones extremas del sol (solsticios y equinoccios) determinaban los puntos cardinales. Asimismo, el andar regresivo de los difuntos hacia el origen definía el espacio-tiempo en el que morarían.

Si el dios del Cincalco es Xipe Tótec (figura 7.11), al parecer Huémac determinó la creación de esta región de los muertos en el horizonte mítico cuando huyó al derrumbarse el imperio tolteca.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

> 7-Conejo. Este año se suicidó Huémac allá en Chapultépec Cincalco. En este año 7-Conejo se vinieron a acabar los años de los toltecas. Durante siete años anduvieron por todas partes de pueblo en pueblo. Allá se fueron a instalar, se fueron a establecer durante 339 años allá estuvieron. Y, en el año 7-Conejo él, Huémac, se suicidó, se ahorcó. Allá se desesperó, allá en la cueva de Chapultépec. Primero lloró de tristeza porque ya no iba a ver a los toltecas que allá se acabaron. Luego se mató.[64]

Frente al avance inexorable de los españoles, en 1519, Motecuhzoma expresó el deseo de ir al Cincalco.[65]

Estados asimilados a la muerte

En la red de la simbología náhuatl, la muerte se asociaba a distintas actividades o estados del ser. La enfermedad, la guerra, las expediciones mercantiles fuera de los territorios controlados y el pasado contenían gérmenes de muerte.

La enfermedad

En el contexto cultural indígena, la enfermedad no atañía sólo a lo fisiológico, afectaba sobre todo la entereza anímica del *tonalli*. El enfermo veía su *tonalli* debilitado o "preso" en uno de los cuatro lugares de la muerte. La función del curandero era reforzar el *tonalli* del enfermo o ir a buscarlo a uno de estos cuatro lugares para traerlo de vuelta al ámbito existencial.

La enfermedad (*cocoliztli*) representaba un estado de mala muerte potencial, provisional, que se conjuraba mediante medicinas y ritos. Los frailes lo entendieron muy bien y vincularon el pecado, origen de la muerte según el planteamiento cristiano, a la enfermedad.[66]

[64] *Anales de Cuauhtitlan*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 109-110.

[65] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 45-53.

[66] Patrick Johansson K., "Domine modo filia mea deffuncta est sed veni et impone manum tuam supere am et vivet, Math, 9. Señor, mi hija acaba de morir pero ven, impón tu mano sobre

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

La guerra

Los espacios y los tiempos de guerra estaban impregnados de muerte. El guerrero (figura 7.12) que los atravesaba estaba cubierto de atavíos, ungüentos y pinturas que tendían a conjurarla, pero se sentía inmerso en una dimensión en la que regía Mictlantecuhtli. Las esposas de los individuos que habían ido a la guerra tomaban una actitud de duelo preventiva para conjurar la posible muerte de sus maridos:

> Y jamás se lavaban las caras ni tenían placer alguno, sino muy tristes y a media noche se levantaban las mujeres. Hacían lumbre de cortezas de árboles *tlaxipehualli*, y barrían sus calles a medianoche, y se bañaban todas las casadas, y luego se ponían a moler para hacer tortillas reales, esto es, grandes que llaman *papalotlaxcalli* y *xonecuillin*, gusanos de maguelles fritos y tostados, y llevaban esto al templo que lo llamaban *Omacatzin* y *Yecatzintli* y Coatlxoxouhque, culebra verde cruda, de allí pasaban al templo de Huixtozihuatl y al de Milnahuac, a Atlatona y al gran templo de Xochiquétzal y al de Quetzalcóatl y a otros templos pequeños y mayores. Todas las noches después de medianoche, a modo de estaciones, iban ofreciendo como sacrificio las comidas que eran dedicadas a los sacerdotes de los templos llamados *tlapizque papahuaques*, llevando una soga torcida, como de un dedo de grueso, dando a entender que mediante los Dioses habían volver sus maridos victoriosos, con gran presa de sus enemigos, y llevaban estas mujeres una lanzadera de tejer, *tzotzopaztli*, que era señal de que con espadartes habían de vencer a sus enemigos sus maridos e hijos.[67]

"Partir es morir un poco"

Las expediciones mercantiles de los *pochtecah* (figura 7.13) y los desplazamientos en espacios hostiles estaban estrechamente vinculados a la muerte. Los límites visibles o invisibles de los territorios que atravesaban eran fronteras que implicaban ritos de paso y una transformación anímica que se manifestaba con cambios en la indumentaria y la aplicación de ungüentos en el cuerpo. En tiempos prehispánicos, la mercancía

ella y vivirá. Mateo, 9", en *Cantares mexicanos*, ed. de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Teixidor, 2019, v. III, p. 364-374.

[67] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 311-312.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html



Figura 7.12. Guerreros mexicas.
Códice mendocino, lám. 65



Figura 7.13. *Pochtecah* en expedición mercantil.
Códice florentino, lib. IX, f. 18v

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

obtenida y traída de tierras lejanas no se podía objetivar del todo en función de factores económicos, era parte íntegra de la expedición y entrañaba valores específicos. De acuerdo con la relación hombre-nación-cosmos, la expedición mercantil prehispánica constituía una salida a la dimensión peligrosa de la muerte desde el momento en el que los *pochtecah* franqueaban determinados límites. El regreso representaba una manera de renacimiento a una vida que no se podía concebir como tal fuera del espacio tribal.

La salida y el regreso, percibidos como muerte y renacer, eran los momentos esenciales de toda expedición mercantil. El viaje en sí constituía un desplazamiento peligroso en un espacio-tiempo asimilado a la muerte, durante el cual el individuo trataba de borrarse sobre el fondo natural o humano del medio que atravesaba. Los famosos *nahual oztomecah*[68] se confundían con la gente de los pueblos a los que llegaban. Se vestían como ellos, hablaban su lengua e imitaban sus costumbres.

La llegada a cualquier destino no tenía el valor que tenía para los españoles en el siglo XVI, en un espacio-tiempo lineal y continuo. Si bien constituía el término de la expedición, el lugar en el que se intercambiaban las mercancías no dejaba de situarse en un "más allá" del espacio tribal y por lo tanto no representaba un "tiempo fuerte", al menos en términos cosmológicos. Fuera del aspecto social de cortesía, parece que no existieron rituales específicos correspondientes a una llegada a tierras lejanas. La única llegada pertinente en este contexto cíclico prehispánico era el regreso.

Además de representar una muerte simbólica, el ritual de salida constituía un "trámite" sumamente complejo en el que se gestaba el éxito de la expedición. Ante todo, se escogía un día favorable para salir. Se hacían ofrendas a Xiuhtecuhtli, el dios del fuego; a Tlaltecuhtli, el dios de la tierra; a Yacatecuhtli-Quetzalcóatl, el dios de los mercaderes, personificado por el báculo de los peregrinos; a Ce Coatl Ohtli Meláhuac,[69] a Zacatzontli y Tlacotzontli, dioses de los caminos. Se invocaban los cuatro puntos cardinales y se echaba sangre de autosacrificio en las cuatro direcciones gritando *teonappa* cuatro veces. Después, los participantes salían al patio y arrojaban simbólicamente sangre hacia el cielo. Comían,

[68] Mercaderes nahuas que fungían como espías.
[69] "Uno-serpiente camino derecho".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

bebían cacao y fumaban tabaco como parte de una liturgia que reforzaba sus lazos con los dioses en un momento tan importante.

Uno de los elementos esenciales del ritual de salida era este entrar y salir que reproducía, cuatro veces, miméticamente, la relación salida/regreso, y buscaba inducir mágicamente el retorno de los mercaderes. El ritual de salida representaba la muerte simbólica de los que entraban a otra dimensión y "energetizaba" de alguna manera este largo viaje para permitir un regreso.

Durante el viaje de los *pochtecah*, las mujeres de su familia tomaban una actitud de luto para exorcizar la muerte. No se bañaban ni se lavaban el cabello, sino cada ochenta días.

Al llegar a Tochtépec, puerta de salida de las expediciones que iban hacía el sur, las columnas se dividían: los mexicas y los tlatelolcas, los que iban hacia Xicalanco sobre la costa del Golfo y los que se dirigían a Ayotlan, en el Pacífico. En este lugar los mercaderes revestían los atavíos correspondientes a las circunstancias y se ungían de color rojo ocre.[70] A partir de entonces, rozando el no-ser, protegidos por su pureza interior y su escudo indumentario, blandiendo su báculo, imagen del dios Yacatecuhtli (figura 7.14), los *pochtecah* emprendían su viaje.

Al igual que la salida, el regreso debía efectuarse bajo auspicios favorables. A veces los mercaderes esperaban diez o veinte días en Tochtépec antes de poder entrar a México-Tenochtitlan. La importancia del signo astral que presidía la entrada a la ciudad concernía no sólo al hombre sino también a la mercancía: "tenían por próspero signo a este *ce calli*, o una casa, porque decían que las cosas que traían entraban en casa de tal manera que allí habían de perseverar por ser cosas de dios".[71]

En Tochtépec se despojaban de los trajes utilizados durante el viaje, se desnudaban y renacían a su nacionalidad con los atuendos propios de los mexicas. La entrada se hacía de noche, los mercaderes tenían que pasar por el templo del *calpulli* y practicar rituales de agradecimiento a Yacatecuhtli antes de llegar a sus casas. El itinerario de la salida (casa-*calpulli*-espacio tribal-exterior) se recorría al revés en la llegada sin que se pudiera alterar el orden.[72]

[70] *Códice florentino*, lib. IX, cap. 5.

[71] Sahagún, *Historia general*…, p. 500-501.

[72] Patrick Johansson K., "El ser y el espacio-tiempo prehispánicos", *Revista de la Universidad de México*, n. 543, 1996, p. 5-11.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html



Figura 7.14. Yacatecuhtli, dios de los *pochtecah*.
Códice matritense del Real Palacio, f. 262r

Miquizpan, *la hora de la muerte: el parto*

El vientre de una mujer embarazada era considerado un espacio asimilado a la muerte, y la gestación, un combate que se libraba contra fuerzas nocturnas. El nacimiento del bebé (figura 7.15) y la pérdida de algo que fuera parte íntegra de la madre, en su perspectiva, constituían una muerte. El nuevo ser accedía a la dimensión existencial, pero moría a la esencia. Este nacimiento representaba una pérdida para su madre. El entierro del ombligo del niño o la niña y de la placenta de la madre subrayan el carácter mortuorio de las ceremonias que solemnizaban el acto. En este contexto, el modelo fue Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli, quien estaba en una actitud de duelo en Aztlan, desde que su hijo había partido, y no iba a dejarla hasta que su hijo regresara al seno materno:

> Acabando de subir todo lo que los mexicanos traían, salió una mujer de edad, según mostraba su aspecto, y la más fea y sucia que se puede pensar

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html



Figura 7.15. Mujer pariendo. Dumbarton Oaks Research Library and Collection

> ni imaginar. Traía la cara tan llena de suciedad y negra, que parecía cosa del infierno. Y llorando amargamente les dijo: "Seais bienvenidos, hijos míos; habéis de saber que después que se fue vuestro dios y mi hijo Huitzilopochtli de este lugar, estoy en llanto y tristeza esperando su tornada, y desde aquel día no me he lavado la cara, ni peinado mi cabeza, ni mudado mi ropa. El cual luto y tristeza me durará hasta que él vuelva".[73]

El hecho de no lavarse la cara ni el cabello, ni cambiarse de ropa durante ochenta días corresponde al duelo que realizaban los mexicas.[74] Las mujeres de los *pochtecah* tomaban esta actitud luctuosa durante ochenta días por razones ya consideradas, se lavaban y volvían a estar de luto por otro periodo igual, y así cada ochenta días hasta que regresaban sus esposos.

[73] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 215-224.

[74] Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 338-341.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

El síndrome de las madres conocido como "depresión posparto", pudo haber sido sentido y procesado ritualmente por los antiguos nahuas, así como el mito del llamado "retorno a Aztlan" definía el regreso esperado del que había existido en el seno materno de la muerte.

El pasado: lo que ha sido y volverá a ser

La índole cíclica de la duración náhuatl confería al avance espacio-temporal un carácter progresivo/regresivo. En este contexto, envejecer significaba también acercarse al punto de partida, y mediante la muerte, al re-nacimiento, cualquiera que fuera la índole ontológica del ser renacido. La única dimensión que podía redimir la contradicción, conciliar la vejez y la juventud, el fin y el comienzo, el pasado y el futuro, era la muerte como la hemos definido. En la atemporalidad esencial de la muerte se efectuaba esta mutación.

La inexorable preterición de lo que fue, su "desaparición", la intangibilidad de su presencia en la memoria hizo que los hechos pasados, tramados en mitos o no, se asociaran de alguna manera a la muerte. La fase nómada del proceso formativo de la nación mexica, por ejemplo, se vio asimilada mitológicamente a una dimensión de muerte y los espacios septentrionales que los viajeros atravesaron se volvieron Teotlalpan (la tierra divina), tierra del origen y de la muerte.

El carácter divino, matricial y genésico de la muerte indígena determinaría el valor de las oblaciones humanas en contextos sacrificiales.

La eutanasia

La ley de Topiltzin indicaba que el máximo gobernante tolteca debía morir de manera real o simbólica cuando su régimen alcanzara los 52 años. Esto entrañaba implícitamente la idea de "eutanasia", de buena muerte. Se buscaba evitar el envejecimiento de este sol político, el *tlahtoani*, cuya senectud podría haber debilitado el poder. Aun cuando en un contexto fundacional los mexicas tenían un arraigo tolteca, habían sido seminómadas y reivindicaban esta trashumancia chichimeca. Los chichimecas vivían mucho tiempo:

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

Aic cenca mococoa, cenca huehcahua, çan huehue miqui, tzoniztaztihui, cuaiztaztihui.[1]

Nunca se enferman mucho, duran mucho, solo de viejos mueren, andan con el cabello blanco, con la cabeza blanca.

En lo que concernía a la enfermedad, entre los mismos chichimecas:

Auh intla aca cocoliztli itech motlalia, in ie omilhuitl, ie eiilhuitl, in ie nauilhuitl amo pati, niman mocentlalia in chichimeca, quimictia: totomitl iquechtlan conaquilia, ic onmiqui.[1]

Y si alguien contrae una enfermedad, si después de dos días, de tres días o de cuatro días no se cura, luego se reúnen los chichimecas, lo matan: le meten una flecha-pájaro en la garganta; así muere.

Asimismo, cuando envejecían mucho:

Ihuan in aquin ohuelhuehuetic, in ohuelilamatic çan no quimictia. Inic quimictia cocoxqui, manoço huehue, quil ic quitlaocolia, quil ipampa in amo motoliniz tlalticpac, ihuan in amo tlaocoltiz. Auh inic quitoca, cenca quimahuiztilia, omilhuitl, eyilhuitl in miccahuati, mitohtia, cuica.[1]

Y aquel que envejecía, aquella que envejecía, también lo [la] mataban. La razón por la cual mataban al enfermo o al anciano, era dizque porque le tenían lástima; era dizque para que no sufriera en la tierra, y no se entristeciera. Y cuando lo [la] entierran, lo [la] honran mucho. Dos días, tres días celebran al [a la] difunto[a]; bailan, cantan.

El envejecimiento parecía asociarse a la enfermedad, una enfermedad natural causada por el tiempo, cuyos primeros síntomas eran el cabello blanco, acromatismo que manifestaba la pérdida de la vitalidad capilar, y pronto arrugas (*xoxolochtli*), que conferían un aspecto monstruoso parecido al de Xólotl, es decir, una degradación fisiológica y mental incurable, parecida a lo que sería la putrefacción del cadáver que sólo la muerte podía remediar.

[1] *Códice florentino*, lib. X, cap. 29.
[1] *Idem*.
[1] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

La modalidad de la muerte conferida a los enfermos en apariencia incurables y a los muy viejos era parecida al sacrificio de los esclavos que acompañaban al señor difunto: les atravesaban el cuello con una flecha-pájaro (*totomitl*). Era también la forma de matar en los rituales mortuorios al perro (*chichi*), personificación de Xólotl, que ayudaría al difunto a atravesar el agua (*chicnauhapan*, el agua nueve) en los páramos del Mictlan. Por su forma, esta muerte no era natural (*tlalmiquiztli*), pero tampoco era del todo florida (*xochimiquiztli*) porque a esa edad o por la enfermedad la flor ya se había marchitado. Sin embargo, era solemne, ritualmente celebrada con cantos y danzas que la consagraban.

Conclusión

Tlalmiquiztli (la muerte terrenal) era una muerte entrópica, culminación involutiva de una degradación fisiológica en el poniente de una existencia. Como lo expresamos metafóricamente, el difunto era un fruto que había madurado, se había desprendido del árbol y caído al suelo. La muerte terrenal perseguía a un ser humano cuya existencia era entonces una constante huida. Como Quetzalcóatl había perseguido a su gemelo Xólotl y al final lo había alcanzado, tarde o temprano la muerte terrenal llegaba para todos. Según este modelo, Xólotl guiaría a los difuntos en el inframundo, mientras el águila Cuauhtlehuámitl (Cuauhtlequetzqui) conduciría hacia la casa del sol a los que hubieran muerto de manera sacrificial.

Xólotl sería también el nahual que se transforma (en mazorca, en maguey o en ajolote) y tiene el poder de viajar dentro de la muerte.

Xochimiquiztli (la muerte florida), muerte sacrificial, era una muerte "vital" en la culminación evolutiva cenital sureña de la juventud, como adulto con la sangre roja, después de un crecimiento metabólico. Fruto cortado en el árbol, el ser humano sacrificado iba hacia la muerte. Dentro de la muerte, acompañaba al sol desde el amanecer hasta el mediodía, o si tenía un destino selénico, seguía el creciente de luna hasta la luna llena.

La muerte está en el programa genético de los seres vivos y por lo tanto estaba presente en el programa cultural indígena. Como lo reiteramos, el mexica era un ser para la muerte, por lo que la variante florida de este suceso era la culminación apoteósica de un destino inexorable.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

8
ORÍGENES DEL SACRIFICIO HUMANO

La pulsión[1] de muerte, endógena,[2] que anida en lo más profundo de la psique humana y que fundamenta en cierta medida el sacrificio humano, se manifestó en el comportamiento de los seres, pero también en los mecanismos narrativos y la hernenéutica simbológica de los mitos cosmogónicos. Por ejemplo, en el ámbito cultural náhuatl, la creación del mundo se llevó a cabo esencialmente mediante la muerte autosacrificial de los dioses, que estableció a su vez un modelo ejemplar para la preservación de la vida. Numerosas variantes textuales de estos mitos legitiman no sólo el hecho en sí, sino también sus modalidades.

A su vez, las prácticas sacrificiales mexicas tuvieron antecedentes históricos. Sin embargo, si obviamos los testimonios de los españoles presentes en el momento del contacto, las fuentes que las refieren son escasas, y cuando existen, es difícil distinguir lo histórico de lo mítico en las crónicas, los textos de la tradición oral transcritos y en los anales pictográficos. En este contexto, las evidencias arqueológicas debidamente interpretadas serían las únicas fuentes de carácter histórico.

Aduciremos a continuación algunos relatos para ubicar mitológicamente el sacrificio humano en el marco cultural náhuatl precolombino, así como descripciones y lecturas de evidencias arqueológicas que podrían tener un valor etnohistórico.

Los orígenes míticos

Al parecer, los antiguos nahuas no consideraron el mundo como un estado definitivo sino como la culminación de un proceso formativo

[1] Recordemos la definición de "pulsión": fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico, y que incita a una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo.

[2] Endógena: "que nace en el interior de una estructura o de un organismo". *Le petit Larousse grand format*, 100a. ed., París, Larousse, 2005.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cuyas etapas lo "con-figuraban" cosmológicamente y permanecían en la idea que se hacían de él. Este carácter esencialmente incoativo del mundo así percibido confería a sus partes constitutivas un tenor precario y fundamentalmente periódico. En el caso aquí considerado, el mundo en el que vivían los pueblos nahuas antes de la conquista era el "Sol de movimiento" (4-Ollin), también conocido como Quinto sol, generado en última instancia por el autosacrificio de Nanahuatzin, Tecuhciztécatl y los demás dioses. Este mundo había sido "gestado" mitológicamente mediante la aparición y destrucción sucesivas de cuatro eras, fundamentos espacio-temporales de la quinta, cuyos fines cataclísmicos anunciaban la particularidad cíclica de una duración culturalmente aprehendida y la función de la catástrofe en este contexto cosmogónico.

El sacrificio en las etapas formativas del mundo indígena

Como en la mayoría de las cosmogonías, a la expansión y el ordenamiento cosmológico del universo indígena precedió un caos tenebroso, un vacío al que amenazaba con regresar si cesaba el movimiento espacio-temporal que lo había propiciado. Esta eventualidad enquistada en la psique generaba un estado de angustia que se dirimía catárticamente mediante la inserción de momentos críticos en los mecanismos calendáricos del tiempo en los que el vacío se insinuaba en la temporalidad vivida.

Como veremos más adelante, durante los cinco días "baldíos" (*nemontemi*), cada año y la noche transitoria del 1-Tochtli (1-Conejo) al 2-Ácatl (2-Caña), cada 52 años, los indígenas de Anáhuac reproducían la espera angustiosa que habían experimentado los dioses, *in illo tempore*, cuando todavía no se hacía la luz existencial.

Los cuatro soles: una gestación "cata-strófica" del mundo

Varios mitos manifiestan la expansión del mundo indígena a partir de un caos primordial. La llamada *Leyenda de los soles*[3] refiere una secuencia

[3] *Leyenda de los soles*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, f. 75-76, p. 322-348.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de edades o "soles" (*tonatiuh*), con su fin catastrófico cada uno, que culminó con la creación del fuego axial y la imagen del único mundo viable: el espacio-tiempo 4-Ollin.

La tierra/el Este

La primera era, 4-Océlotl, fue la era de tierra, estableció la región cardinal Este mediante el signo de su año, 1-Ácatl (1-Caña). Duró 676 años, es decir, 13 × 52 años. Esta primera edad culminó al cumplirse la trecena de ciclos de 52 años, cuando los que entonces vivían fueron comidos por los jaguares (*ocelotl*).

El aire/el Norte

La segunda era, 4-Ehécatl (4-Viento), corresponde al elemento "aire" (figura 8.1). Se localizó en el Norte, región cardinal fundamentada calendáricamente por el signo de su año, 1-Técpatl (1-Pedernal). Duró 364 años, es decir, 7 × 52 años. Culminó cuando "se llevó el viento" todo lo que había y los que entonces vivían se transformaron en monos (*ozomatli*).

El fuego/el Norte

Aunque su nombre parece remitir a la lluvia, y por lo tanto, al agua, la tercera era, 4-Quiáhuitl, fue la era de fuego. Su año fue también 1-Técpatl (1-Pedernal), lo que la ubicó en la misma región cardinal que la era de aire, al Norte. Duró 312 años: 6 × 52 años. Terminó cuando cayó una lluvia de fuego y abrasó todo. Los que allí vivían se transformaron en guajolotes (*totolin*).

El agua/el Oeste

La cuarta era o "cuarto sol" surgió en el día 4-Atl y corresponde al elemento agua. El signo mitológico-calendárico de esta edad, su año

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 8.1. Nahui Ehécatl, la era del aire. *Códice Vaticano A*, f. VI

1-Calli (1-Casa), la sitúa en el Oeste. Este sol de agua acabó en diluvio y duró 13 × 52 años. Los que entonces vivieron fueron ahogados o se transformaron en peces (*michin*).

Hasta ese momento, el mito plantea que, si bien ninguna edad llegó a constituir un mundo viable, esbozaron lo que sería su fundamento espacio-temporal. Además de los cuatro elementos, se establecieron tres regiones cardinales. Dos de ellas estaban situadas sobre lo que después sería el eje equinoccial: Este-Oeste. Las otras ocupaban lo que sería el nadir del curso solar, Mictlampa (el Norte), y establecían una gemelaridad que era necesario destrabar.

Si consideramos la duración de las edades correspondientes al Este y el Oeste, 13 × 52 años, el hecho de que lograran completar una trecena les confería un carácter estable. En cambio, las eras del aire y la lluvia de fuego duraron respectivamente 7 × 52 años y 6 × 52 años, lo

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

que las hacía incoativas, inestables, en este contexto mitológico. La suma de los múltiplos de 52 años (6 + 7 = 13) indica que eran partes constitutivas de un todo que tenía que configurarse.[4]

Mictlampa: un mundo sin cielo con dos eras en el Norte

El mundo "catastróficamente" configurado no era viable. La era del aire (viento) 4-Ehécatl se encontraba en una región que no le correspondía, yuxtapuesta a la era de fuego (figura 8.2). Un sacrificio destrabará este mundo, todavía en estado "fetal". Conviene recordar la etimología griega de la palabra "catástrofe",[5] que ilustra precisamente la dinámica actancial a la que nos referimos: un mundo que está "al revés" —pues la era 4-Ehécatl (4-Viento) era celestial por definición— está presa en los páramos infratelúricos de Mictlampa y tiene que enderezarse.

1-Tochtli, 1-Conejo: el Sur, producto del fuego ilegítimo de Tota y Nene

Según el mito, antes de que cayera el diluvio (*apachihuiliztli*), Tezcatlipoca había encerrado a Tota y Nene en el tronco de un árbol que flotó sobre las aguas durante el tiempo que duró el diluvio. Cuando las aguas bajaron, el tronco quedó varado sobre un banco de arena, Tota y Nene salieron y procedieron a asar peces:

Auh in oquitlamique oxalquizque onca coyahuactiuh yn atl aocmo molinia in quahuitl niman ye mo	Y cuando terminó, salieron a la arena, allá donde ya se había secado el agua. Ya no se mueve el árbol,

[4] Patrick Johansson K., "Presagios del fin de *un* mundo en textos proféticos nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 45, 2013, p. 73-76.

[5] *Katastrophe*: *kata*, "abajo"; *strophe*, vocablo que implica un "regreso", pero de un lado y de otro. La palabra "bustrófedon", que caracteriza la lectura secuencial de los años en el *Códice Boturini*, por ejemplo, manifiesta claramente este avance que da la vuelta a la derecha y luego a la izquierda (*strophe*) de los bueyes (*bous*) que jalan el arado y definen el surco.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

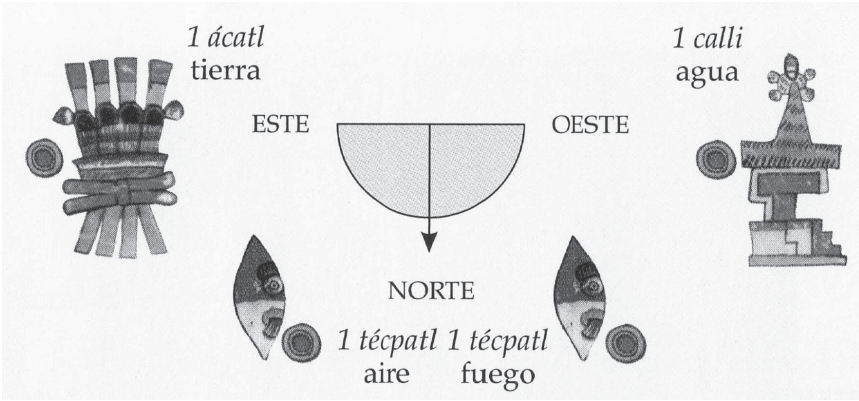


Figura 8.2. "Después de cuatro soles". Cortesía revista *Arqueología Mexicana*

(fol. 76) tlapoa niman ye quitta in michin niman ye tlequauhtlaça auh nima(n) ye quimoxquia in mimichtin. Nima(n) ye huallachia in teteo in çiltallinicue in çitlallatonac quitoque teteoye. Aquin ye tlatlatia aquin ye quipochehua in ilhuicatl.[6] luego ya abren, luego ya ven a un pez, luego ya hacen fuego y luego asan los peces. Luego ya los vienen a observar los dioses Citlali icue y Citlallatonac. Les dijeron: Ô dioses ¿quién está quemando [algo], quién está humeando al cielo?

La *Leyenda de los soles* narra que después de cuatro eras infructuosas que no pudieron instaurar un cosmos, Tota y Nene, sobrevivientes del diluvio por estar encerrados en el tronco de un árbol, decidieron asar peces cuando bajaron las aguas. Este hecho al parecer anodino tiene un valor cosmogónico: el humo resultante de la integración del agua (peces) y el fuego, sube al cielo (es decir, eleva *el* cielo) para consagrar el Sur, el punto cardinal faltante. El Este (1-Ácatl/Tierra), el Oeste (1-Calli/Agua) y el Norte (1-Técpatl/Fuego) estaban debidamente extendidos, pero la era "viento" (aire), potencialmente urania, ostentaba el año 1-Técpatl, al igual que la era "fuego". Esta "gemelaridad" espacio-temporal, manifiesta en la duplicación del 1-Técpatl, no permitía que el cosmos acabara de configurarse. Con dos eras situadas al

[6] *Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles)*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, f. 76.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Norte, el mundo era esencialmente infratelúrico, no era viable en términos cosmológicos porque faltaba un punto cardinal y no había cielo.

Como en otros contextos mitológicos nahuas, la ruptura de una gemelaridad que "petrificaba" el mundo sería la clave para instaurar el cosmos. Con el esquema narrativo "asamiento de peces" por Tota y Nene, es decir, la integración del agua y el fuego, el elemento "aire" sube con la columna de humo y se coloca en el lugar que le corresponde: el Sur. Las fechas de la culminación de la gesta narrativa, que parecen ser meramente circunstanciales, son de hecho el producto de la gestación mitológica del Sur: el pedernal se hizo conejo, se expandió el cielo en 1-Tochtli (1-Conejo) (figura 8.3).

Este fuego, con exhalaciones ácueo-ígneas ascendentes que humeaban el cielo, constituía un fuego ilegítimo, prometeico, que tendría consecuencias para sus autores.

La decapitación de Tota y Nene

Más que un castigo por el robo del fuego a la naturaleza o a los dioses, la decapitación de Tota y Nene, la colocación de su cabeza en su trasero y su transformación en perros parecen expresar la alternancia "catastrófica" de lo que sube y baja, florece y se marchita, existe y muere. El humo que sube suscita la lluvia que cae, el grano de maíz y el cuerpo del hombre regresan a la tierra y el tiempo va y viene.

Después de la "trans-formación" sacrificial de Tota y Nene, Tezcatlipoca otorgó el fuego a los hombres.

El fuego legítimo de Tezcatlipoca en 2-Ácatl

Auh inic pocheuh in ilhuicatl omacatl xihuitl. Izcatqui i[n]ye tehuantin inic ye tonoque inic huetz in tlequahuitl. Inic moman in ilhuicatl çe tochtli xihuitl.	Y cuando se humeó el cielo [fue] en el año dos caña. Aquí está que nosotros ya estábamos cuando cayeron los bastones de fuego.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

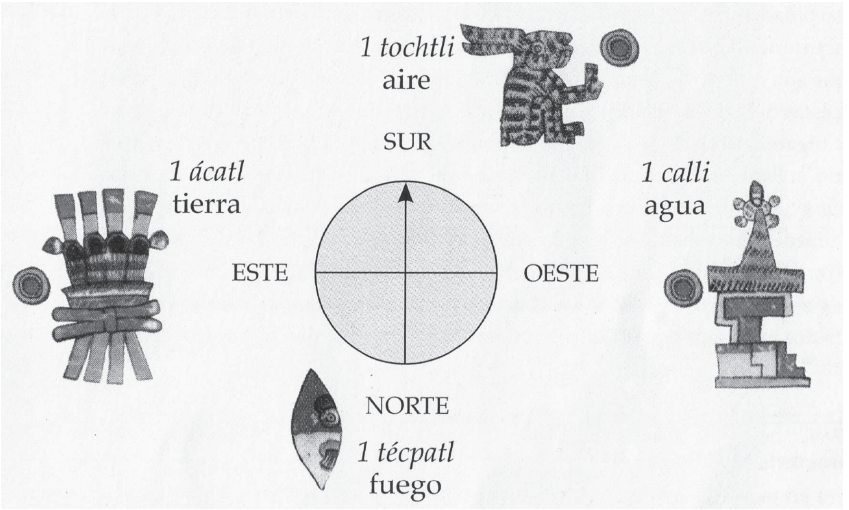


Figura 8.3. 1-Tochtli/2-Ácatl. Cortesía revista *Arqueología mexicana*

Izcatqui ini[c] huetz tlequahuitl icuac nez in tletl. Auh inic tlayohuatimanca cempohualxihuitl ipan macuilxihuitl.

Auh inic moman in ilhuicatl çe tochtli xihuitl auh in omoman auh iman ye quipochehua in chichime in yuh omito in nipa. Auh ca zatepan in huetz in tlequahuitl in tlequauhtlaz in tezcatlipoca in ye nocce[p]pa ic quipocheuh in ilhuicatl ipan xihuitl omacatl.[7]

Así se extendió el cielo [en] el año uno-conejo. Aquí está. Así cayeron los bastones de fuego cuando apareció el fuego.

Y así la noche permaneció durante veinticinco años. Y así se extendió el cielo en el año uno conejo. Y cuando se extendió y fue cuando ya lo humean los perros de los que se habló allí. Y es después de que cayeron los bastones de fuego que Tezcatlipoca sacó el fuego. Ya otra vez humeo el cielo en el año dos-caña.

Este texto constituye la lectura de un libro pictográfico, como lo revela el tenor paratáctico del discurso verbal.[8] Mediante el ascenso del

[7] *Ibid.*, f. 75-76.

[8] Patrick Johansson K., "And the Flint Stone Became a Rabbit… The Creation of the South and the Origin of Time in the Aztec *Legend of the Suns*", en "Das kulturelle gedächtnis Mesoamerikas im kulturvergleich zum alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit",

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

humo en 1-Tochtli (1-Conejo), las peripecias correspondientes a la creación del fuego establecen la región cardinal faltante, la tetralogía espacial subsecuente y lo que será el centro ígneo del mundo, *axis mundi* del movimiento vital por venir en el año 2-Ácatl (2-Caña).[9]

Esta gestación sacrificial del mundo entraña una duda respecto a la fecha del inicio del tiempo. En términos tanto lógicos como mitológicos, el tiempo comenzó en 1-Tochtli, y 2-Ácatl fue el primer segmento anual de la temporalidad. El *Códice telleriano-remensis* indica que en el año 1-Tochtli se celebraba la atadura de años antes de que Motecuhzoma Xocoyotzin cambiara la fecha: "en este año [1-Conejo] se solían atar los años según su cuenta y porque siempre les era año trabajoso la mudo monteçuma a dos cañas".[10] Los sacrificios humanos preventivos buscaban contrarrestar las hambrunas que se manifestaban en los infaustos años 1-Conejo. En términos cronológicos, es probable que 1-Conejo y 2-Caña no fueran fechas absolutas sino "relativas" y que constituyeran una bisagra calendárica según el paradigma cultural omnipresente de la dualidad.

La era de las flores: era de las guerras floridas

Según el *Códice Vaticano A*,[11] hubo una era florida, *xochitonatiuh* (el sol de flores) (figura 8.4), que sustituyó a la era de tierra. Durante esta primera era, los que entonces vivían habían sido devorados por los jaguares. La era de las flores es la cuarta en este códice y sucede a los soles de aire, fuego y agua.

Esta era o sol (*tonatiuh*) corresponde a las guerras floridas (*xochiyaoyotl*) y a la muerte florida (*xochimiquiztli*), como sugieren en la imagen las flores atadas a los cuchillos de pedernal (*tecpatl*), las banderas y las flores que ostentan los personajes, dos hombres y una mujer. El descen-

Estudios Indiana 2, ed. de Daniel Graña-Behrens, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2009, p. 77-99.

[9] Johansson K., "Presagios del fin de *un* mundo…", p. 76-78.

[10] *Códice telleriano-remensis*, comentado por Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995, f. 41v.

[11] También conocido como *Códice Vaticano-Ríos*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, lám. VIII.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

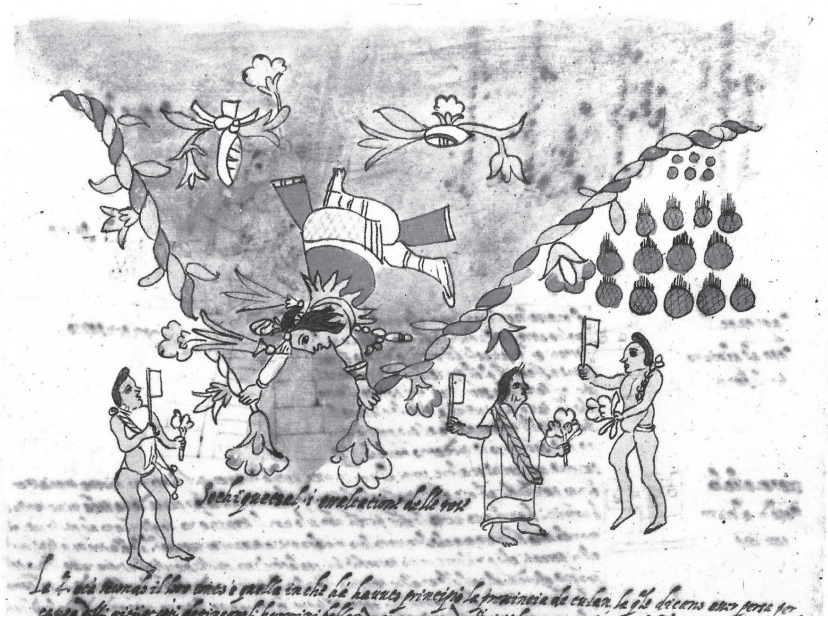


Figura 8.4. La era de las flores. *Códice Vaticano A*, lám. VIII

so de Xochiquétzal, la diosa de las flores y el amor, es decir de la sexualidad, manifiesta el advenimiento de esta era.

La ecuación visual *tecpatl* (pedernal), *xochitl* (flor), *pantli* (banderas), *petlauhtinemi* (los hombres andan desnudos) y Xochiquétzal confiere a la representación un valor sacrificial inconfundible y un claro tenor erótico al sacrificio. El sentido iconográfico producido justifica el nombre de *xochimiquiztli* para las guerras floridas y para el sacrificio de seres humanos al filo de la obsidiana (*itzmiquiztli*).

La creación del sol y la luna en Teotihuacan

En el mito antes considerado de los soles, el fuego había sido creado, el cielo nocturno se había expandido, la noche (*yohualli*) había extendido su velo, pero había que esperar 25 años[12] antes de que naciera el sol y se hiciera la alternancia vital noche/día; luz nocturna/luz diurna.

[12] *Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca*, f. 76.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Un mito náhuatl, probablemente de origen tolteca, transmitido oralmente de generación en generación entre los mexicas y transcrito en el siglo XVI, narra las peripecias de la creación del sol y la luna, es decir, del mundo, y establece el modelo que los hombres, en específico las autoridades, tenían que seguir para que se mantuviera el movimiento vital.

Resumen del mito

Remitimos a otra obra para leer y analizar el mito porque no podemos aducirlo completo en el contexto de este libro.[13] Nos conformaremos aquí con recordar las secuencias esenciales del relato.

Cuando todavía era de noche, los dioses se reunieron en Teotihuacan y preguntaron quién de ellos quería ser el que alumbrara al mundo. El rico y atrevido Tecuciztécatl se propuso. Pero faltaba otro.

¿Aquin occe?”	¿Quién más?
Ayac motlapaloaya in occe mixquetzaz	Nadie se atrevía a presentarse como el otro.[14]

Entonces los dioses designaron a Nanahuatzin (figura 8.5), un dios enfermizo y humilde:

Niman ic yehuatl connotzque in teteoh, quilhuique: tehuatl tiyez nanahuatze.[15]	Luego a él llamaron los dioses, le dijeron: tú serás, Nanahuatzin.

Después de una penitencia de cuatro días y cuatro noches, cada uno en su monte, los dos dioses se dispusieron frente a una hoguera a la que tendrían que lanzarse para volverse respectivamente sol y luna. Tecuhciztécatl intentó cuatro veces, pero no se atrevió. Nanahuatzin, sin titubear, se lanzó al fuego. Tecuhciztécatl se echó detrás de él, pero se

[13] Patrick Johansson K., “Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice florentino*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 24, 1994, p. 93-124.

[14] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. VII, cap. 2.

[15] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

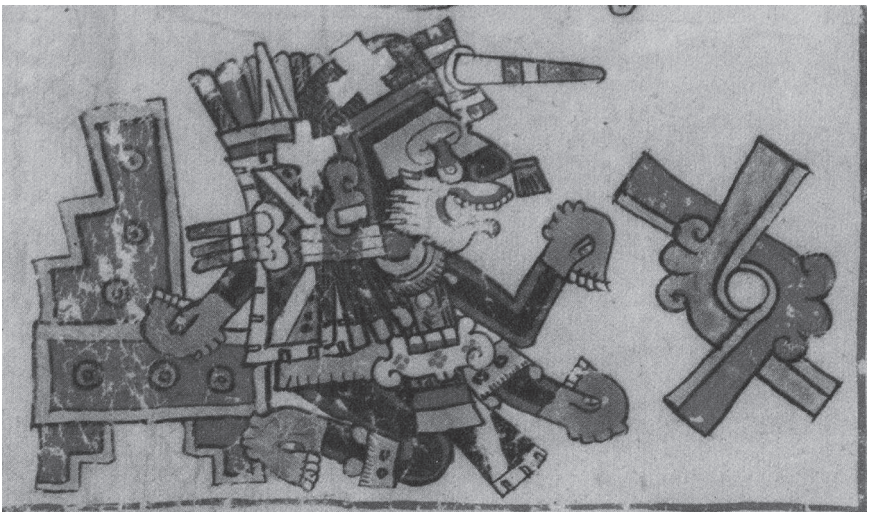


Figura 8.5. Nanahuatzin. *Códice Borgia,* lám. 10

invirtió el orden de prelación. Nanahuatzin se volvió sol y Tecuhciztécatl luna.

Después de que los dioses se echaron al fuego, hubo una larga espera que culminó con la aparición de dos soles en el Este. Brillaban por igual. Uno de los dioses arrojó un conejo al segundo en aparecer, lo que disminuyó su esplendor. Así se definió su aspecto y uno de los animales que se le asociaban.

Sin embargo, los astros no se movían y la vida no podía prosperar. Entonces los dioses decidieron autosacrificarse, es decir, morir:

¿Quen tinemizque? amo olini in Tonatiuh.	¿Cómo hemos de vivir? No se mueve el sol.
¿Cuix nelotinemizque ica in macehualtin? Auh inin ma toca mozcalti:	¿Acaso vamos a vivir mezclados con los macehuales? [Hagamos] esto para que gracias a nosotros viva [el sol]
¡ma timuchitin timiquican![16]	¡Muramos todos!

[16] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Quetzalcóatl fue el encargado de dar muerte a los dioses:

Niman ic yeh itequiuh onmochiuh in Ehecatl. Ie quimictia in teteoh.

Luego entonces fue el oficio de Ehécatl. Ya mata a los dioses.

Uno de ellos, Xólotl, no quería morir. Quetzalcóatl-Ehécatl tuvo que perseguirlo para matarlo.

> Pero, según dicen, Xólotl no quería morir. Dijo a los dioses:
>
> —No muera yo, oh dioses!
>
> Por esto mucho lloraba, bien se le hincharon los ojos, se le hincharon los párpados. Pero llegó hasta él la Muerte y no hizo más que huir ante ella, se escapó, entre cañas de maíz verde se fue a meter, tomó el aspecto, se convirtió en caña que en dos permanece, cuyo nombre [es] doble, "doble labrador".
>
> Pero allí entre las cañas fue visto. Otra vez ante su cara huyó, y bien se fue a meter entre los magueyes, se convirtió también en maguey que dos permanece, cuyo nombre es "maguey doble". También otra vez fue visto. Otra vez bien se fue a meter en el agua, se convirtió en ajolote [*amblystoma*]: empero allí le cogieron, con lo cual le dieron muerte.
>
> Y dicen que aunque todos los dioses habían muerto, sin embargo no pudo moverse, no pudo seguir su marcha el dios para hacer su oficio. Ehécatl, se paró el viento, mucho empujó, hizo ímpetu con viento, [y] en seguida pudo moverse y luego ya por esto va siguiendo su marcha.[17]

Con la muerte de los dioses y el soplo de Quetzalcóatl-Ehécatl que movió los astros se inició el movimiento vital, *ollin*.

El sacrificio de los dioses en el mito

La creación del movimiento espacio-temporal mediante la aparición de los astros fue posible gracias a distintos sacrificios.

[17] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 431-434; *Códice florentino*, lib. VII, cap. 2.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El sacrificio de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl

El primer sacrificio consagró como soles al dios buboso, enfermo y pobre Nanahuatzin y al rico Tecuhciztécatl. Después de una penitencia, el autosacrificio consistió en arrojarse al fuego y consumirse en él para que surgiera la luz dentro de las tinieblas. El fuego ctónico[18] que se encontraba en el centro de la tierra, en un lugar llamado Tlalxicco (el lugar del ombligo de la tierra), aquí llamado "peña divina" (*teotexcalli*), por filiación ígnea generó el fuego uranio, celestial, que debía alumbrar al mundo: el sol pero también la luna.

El tenor ígneo del sacrificio de dos seres andróginos y el subsecuente nacimiento de los soles confieren al sacrificio un carácter erógeno, equivalente actancial de una copulación sexual. De acuerdo con este modelo, muchos serán los sacrificios en los que la víctima será lanzada al fuego antes de que se le extraiga el corazón.

El conejo en la luna

El sacrificio de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl tuvo como resultado el advenimiento de la luz mediante la aparición de dos soles. La gemelaridad de esta manifestación sagrada, todavía andrógina, no permitía el movimiento, que lógicamente nacería de un desequilibrio funcional entre los entes luminosos. La luz había sucedido a las tinieblas, pero el equilibrio gemelar de los soles mantenía la inmovilidad y la vida no podía prosperar sin el movimiento. Para destrabar la ominosa inmovilidad gemelar de los soles en el cielo, los dioses decidieron sacrificar a Tecuhciztécatl, que se volvió la luna mediante este sacrificio.

El hecho de lanzar un conejo (figura 8.6) a la cara de uno de los soles podría parecer irrelevante en términos narrativos y constituir una simple anécdota, sin embargo, en el contexto simbólico de este mito, el conejo se asemeja a un cuchillo de sacrificio que hiere el numen solar y lo transforma en luna.

[18] Perteneciente a la tierra.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 8.6. El conejo en la luna. *Códice Borgia,* lám. 55

Además de los autosacrificios y las muertes sacrificiales que recordaban este momento, las fuentes señalan que cuando nacían gemelos, el padre debía matar a uno de ellos para permanecer en vida.

El sacrificio de los dioses

Al ver que la omnipresencia de la luz y la inmovilidad de los astros los mantendrían "mezclados" con los macehuales, los dioses decidieron sacrificarse en aras del movimiento. Este sacrificio determinó el espacio-tiempo de la muerte que tendría que suceder a la existencia en una fecunda alternancia.

Si bien los dioses decidieron morir, lo que constituye de alguna manera un suicidio, Quetzalcóatl-Ehécatl ejecutó el sacrificio, y por lo tanto, fue el primer sacrificador y los dioses los primeros sacrificados y sacrificantes. Con este sacrificio y el potente soplo del viento divino Ehécatl, los astros emprendieron su marcha: primero el sol, seguido por la luna.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En varios contextos festivos se repetirá el ritual del sacrificio primordial en cautivos que se inmolarán en aras del movimiento espacio-temporal.

El sacrificio de Xólotl

Uno de los dioses, sin embargo, se rehúsa a morir. Se trata de Xólotl, quien se torna monstruoso por el llanto, cuando se le hinchan los ojos y los párpados, pero también por los estragos fisiológicos de la vejez o la necrosis. Él es el sol nocturno que huye y busca en la gemelaridad vegetal del maíz y el maguey, un amparo contra la muerte. Es alcanzado por Ehécatl en su última transformación, en la forma animal de un ajolote,[19] y es sacrificado (figura 8.7).

Xólotl representa al sol que ha penetrado en las fauces telúricas del inframundo después de ponerse en el Oeste, el sol viejo, pero también el hombre viejo, arrugado (*xolochtic*), que debe morir para que surja luz nueva. Sus transformaciones sucesivas simbolizan la regresión del ser dentro de la matriz fecunda de la madre-tierra en la que se gestará de nuevo otro ser. La muerte de Xólotl establece también la oposición entre una muerte deseada, ofrendada y otra ineludible, inexorable al cabo de una existencia; entre un ser que va al encuentro de la muerte y un ser que es perseguido por ella.

Con este modelo trágico que establece el dios, cuyo aspecto monstruoso tal vez expresa, además de la vejez, los efectos de la tanatomorfosis, el hombre sabe que no podrá huir de la muerte.

En esta parte del mito no queda del todo claro si el aspecto arrugado y monstruoso de Xólotl se debe a la vejez y a la necesidad de morir para redimirla o a la necrosis, la degradación tanatomórfica que conlleva la putrefacción del cadáver, que delimita el espacio-tiempo de la muerte terrenal (*tlalmiquiztli*) en el Mictlan. En la percepción mitológica de un relato, la consecución y la consecuencia narrativas causa/efecto pueden revertirse. Xólotl, en su huida, habría generado dicha muerte.

19 Anfibio neoténico, endémico de la zona lacustre de Xochimilco, que alcanza la madurez sexual conservando sus características larvarias.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

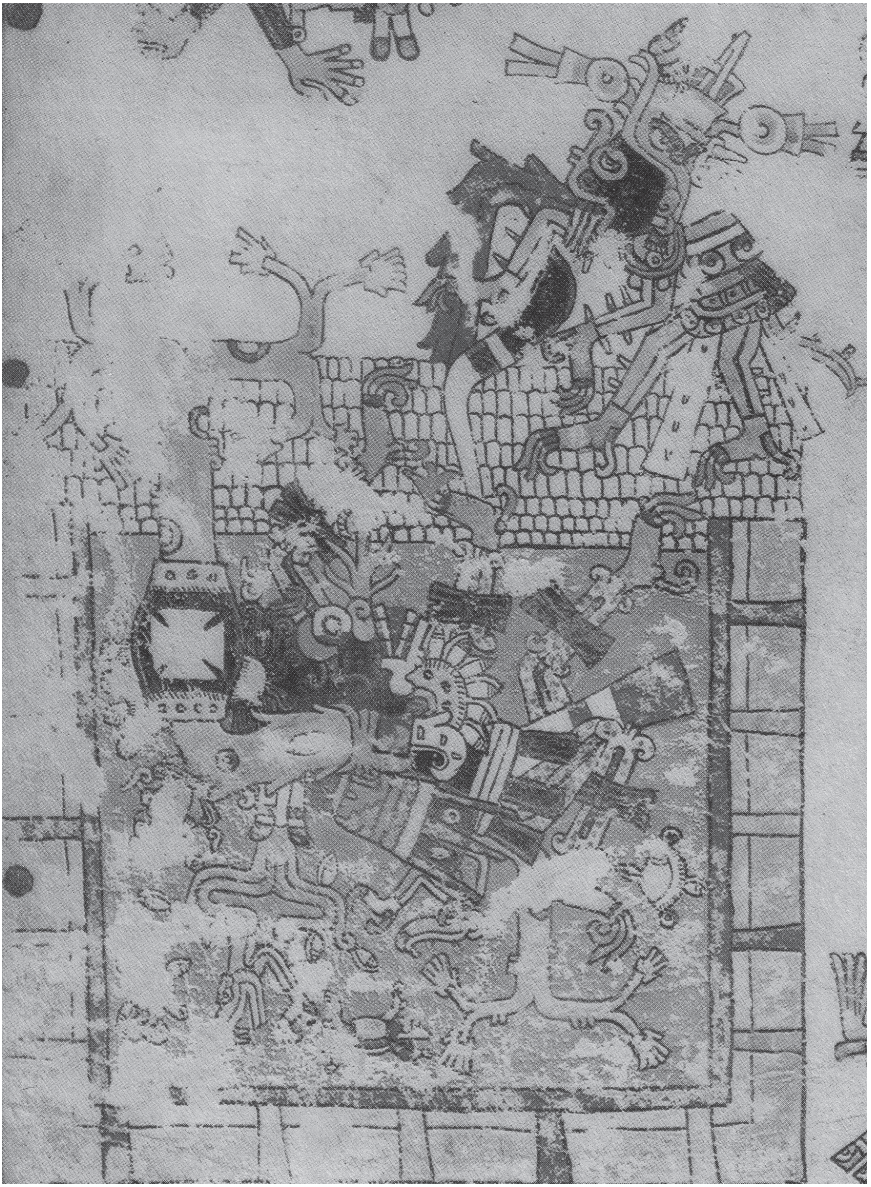


Figura 8.7. El sacrificio de Xólotl en las aguas. *Códice Borgia,* lám. 38

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El nacimiento de Huitzilopochtli y el sacrificio de Coyolxauhqui en Coatépec

Otro modelo de los sacrificios humanos se encuentra en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Cuando nace de las entrañas telúricas de su madre Coatlicue, inmola a su hermana Coyolxauhqui y a los *centzonhuitznahuas* (los cuatrocientos sureños), que mediante este sacrificio se convierten en la luna y las estrellas, respectivamente. Aducimos a continuación un resumen de la célebre versión del *Códice florentino.*

La diosa-madre Coatlicue, "[su] falda de serpientes", barría arriba del monte Coatépec cuando cayó del cielo un ovillo de plumas. La diosa lo recogió, lo puso debajo de su huipil y empreñó del que sería el sol: Huitzilopochtli. La hermana mayor de Huitzilopochtli, Coyolxauhqui, y sus hermanos los cuatrocientos *huitznahuas* decidieron dar muerte a su madre y al fruto de lo que ellos consideraban un amor ilícito, que los avergonzaba. Después de muchas peripecias, nace Huitzilopochtli armado con la *xiuhcoatl* (la serpiente de fuego). Éste sacrifica y degüella a Coyolxauhqui, y persigue y diezma a los *huitznahuas*. Sólo cinco de ellos escapan de la furia del dios.[20]

> Luego viene con sus insignias: su escudo, *tehuehueli* y sus flechas y su lanza dardos azul. Le dicen *xiuhatlatl*. Y sus pies tienen bandas pintadas y su cara está ungida de color amarillo llamado su pintura de niño. Se empluma la frente y las orejas. Y uno de sus pies está muy delgado, el izquierdo. Se empluma la planta de los pies y unge de color amarillo sus dos muslos y sus dos brazos.
>
> Y uno que se llama Tochancalqui prende la serpiente de fuego. Se lo ordenó Huitzilopochtli. Luego agujeró a Coyolxauhqui y luego le cortó el cuello. Dejó su cabeza allá al borde del Coatépetl. Y su tronco vino a caer abajo, se destrozó. Por todas partes cayeron sus manos, sus pies y su tronco.
>
> Y Huitzilopochtli se levanta, sigue secretamente a los *centzonhuitznahuas* los persigue, los busca, los corre de arriba del Coatépetl.
>
> Y cuando ya hubieron llegado en tierra, abajo, luego los persigue alrededor del Coatépetl.
>
> Cuatro veces dió la vuelta tras ellos. Los persiguió. En vano le gritaban, le suplicaban, iban golpeando sus escudos. Nada pudieron

[20] Patrick Johansson K., "Mitología, mitografía y mitokinesia. Una secuencia narrativa de la peregrinación de los aztecas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 39, 2008, p. 27.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> hacer, nada pudieron lograr, ya no se podían deshacer de él. Huitzilopochtli los deshizo a todos, los destruyó, los aniquiló, los exterminó, acabó con ellos.[21]

La versión que propone la *Crónica mexicáyotl* del sacrificio de Coyolxauhqui y los cuatrocientos sureños en manos de Huitzilopochtli es aún más explícita:

> Luego por primera vez empezó a matarla allá en el juego de pelota sagrado. Le cortó la cabeza, allá le come el corazón a Coyolxauhqui. Se lo come Huitzilopochtli. Y Coyolxauh era la hermana mayor del "Centzonhuitznáhuatl"; y cuando los comió era medianoche, y cuando amaneció, en el alba, luego los vieron los padres de ellos, los vasallos de ellos, los mexicanos, nomás todos con el pecho abierto, Coyolxauh y los "Centzonhuitznahuas" allá en Teotlachco, ya no hay cosa de su corazón, todo lo comió Huitzilopochtli.[22]

En el mito, la gestación y el nacimiento de Huitzilopochtli, el sol (figura 8.8), coinciden con la muerte sacrificial de Coyolxauhqui y los cuatrocientos sureños, que se convierten en la luna y las estrellas mediante este sacrificio. Este ascenso determina el Sur, cuyo signo calendárico es 1-Tochtli (1-Conejo), en lo que concierne a la luna, y cuyo nombre es Huitztlampa (Sur), por lo que los *huitznahuas* completan la cosmogonía.

A la vez que determina la configuración arquitectónica del Templo Mayor,[23] este mito establece las modalidades específicas de numerosos sacrificios que se practicarán en México-Tenochtitlan, en particular durante la fiesta Panquetzaliztli, que conmemora el nacimiento del dios tutelar de los mexicas y la muerte sacrificial de su hermana Coyolxauhqui. La perforación del pecho, la extracción del corazón, su consumo por el dios, la decapitación y el destazamiento de su cuerpo serán modalidades de sacrificio que recordarán este momento primordial.

[21] *Códice florentino*, lib. III, cap. 1.

[22] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 35.

[23] Patrick Johansson K., "Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépetl. Consideraciones mítico-obstétricas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 7-54.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 8.8. Nacimiento de Huitzilopochtli. *Códice Azcatitlan*, lám. 6

A su vez, el combate y la persecución de los entes nocturnos por el sol se escenificarán en contextos festivos mediante escaramuzas sangrientas, las cuales culminarán siempre con la muerte sacrificial de muchos de los participantes.

El sacrificio y el desollamiento de Teoxahualli según el Códice Boturini

Entre las fuentes mítico-históricas que proveen testimonios sobre los sacrificios humanos de tiempos precolombinos figuran los códices pictóricos. El *Códice Boturini* narra la peregrinación de los aztecas desde el origen en Aztlan hasta poco antes de su llegada al lugar cratofánico en el que se irguió el águila sobre el tunal, y evoca el primer sacrificio practicado por los mexicas.

En esta lámina (figura 8.9) vemos a los cuatro portadores del dios Huitzilopochtli caminando y a tres divinidades nocturnas, los *mimix-*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 8.9. El primer sacrificio mexica. *Códice Boturini*, lám. IV

coas, extendidos sobre dos biznagas y un mezquite, plantas que sirven aquí de piedra de sacrificio. Un sacerdote, cuyo antropónimo ideográfico es Agua-Fuego, se ve en el acto de sacrificar al personaje de sexo femenino Teoxáhual, equivalente de Coyolxauhqui.

Este primer sacrificio consagra a los aztecas como mexicas y propicia la caída de los bastones de fuego y la entrega de armas a los mexicas por el numen solar representado aquí por el águila. El dios, en su estado óseo, llevado hasta este momento en su envoltura matricial, nace gracias a este sacrificio y su pueblo, el pueblo mexica, cobra vida dotado con las armas que lo consagran como tal.

El manuscrito conocido como *Códice Aubin*, que constituye una lectura del original a partir del cual se elaboró el *Códice Boturini*,[24] traduce la imagen de la siguiente manera:

[24] Patrick Johansson K., *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 359.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

çatepan yn ovalpeuhque	Después emprendieron la marcha
yn otlica ympan oaçico yn tlatlacatecolo vey comitl ytlan huehuetztoque yvan cequintin mizquitl ytzintla huehuetztoque	En el camino sobre ellos llegaron los hombres-buhos cayeron junto a la biznaga y algunos cayeron al pie del mezquite
yehuantin yn quintocayotia mimixcova (quimilhuia quintocayotia) yn ce tlacatl ytoca xiuhneltzin ynic ome ytoca mimitzin yniqu ey in çivatl ynveltiuh	A ellos los llaman *mimixcoas* (les dice, los llaman). La primera persona se llama Xiuhneltzin. La segunda se llama Mimitzin. La tercera (una) la mujer, (es) su hermana mayor.
occeppa oncan oquinnotz in diablo (in inteouh) in huitzillopochtli	Otra vez allí habló el diablo (su dios), Huitzilopochtli
quimilhui. (yn zteca) Xiqui monanacan yn veycomitl yntlan cate Yehuantin yacachto tequitizque.	les dijo (a los aztecas): atrapen a los que están junto a las biznagas. Ellos primero pagarán el tributo
Auh ca niman oncan oquincuepilli yn intoca yn azteca oquimilhui. In axcan aocmo amotoca yn amazteca ye ammexica.	Y luego allí les cambió su nombre a los aztecas. Les dijo: ahora ya no os llaméis azteca. Ya sois mexica.
Oncan oquinnacazpotonique ynic oquicuique yn intoca yn mexica	Allá les emplumaron las orejas. Así tomaron su nombre los mexicas.
yvan oncan oquimmacac yn mitl yvan tlahuitolli yvan chitatliyn tlein aco yauh huel quimina (tlamina) yn mexica.[25]	Y allá les dio la flecha, el arco y la red, lo que va arriba, lo pueden flechar, lo (flechan) los mexicas.

En la imagen del *Códice Boturini*, lo que "va arriba" y se flecha es el águila.

[25] *Códice Aubin (Ms. 85, Ms. 40)*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, Geschichte der Azteken, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981, p. 4- 5.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El sacrificio y, en apariencia, el desollamiento de Teoxahualli determinan el nacimiento del dios, la configuración mitológica del templo y la transformación de los nómadas aztecas en sedentarios potenciales, cuyo gentilicio será mexicas. Aun cuando no lo especifican las fuentes verbales, en la lámina IV la mujer mexica Teoxahualli está siendo desollada por el sacerdote agua/fuego. El desollamiento corresponde de cierta manera al desollamiento de la hija de Achitómetl, rey de Colhuacan, en un contexto mitológico también fundacional. En ese relato, los *teomamas* Axolohua y Cuauhtlequetzqui son los encargados de desollar a la joven. La fuente añade que Cuauhtlequetzqui es también Cuahcóatl (Cuauhcóatl).

En la fiesta de Quecholli, distintos sacrificios recordaban este momento. En uno de ellos, la cabeza de una mujer, imagen de Teoxahualli, era golpeada sobre una piedra llamada *teocomitl* (biznaga) antes de que se le extrajera el corazón.

El sacrificio de Cópil

Otra muerte sacrificial ejemplar es la inmolación de Cópil, hijo de Malinalxóchitl, por su tío Huitzilopochtli en el monte Tepetzinco (figura 8.10). Después de decapitarlo y de colocar su cabeza sobre el monte, le dio su corazón a Cuauhtlequetzqui para que lo llevara al centro de la laguna. Según la *Crónica mexicáyotl*, de pie sobre la piedra en la que había descansado Quetzalcóatl en su huida a Tlillan Tlapallan, lo arrojó al agua.

La *Crónica mexicáyotl* describe las peripecias que culminaron con el sacrificio de Cópil:

> Y él, Huitzilopochtli, inmediatamente lo supo, lo vió bien, pues que él su sobrino ya grande el de nombre Cópil, luego les dijo a sus padres: "Oh, padres míos, prepárense, arréglense, que viene ya el bellaco de mí sobrino, ya me voy, voy yo a destruirle, yo lo mataré", y luego le encontró allá en el sitio de nombre Tepetzinco, y cuando lo vió le dijo: "¿Tú quién [eres]?, ¿de dónde vienes?", le respondió: "Pues yo", otra vez le dijo: "¿Tu casa dónde?", le respondió: "pues allá en Texcaltepetícpac", luego dijo Huitzilopochtli: "pues está bien, ¿acaso no eres tú el que parió mi

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 8.10. El sacrificio de Cópil. *Códice mexicanus*, lám. XXXVIII

hermana Malinalxoch?" Luego dijo Cópil: "¡pues sí, yo soy!; te agarraré, te voy a destruir, porque dejaste dormida, cuando dejaste secretamente a mi madrecita", "yo te mataré". Le dijo Huitzilopochtli, "está bien, ¡ven!", luego ya por esto se persiguen cautelosamente; luego agarraron allá a Cópil en Tepetzinco, y cuando murió inmediatamente lo degolló, luego ya le abre el pecho, cuando le abrió el pecho le tomó el corazón, y sobre el cerrito asentó la cabeza, donde ahora ya el lugar de nombre Acopilco, y la cabeza de Cópil. Allá murió.

Y él, Huitzilopochtli, lo mató. Ya entonces corre hacía acá con el corazón de Cópil, él, el *teomama* de nombre Cuauhtlequetzqui va a encontrar a Huitzilopochtli, cuando le encontró le dijo: "¡Pasaste trabajos, oh sacerdote!", le respondió: "ven, oh Cuauhtlequetzqui, he aquí el corazón del bellaco de Cópil, pues lo fui a matar, y pues llévalo corriendo dentro del tular, dentro del carrizal, verás allá hay un *tepetate*, allá descansó Quetzalcóatl cuando se fue, y su *icpalli* uno colorado, ya uno negro, allá te erguirás, lo echarás allá, el corazón de Cópil". Y luego ya por esto viene Cuauhtlequetzqui, viene a arrojar el corazón, cuando vino a llegar allá donde lo prometió luego vió el "tepetate" allá se irguió cuando echó el corazón.[26]

[26] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 42-44.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

De acuerdo con otras fuentes, el corazón cayó sobre una piedra (*tetl*). Del corazón arrojado con fuerza a la laguna o sobre la piedra, surgirá pronto el tunal (*tenochtli*) sobre el que se posará el águila solar, primer templo de México-Tenochtitlan.

El sacrificio de Chichilquahuitl

El tunal, desde los años 1-Técpatl/2-Calli (1324/1325), había definido la extensión territorial que lo rodeaba: Tenochtitlan, "alrededor del tunal". La inmersión de Axoloa en el ojo de agua tal vez representa la segunda parte del binomio toponímico que se convirtió después en la primera. Esos pequeños pozos de agua se llamaron Mexco (lugar de la luna), porque el astro nocturno se reflejaba ahí. Uno de ellos, el que se encontraba cerca del famoso *tenochtli* se integró al nombre propio de la ciudad: México-Tenochtitlan.

Arraigado en el fondo de la laguna y en el corazón de Cópil, el tunal era ya un templo, pero todavía no *el* templo, pues la dualidad de México-Tenochtitlan no estaba instaurada. En Zoquipan se conforma y se define el imperio de Tláloc y Huitzilopochtli. La edificación del templo al año siguiente, 2-Técpatl (2-Pedernal), forma parte de un binomio calendárico. En términos simbológicos, formaliza culturalmente en la piedra lo que los mexicas habían leído en un portento natural.

No hay que olvidar el templo de Tizaapan, ultrajado por la gente de Colhuacan que había dado un *poxaquatl* y excrementos como ofrenda fundacional. Los mexicas destruyen la ofrenda sacrílega, re-habilitan y re-consagran el templo, colocan espinas y ramas de *acxoyatl*. Sobre plumas de quetzal y un escudo de turquesa, es decir, sobre las insignias de los reyes mexicas, sacrifican aparente o realmente a los prisioneros xochimilcas que escondían. El gesto es simbólico porque los mexicas ya no son un pueblo sometido a la autoridad de Colhuacan. Tendrán su mundo propio, consagrado por el sacrificio de un capitán de Colhuacan.

Después de barrer alrededor del tunal, construyen su templo de tierra y lo consagran definitivamente con el corazón de Chichilquáhuitl, el capitán general de Colhuacan:

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Quiyollotique yn tlacatecatl yn itoca Chichilquahuitl yn colhuacan tlacateccatl yn ipan xihuitl yn quitlallique yn tlalmomoz ome tecpatl xihuitl.[27]

Lo consagraron con el capitán general llamado Chichilquáhuitl, general de Colhuacan, el año en que edificaron su templo: año 2-Pedernal.

El templo natural, el tunal con el águila, se vuelve un templo pétreo en el año 2-Técpatl (2-Pedernal), que corresponde al año 1364 del calendario cristiano, según la lógica calendárica del *Códice Aubin*, y constituye el fundamento espacio-temporal de México-Tenochtitlan. La deducción de la sucesión calendárica de los años fue verbalmente expresada en una glosa del *Ms. 40.* En el folio 8v, al lado de la fecha 2-Técpatl, correspondiente a la gesta de Axoloa, figura una anotación en español: "por esta Historia parece que el año 1365 que fue *ome tecpatl* se fundó Mexico". De hecho, la fecha 2-Técpatl corresponde al año 1364 del calendario cristiano.[28]

Huémac y los primeros sacrificios humanos en Tula

Los *Anales de Cuauhtitlan* sitúan el año 7-Conejo en Tula, el comienzo de los sacrificios humanos en distintas modalidades:

> En el año 7-Conejo comenzó la muerte sacrificial de la gente. En el año 7-Conejo hubo una gran hambruna. Se dice que los toltecas "se sieteconejearon". Fue la hambruna del año 7. Allá entonces se sufrió, ardió la hambruna.
>
> Luego allá los demonios le pidieron sus queridos hijos a Huémac, allá los fue a dejar [con] Xochiquétzal en el agua, en [el monte] Huíztoc y en [el monte] Xicócoc. Entonces fueron a pagar la deuda [de sangre] con los niñitos.
>
> Por primera vez allá comenzó la muerte de niños empapelados [...]. En el año 8-Conejo se produjeron muchos portentos en Tula y fue cuando en este año llegaron los demonios llamados *yxcuiname*, mujeres-diablos.

[27] *Códice Aubin*, f. 25r.

[28] Patrick Johansson K., "La gestación mítica de México-Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 25, 1995, p. 95-130; "La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones cronológicas", *Arqueología Mexicana*, v. XXIII, n. 135, 2015, p. 75.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Y según la palabra de los ancianos, decían que vinieron, que salieron de la Huasteca.

Y allá en [el lugar] llamado Cuexteca Ichocaya, allá hablaron con los prisioneros que habían cautivado en la Huasteca. Les hicieron saber que los iban a matar, les dijeron: Vamos a Tollan, con ustedes llegaremos a esta tierra, con ustedes haremos la fiesta. Hasta entonces a nadie se flechaba. Nosotros somos los que comenzamos (con esta costumbre). Los flecharemos a ustedes.

Cuando oyeron [esto] sus prisioneros luego lloraron, se entristecieron.

Allá nació el flechamiento de hombres en el tiempo y lugar de la fiesta [dedicada a] las *ixcuiname* en el [mes] llamado Yzcalli.

En el año 9-Caña llegaron a Tollan las *ixcuiname.*

Llegaron con prisioneros ellos a la tierra: dos fueron los que flecharon.

Y los demonios, las mujeres-yxcuiname sus maridos eran los prisioneros huastecos.

Allá por primera vez comenzó el flechamiento de hombres.[29]

Asimismo, empezaron los desollamientos

10-Pedernal, 11-Casa, 12-Conejo, 13-Caña. Entonces se produjeron muchos portentos en Tula. Luego también allá comenzó la guerra, la instauró el diablo *yaotl*. Allá en el lugar llamado Nextlalpan se enfrentaron los toltecas.

Y cuando terminó [la guerra] allá empezó el sacrificio de gente. Sacrificaron a sus prisioneros los toltecas. Entre ellos, en medio estaba el diablo Yaotl. Los andaba animando para sacrificar a la gente.

Y luego también comenzó, empezó el desollamiento de hombres en Texcallapan cuando hacían ofrendas de bailes y cantos. Y allá por primera vez desollaron una persona, una mujer otomí, que raspaba pencas de maguey en el río, se apoderaron de ella, la desollaron y se metió en su piel una [persona] llamada Xiuhcózcatl un tolteca. Por primera vez allí, comenzó la entrada en la piel de Tótec.

Pronto comenzaron allá todo tipo de sacrificios. Se dice, se declara que fue todavía en el momento, primero en tiempos de Quetzalcóatl, se llamaba 1-Caña. Luego nadie quiso [hacer] sacrificios humanos**.**

[29] *Anales de Cuauhtitlan*, f. 9, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 99-102.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Pronto allá, cuando Huémac era señor todo empezó, se hacía. Lo hicieron por primera vez los diablos. En algún lugar, se puso en papel, se escribió para que se comprendiera.
>
> En el año 1-Pedernal, se diseminaron los que eran toltecas. Se hizo cuando Huémac gobernaba. Y así se fueron, se desplazaron, salieron hacia Cíncoc y allá, en Cíncoc, allá sacrificó Huémac a un niño-papel. Con esto pagó su deuda. Su nombre [del niño] era 1-Serpiente.[30]

El texto aquí aducido establece antecedentes mítico-históricos de las siguientes modalidades de sacrificios humanos:

El sacrificio de niños

Según este documento, el modelo ejemplar del sacrificio de niños a Tláloc se estableció en tiempo de Huémac, en la fecha 7-Conejo, para conjurar los efectos de una terrible sequía y la hambruna consecuente. Los lugares predilectos para este tipo de sacrificio eran el agua y los montes. Las inmolaciones de niños pretendían propiciar la lluvia y evitar hambrunas.

El flechamiento de cautivos

Las diosas huaxtecas *ixcuiname* establecieron la muerte ritual por flechamiento (figura 8.11) al sacrificar así a sus cautivos en la fiesta llamada Izcalli. La modalidad específica de este sacrificio se relacionaba con la cacería y la advocación divina Ixcozauhqui del fuego.

El desollamiento de las víctimas

Según esta fuente, en Texcallapan se desolló por primera vez una víctima, una mujer que representaba a la diosa-madre que los mexicas llamaron después Toci. El primer "actor" que entró en la piel del personaje fue el tolteca Xiuhcózcatl.

El hecho de que la primera mujer desollada hubiera sido cautivada cuando estaba en un río raspando las pencas de maguey sugiere que el

[30] *Ibid.*, p. 103-105.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

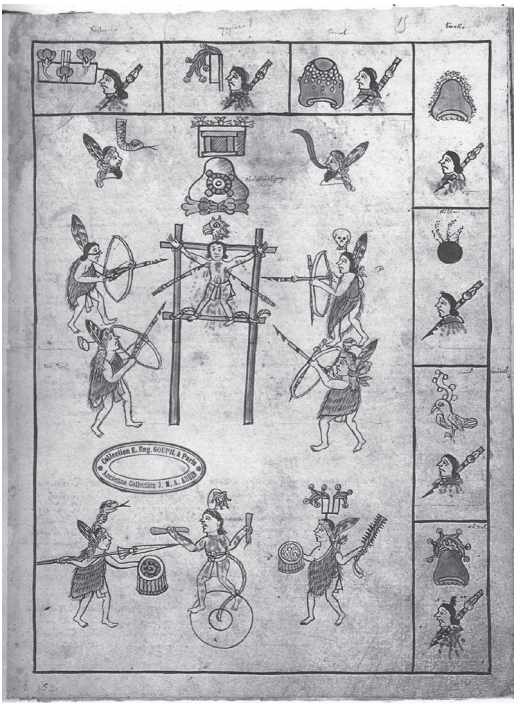


Figura 8.11. Sacrificio por flechamiento.
Historia tolteca chichimeca, f. 28r.

desollamiento (figura 8.12) se relacionaba con el agua y la piel nueva que ostenta la naturaleza en primavera.

El desollamiento de la hija de Achitómetl

La práctica sacrificial del desollamiento si bien se remonta históricamente a tiempos toltecas, para los mexicas se origina en un pasado mítico-histórico: una etapa de la peregrinación, en el marco de su arribo al lago y su sedentarización.

En Tizapan Colhuacan, el dios Huitzilopochtli pidió a su pueblo, los mexicas, que sacrificaran a la hija de Achitómetl, rey del lugar, para hacer de ella su diosa. Ella sería la mujer guerrera, Yaocíhuatl, es decir, una diosa-madre, alias Toci (nuestra abuela). Huitzilopochtli les dijo a sus portadores, Axoloa y Cuauhcóatl:

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 8.12. Tlazoltéotl con la piel de una víctima desollada.
Códice borbónico, lám. 13

Notahuane namechnahuatia in Iichpoch in Achitometl xicmictican. Xicxipehuacan in ícuac in oanquixipeuhque ce tlacatl xoconaquican in Tlamacazqui. Auh niman ye quimictia, ye quixipehua in cihuapilli. In oconxipeuhque in iyehuayo niman ye conaquia in ce tlacatl tlamacazqui.[31]

Oh padres míos les ordeno que sacrifiquen a la hija de Achitómetl. Desuéllenla y cuando la hubieren desollado, que un hombre, un sacerdote, se introduzca en ella [la piel]. Luego sacrifican, desuellan a la princesa. Cuando la hubieron desollado luego un sacerdote reviste su piel.

[31] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 55-56.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Como hija del rey, está vinculada a la tierra y el agua. Su sacrificio correspondía al de Coyolxauhqui y Teoxáhual en otros contextos expresivos. Ella será la diosa Toci (nuestra abuela), corazón del monte, diosa de los partos y madre del maíz Cintéotl. Su desollamiento corresponde a la renovación de la piel de la tierra en temporada de lluvia (*xopan*). El hecho de que un hombre joven revista su piel revela la necesidad de integrar lo viejo y lo joven, lo femenino y lo masculino, en un fértil antagonismo.

Antecedentes históricos del sacrificio humano

Las referencias etnohistóricas que documentan el origen del sacrificio humano entre los pueblos nahuas son escasas, pero abundan las evidencias arqueológicas, con un valor histórico, que atestiguan la existencia de esta práctica en toda Mesoamérica desde tiempos remotos. El sacrificio humano se practicó desde el periodo Preclásico hasta la llegada de los españoles, con frecuencias distintas y por razones diversas según el momento y la región. Daremos sólo unos ejemplos que corroboran o complementan lo que estableció la mitología.

Periodo Preclásico

Aun cuando no es siempre posible deducir datos de los restos óseos, los objetos que los acompañan, su ubicación y posición relativa, algunas evidencias parecen pruebas contundentes de lo que fuera un sacrificio humano. Según Sara Ladrón de Guevara, la primera ubicación de un sacrificio en el periodo Preclásico se documentó en el área olmeca, en El Viejón.[32] Alfonso Medellín Zenil refiere el hallazgo de un entierro primario, en el centro de un montículo, con restos óseos que presentaban mutilación de los cuatro miembros. Los restos estaban cubiertos de cinabrio. Dos orejeras de jade y cuatro cuentas de lo que había sido un

[32] Sara Ladrón de Guevara, "El sacrificio humano en la Costa del Golfo", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 67-77.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

collar permanecían sobre los restos en posición anatómica.[33] Los materiales cerámicos asociados pertenecían al mismo periodo. La mutilación de los miembros, el cinabrio y otros paradigmas del entierro sugieren que fue la culminación sepulcral de un sacrificio.

Por otra parte, algunos monumentos y bajorrelieves atestiguan que los olmecas sacrificaron hombres, niños y mujeres en el largo periodo de su apogeo cultural, entre 1500 y 600 a. C. Los relieves de Chalcatzinco, Morelos, y La Venta, Tabasco, son prueba fehaciente de ello. Asimismo, altares y estelas mayas y zapotecas correspondientes este periodo tienen escenas de sacrificios, en particular de decapitación.

Periodo Clásico

En las grandes metrópolis de la región central de México, como Teotihuacan, Cantona, Xochicalco y otras de menor importancia, se practicaron rituales que implicaban la oblación humana en el periodo Clásico (600-900).

Teotihuacan

Teotihuacan es "el lugar donde se hacen dioses" (*teotia*) o "donde se hacen soles", si consideramos que en la cultura náhuatl el radical sustantivo *teo–* designaba a la divinidad por excelencia: el sol.[34] El nombre podría traducirse simplemente como "necrópolis" si nos apegamos a los textos en náhuatl, según los cuales "aquel/aquella que muere se vuelve dios/a" o "divino/a" (*moteotia*):[35]

Ic quihtoque in huehuetque: in aquin onmic, oteut. Quihtoaya ca onteut quihtoznequi ca onmic […] mochintin moteotocaque in ihcuac micque.[36]	Así decían los ancianos: aquel que murió se hizo dios. [Cuando] decían "se hizo dios", quería decir "murió" […] todos los que morían eran considerados como dioses cuando morían.

[33] Alfonso Medellín Zenil, citado en *idem*.

[34] Prueba de ello es que, en los códices, los glifos que remiten a topónimos o antropónimos con *teo* son representados con un sol.

[35] *Códice florentino*, lib. X, cap. 29.

[36] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los entierros de señores a lo largo del *miccaohtli* justificarían este sentido de necrópolis. Si todos los que morían se volvían divinos, por extensión, cualquier cementerio de México sería un *teotihuacan*.

El hecho de que en ese lugar hubieran sacrificado a Nanahuatzin, Tecuhciztécatl y los demás dioses para generar el movimiento vital *ollin* (menos Xólotl que logró huir antes de ser alcanzado y ultimado por Quetzalcóatl) hacía de este lugar una verdadera Meca de la religión mexica. Era lógico que esta urbe imponente fuera un sitio privilegiado de sacrificios que recordaban la creación de dos soles, uno de los cuales se convertiría en luna.

El arqueólogo Saburo Sugiyama afirma que 137 guerreros-sacerdotes ofrendados en sacrificio se hallaron en la Pirámide de Quetzalcóatl y que se descubrieron 37 individuos en la Pirámide de la Luna.[37] Las excavaciones en estas ubicaciones aportaron datos importantes sobre esta práctica ritual. En un entierro de la Ciudadela, "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".[38] Asimismo, se observan algunos rituales sacrificiales en pinturas murales y objetos.[39]

Tollan

La historia de Tula (Tollan), en concreto la caída de su imperio a finales del siglo XI, representa de alguna manera la bisagra entre los periodos Clásico y Posclásico. La huida mítico-histórica de Quetzalcóatl hacia Tlillan Tlapallan y la diáspora de los toltecas fueron el parteaguas espacio-temporal.

Es probable que Tollan haya sido la cuna de la civilización náhuatl, cuya máxima expresión religiosamente litúrgica fue el sacrificio humano. Los *tzompantli* de Tula y Chichén Itzá son una prueba inconfundible de esta práctica. En este contexto, Quetzalcóatl, el rey-dios de Tollan,

[37] Sugiyama Saburo, "Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan", en Leonardo López Lujan y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, p. 79.

[38] *Ibidem*, p. 84.

[39] *Ibidem*, p. 82.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

fue el primer sacrificador, aun cuando muchas fuentes indican que se oponía a los sacrificios humanos. Esta idea se debe probablemente a la influencia de los españoles que vieron en él una especie de sacerdote filósofo-profeta, que fue expulsado por Tezcatlipoca por este motivo. Durán señala que "Quetzalcóatl fue padre de los toltecas y de los españoles, porque anunció su venida".[40] De hecho, el antagonismo dialéctico Quetzalcóatl/Tezcatlipoca no fue histórico, sino mitológico, y definió lo que sería la ley de Topiltzin en relación con el protocolo ritual de las exequias de los señores toltecas que los mexicas adoptarían después.[41]

Con la caída de Tula y la diáspora de su gente, los toltecas emigraron hacia la zona central de México y se instalaron sobre todo en la zona lacustre y más allá de las montañas, en el área de Puebla y Tlaxcala. La *toltecayotl* se impuso a los pueblos que moraban en esos parajes y a los que vendrían después, como los mexicas.

Periodo Posclásico

En el periodo Posclásico, el sacrificio humano ya se practicaba en todos los rincones de Mesoamérica, si bien de manera distinta en cada lugar. La llegada de tribus chichimecas nómadas o seminómadas provenientes del norte se sitúa en esta etapa. Los acolhuas, guiados por el gran chichimeca Xólotl, se instalaron en la zona de Texcoco antes de que los mexicas llegaran y fundaran Tenochtitlan, en 1324-1325.[42]

Los chichimecas

Antes de instalarse definitivamente en el lugar señalado por la hierofanía del tunal, y luego del águila sobre el tunal, los mexicas habían sido

[40] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 61.

[41] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 170-183.

[42] Considero que la fundación de México-Tenochtitlan sucedió en dos tiempos: primero, la fundación selénica de Tenochtitlan, en torno al tunal axial y bajo la égida de la luna, y después la fundación helíaca, cuando el águila se posó e hizo su nido sobre el tunal. Johansson K., "La fundación de México-Tenochtitlan...", p. 33-53.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

nómadas o seminómadas, esencialmente cazadores. Muchos de los paradigmas de su cultura chichimeca permanecían en el contexto sedentario de su asentamiento. El cambio en la parafernalia del poder se manifiesta con claridad en una imagen del *Códice matritense de la Academia de la Historia* (lámina 8), en la que Itzcóatl ostenta la vestimenta azul "toltequizada" cromáticamente del poder mexica, que se diferencia de la ropa chichimeca de Chimalpopoca. De hecho, la "corona" que distinguía al *tlahtoani* era el *xiuhhuitzolli* (*xiuh-huitzolli*), es decir la espina *huitzolli* enhiesta en el *copilli* (azul turquesa) *xiuh* (*xihuitl*).

Este cambio remite a 1428, con la victoria de Itzcóatl y Tlacaélel sobre los tepanecas de Azcapotzalco, y representa un cambio con carácter fundacional histórico que la mitología legitimaría. El pasado chichimeca se mantendría vigente; sin embargo, en la parte trasera del *copilli* (azul turquesa) del *tlahtoani* estaba colgado el nudo rojo de los cazadores (lámina 9).

Ahora bien, no queda claro si los chichimecas habían institucionalizado el sacrificio humano como parte de sus prácticas religiosas, pero es un hecho que sacrificaban animales.

Los mexicas

Resulta difícil, por no decir imposible, ubicar en términos históricos el lugar y el momento de los primeros sacrificios humanos entre los mexicas. La remisión a la mitología es imprescindible. La ceremonia del fuego nuevo podría haber sido una de las primeras ocasiones de esta práctica ritual.

Xiuhmolpilli (la atadura de años) y la renovación del fuego

Durante su peregrinación desde Aztlan, los aztecas, luego mexicas, cada 52 años, en un año 2-Ácatl, renovaban el primer fuego. Esta visión pudo ser retrospectiva en un sentido mitológico y no tener un valor histórico, o pudo ser resultado de una revisión del pasado mexica en la nueva perspectiva cultural de Itzcóatl, después de la quema de los códices.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Como ya expresamos, en un ámbito mitológico, después de cuatro eras o "soles" que no prosperaron, llegó el sol de movimiento (*nahui ollin*), que sucedió al diluvio de la cuarta era: el sol de agua. Tota y Nene, metidos en el tronco de un ahuehuete, se habían salvado del diluvio. Humearon el cielo cuando hicieron uso indebido del fuego al asar peces. Tezcatlipoca los sacrificó: los decapitó, colocó sus cabezas sobre sus traseros y los transformó en perros. Su gesto ilícito, sin embargo, determinó la expansión del cielo y la Vía Láctea (Citlallin Icue)[43] en un año 1-Conejo y la aparición del fuego legítimo otorgado por Tezcatlipoca en el año 2-Caña. Veinticinco años más tarde, el sol nacería en el año 13-Ácatl (13-Caña)[44] y con él la creación del movimiento universal, el comienzo del tiempo.

A partir de este momento, situado en la atemporalidad mítica, el tiempo fenecerá y renacerá cada 52 años. Los hombres de Anáhuac, cada 52 años, en la fecha *2*-Acatl (2-Caña),[45] repetirían el gesto primordial de sacar la lumbre sobre el pecho abierto de una víctima sacrificada (figura 8.13).

La atadura de años (*xiuhmolpilli*), como se le llamaba también a la ceremonia del fuego nuevo, recordaba la aparición del fuego y permitía renovar las fuerzas cósmicas. Estaba dedicada al fuego en su manifestación infraterrenal, como eje vertical del mundo en la atemporalidad del mito y como centro de la casa, ya fuera un templo, un palacio o el humilde hogar de un *macehualli* en la vida náhuatl cotidiana. Para evitar la temible entropía que amenazaba al mundo después de 52 años de movimiento vital, los hombres de Anáhuac producían solemnemente un fuego nuevo:

> En la vigilia de la dicha fiesta, ya puesto el sol, se aparejaban los sacerdotes de los ídolos y se vestían y se componían con los ornamentos de sus dioses, así que parecían que eran los mismos dioses; y al principio de la noche empezaban a caminar, poco a poco y muy despacio, y con mucha

[43] La Vía Láctea se asocia al tabaco en unos conjuros. Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España", *Anales del Museo Nacional de Historia*, México, 1982, p. 187.

[44] *Leyenda de los soles*, en Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico, p. 322-348.

[45] Recordemos que la fiesta se celebró durante un tiempo en 1-Tochtli (1-Conejo). *Códice telleriano-remensis*, f. 41v.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

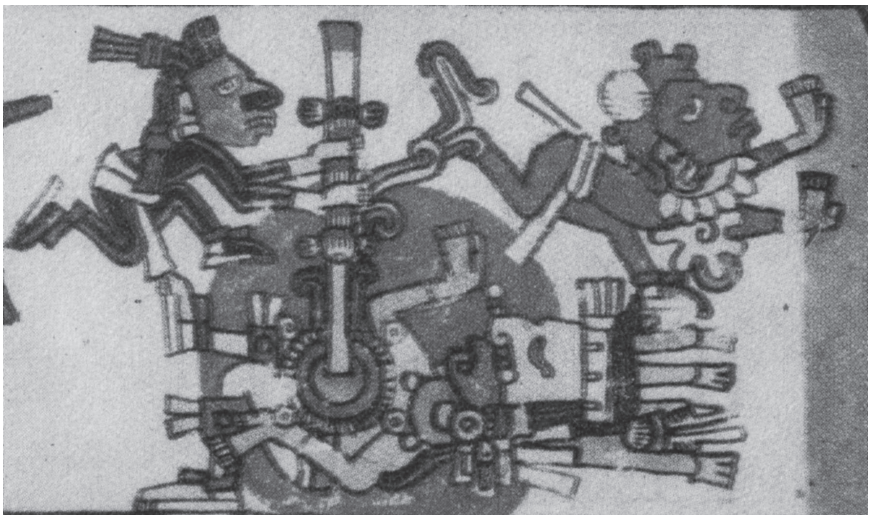


Figura 8.13. Fuego nuevo. *Códice Borgia*, lám. 34

> gravedad y silencio, y por esto decían *teonenemi,* que quiere decir, caminan como dioses.[46]

Así como los guerreros llevaban el sol hasta su cenit cada día de cada año, los sacerdotes reproducían miméticamente el andar espacio-tiempo en ese momento crucial, con un hieratismo que consagraba su valor ritual.

En esos instantes dramáticos, el pavor de los asistentes se añadía a la solemnidad del acto y creaba gran expectación:

> Venida aquella noche en que [se] había de hacer y tomar lumbre nueva, todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor lo que acontecería, porque decían y tenían esta fábula o creencia entre sí, que si no se pudiese sacar lumbre que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, y que el sol no tornaría a nacer o salir; y que de arriba vendrían y descenderían los *tzitzimime*, que eran unas figuras feísimas y terribles, y que comerían a los hombres y mujeres.[47]

[46] *Códice florentino*, lib. VII, cap. 11.
[47] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La pequeña chispa que saldría de la fricción de los bastones (*tlecuahuitl*) tenía un valor cósmico porque reproducía la aparición de la luz existencial en las tinieblas esenciales. El fuego se sacaba además sobre el pecho de un cautivo, para que el fulgor que emanaba de él diera más fuerza al principio ígneo:

> Y el palo de donde se sacaba fuego estaba puesto sobre el pecho de un cautivo que fue tomado en la guerra, y el que era más generoso, de manera que sacaban la dicha lumbre de palo bien seco, con otro palillo largo y delgado como asta, rodándole entre las palmas muy de presto con entrambas palmas como torciendo; y cuando acertaban a sacarla y estaba ya hecha, luego incontinenti abrían las entrañas del cautivo y sacábanle el corazón y arrojábanlo en el fuego, atizándole con él, y todo el cuerpo se acababa en el fuego.[48]

En ese momento las mujeres embarazadas, asimiladas por su estado de gravidez a la tierra madre, se volvían peligros potenciales (figura 8.14): "y las mujeres preñadas en su rostro o cara ponían una carátula de penca de maguey, y también encerrábanlas en las trojes porque tenían y decían que si la lumbre no se pudiese hacer, ellas también se volverían fieros animales y que comerían a los hombres y mujeres".[49]

La vigilia era de rigor durante la noche trágica en la que los hombres atravesaban ritualmente las tinieblas, pues su sueño podía acarrear el sueño eterno del mundo: "lo mismo hacían con los niños, porque poníanles la dicha carátula de maguey en la cara, y no los dejaban dormir poco ni mucho; y los padres y las madres ponían muy gran solicitud en despertarlos, dándoles cada rato de empujones y voces, porque decían que si los dejasen a ellos dormir que se habían de volver ratones".[50]

El fuego que se quería renovar, generador y regenerador, estaba íntimamente ligado al hogar, la casa, por lo tanto, los instrumentos domésticos debían renovarse:

[48] *Idem*.
[49] *Ibidem*, p. 440.
[50] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

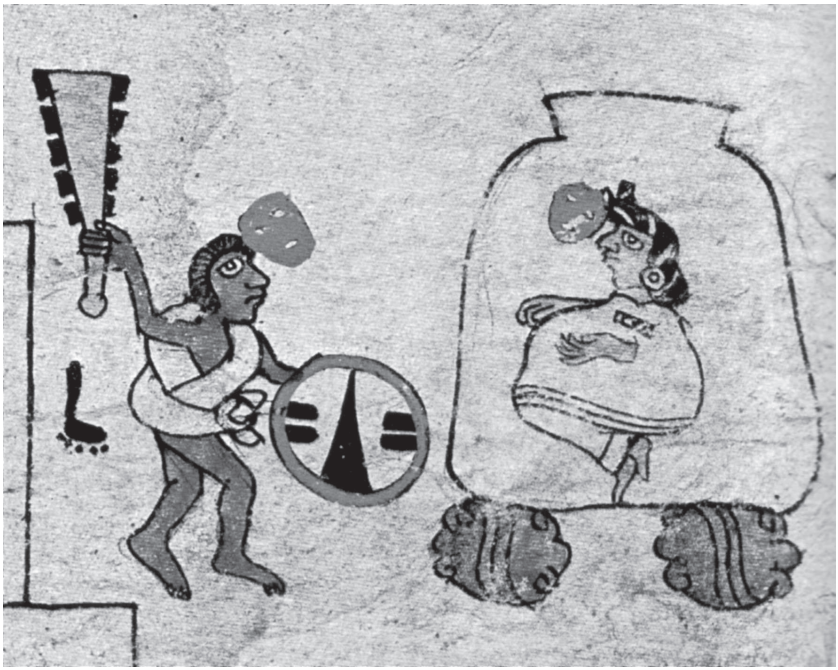


Figura 8.14. Mujeres embarazadas en el granero.
Códice borbónico, lám. 34

> Cuando ya se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre, cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con que molían *ajies* o chiles, y limpiaban muy bien las casas y al cabo mataban todas las lumbres.[51]

Cuando se apagaban las lumbres de la casa, éstas podían volverse el vientre mismo de la tierra, lugar de los muertos, si no se sacaba una luz nueva. Temiendo esto, "todos se subían a las azoteas, y allí se juntaban todos los que eran de cada casa, y ninguno osaba estar abajo".[52] Como el hombre que lo habitaba, el mundo náhuatl era perecedero, su fuego generador debía ser renovado periódicamente para que no muriera de inanición.

[51] *Idem*.
[52] *Ibidem*, p. 439-440.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Conclusión

La mitología náhuatl fundamentaba las modalidades de sacrificio en anécdotas mitológicas o referencias históricas, sin establecer una causa que las justificara de manera explícita, por lo que el origen de estas prácticas rituales no se vislumbra claramente. La descripción de las modalidades de sacrificios y la primera vez que se ejecutaron generaron, sin embargo, una "impresión" que bastaba para que las comunidades indígenas las percibieran como imprescindibles.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

9
TIEMPOS Y ESPACIOS DE LA MUERTE SACRIFICIAL

El concepto espacio/tiempo para los indígenas de antes de la conquista era muy distinto de la noción que tenían los españoles del espacio y el tiempo, es decir, de las categorías cognitivas que para ellos ya constituían un marco *a priori* de su percepción, mucho antes de que Kant enunciara su célebre aforismo. Tanto para los conquistadores que desembarcaron en costas mexicanas en el curso de las tres primeras expediciones,[1] para los frailes que recopilaron los textos contenidos en nuestro corpus de fuentes, como para los autores españoles o mestizos que elaboraron "crónicas" con base en esa información, el tiempo trascendía el espacio.[2] Un tiempo lineal avanzaba hacia el futuro, irreversible, independiente de lo que ocurría y dónde ocurría. Esta concepción del tiempo había lanzado las carabelas hacia espacios desconocidos en una exploración centrífuga hacia "u-topías" que pronto serían realidades.

Desde un punto de vista occidental, si bien el tiempo en el que algo ocurría era una referencia importante en términos históricos, podía ser propicio si coincidía con una fecha relevante del calendario cristiano e incidir en cierta medida sobre lo que estaba por suceder (mediante una trascendencia divina providencial), mas no podía afectar sustancialmente lo que estaba ocurriendo o revertir lo que había ocurrido.

En cambio, en el contexto cultural prehispánico, el tiempo y el espacio constituían una sola noción, difusa, vivida, objetivada sin claridad si consideramos que no había un término léxico[3] que la denominara, aunque se expresaba mediante la morfología y los tiempos gramaticales.

[1] Las de Francisco Hernández de Córdoba (1517), Juan de Grijalva (1518) y Hernán Cortés (1519).

[2] Al menos desde finales de la Edad Media.

[3] El término *cahuitl*, que designa el tiempo en el diccionario de Molina, fue forjado en la época colonial, probablemente inducido por los frailes y sus auxiliares indígenas a partir de la locución adverbial/preposicional *ixquichca* (hasta o desde) y su sustantivación como *ixquich-cahuitl* (todo el tiempo). Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1977.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Aludiendo a la famosa pregunta que se hacía san Agustín,[4] podríamos decir que los indígenas sabían lo que era el tiempo, mejor dicho el espacio-tiempo, precisamente porque no se lo preguntaban.

Como vimos en el primer capítulo, en el rubro del marco cognitivo indígena no se distinguían los adverbios y las preposiciones referentes al tiempo y el lugar: *ipan*, por ejemplo, podía indicar un lugar o una fecha. El sufijo *–can* tenía un valor toponímico o temporal según los contextos. Cualcan era "el buen lugar" y también significaba "temprano", según el contexto. Teopan (el templo) no designaba sólo el edificio, sino el espacio-tiempo sagrado que se confundía con la divinidad que lo ocupaba. El lugar de un sacrificio humano era también el momento de su ejecución.

En un contexto espacio-temporal cíclico, el presente, el pasado y el futuro se conjugaban de manera distinta a la que establece el tiempo lineal, lo que configuraba una cronología muy particular.

Por otra parte, el momento-lugar no era meramente circunstancial, incidía de manera determinante en lo que ocurría. Ya evocamos la costumbre de los mercaderes de la Triple Alianza de esperar en Tochtépec una fecha favorable para reingresar a sus pueblos respectivos. Los parámetros calendáricos de los días afectaban también la mercancía que traían. Cuando Motecuhzoma Xocoyotzin, preocupado por la llegada de seres extraños (los españoles de la expedición de Grijalva) a las costas de lo que hoy son Tabasco y Veracruz, recibió a los mensajeros que había mandado, no quiso oír las noticias que traían en su palacio. Los hizo pasar al Tlillancalco (la casa de la negrura) donde los escuchó con atención a medianoche. En otras ocasiones, escuchó las nuevas de los mensajeros en el templo Coacalco, en el que los dioses foráneos estaban "presos".[5] De alguna manera, el espacio sagrado en el que se transmitía el mensaje podía influir a favor de su contenido e incidir sobre un presente y un futuro que parecían nefastos. En otro contexto, los indígenas empezaron a atacar a los españoles de noche porque creían que éstos se beneficiaban de la luz del sol. Lo que para el hombre occidental era meramente circunstancial, era determinante para los indígenas.

[4] "¿Qué es el tiempo? —se preguntaba San Agustín—, si no me lo preguntan lo sé, pero si me lo preguntan y lo quiero explicar ya no lo sé". *Les confessions*, libro XI, cap. XIV, p. 263.

[5] "Era una sala enrejada como cárcel; en ella tenían encerrados a todos los dioses de los pueblos que habían tomado por guerra; teníanlos allí como cautivos". Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 159.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El momento y el lugar en los que se realizaba un sacrificio humano determinaban en gran medida el valor del sacrificio. Aun cuando el espacio-tiempo era un todo indivisible en el mundo indígena prehispánico, para mayor claridad distinguiremos aquí los momentos y lugares del sacrificio.

Tiempo de morir

El movimiento espacio-temporal (*ollin*) generado por el sacrificio de los dioses determinaba los "latidos" de la vida: la existencia y la muerte. A esta dualidad vital se añadía el antagonismo vital del sol y la luna, que eran los agentes de este movimiento de acuerdo con los mitos nahuas.[6]

Como en otras partes del mundo, los ciclos naturales de los astros fueron observados y plasmados en calendarios. "Se acuñaron" días, trecenas de días, meses, años, y ciclos de cuatro, ocho, trece y 52 años. Tanto el tiempo natural como el calendárico suscitaron celebraciones que implicaban sacrificios humanos (figura 9.1). De manera más aprehensible, la motricidad ritual del juego de pelota, llamado *tlachtli* o *ullama*, daba a sentir un espacio-tiempo lúdicamente sintetizado. Por otra parte, la duración del acto ritual, que atañe también a la temporalidad, fue determinante en la configuración del acto sacrificial.

Los ciclos naturales del tiempo

La sucesión del día y la noche, regidos respectivamente por el sol y la luna, constituía lo más directamente aprehensible de la temporalidad.

El día y la noche

La luz y la oscuridad representaban espacios-tiempos generadores de comportamientos rituales específicos, que a su vez tenían momentos

[6] El papel de Venus (*Huey Citlalli*), cuyos periodos de visibilidad e invisibilidad fueron observados por los nahuas, no ha sido documentado de manera certera.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

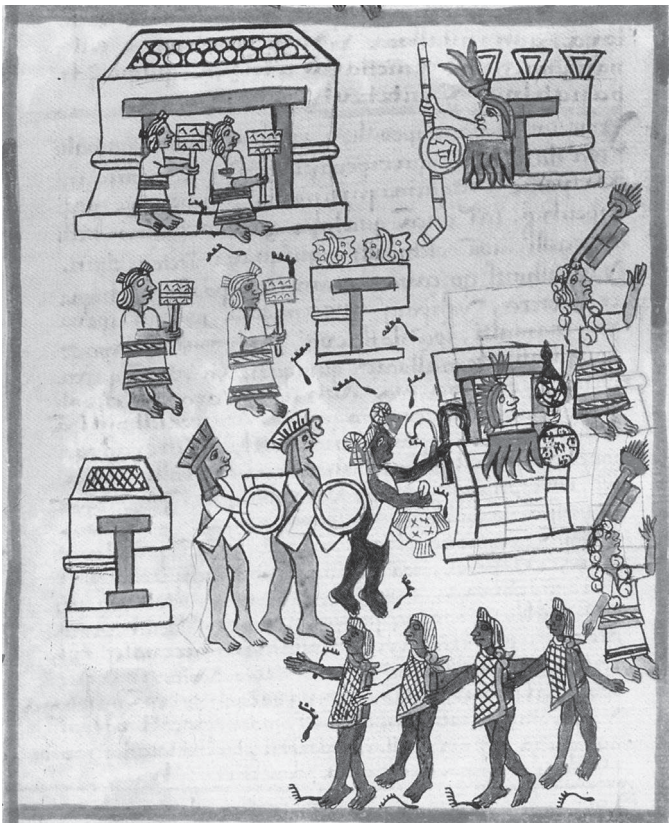


Figura 9.1. La fiesta Tóxcatl. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 250v.

fuertes, como el amanecer, el mediodía, el crepúsculo y la medianoche. Cada mañana para saludar al sol los antiguos nahuas se sacaban sangre de las orejas y decapitaban codornices (figura 9.2).

> Todos los días del mundo ofrecían sangre e incienso al sol; luego en saliendo por la mañana ofrecíanle sangre de las orejas, y sangre de codornices a las cuales, arrancándolas la cabeza, corriendo sangre, las alzaban hacia el sol como ofreciéndole aquella sangre, y haciendo esto decían: ya ha salido el sol, que se llama *Tonametl xiuhpiltontli quauhtleoanitl*; no sabemos cómo cumplirá su camino este día, ni sabemos si acontecerá algún infortunio a la gente. Y luego enderezaban sus palabras al mismo sol, diciendo: ¡Señor nuestro, haced prósperamente vuestro oficio! Esto se hacía cada día, a la salida del sol; ofrecíanle incienso cuatro veces cada día y

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

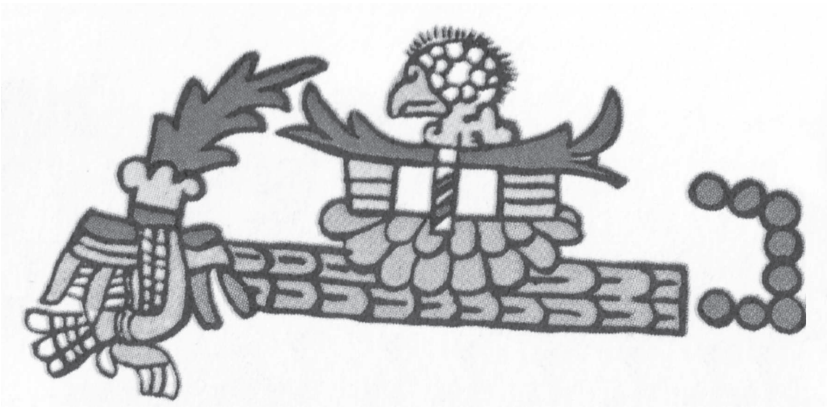


Figura 9.2. Sacrificio de una codorniz al sol. *Códice Nuttall*, lám. 5

> cinco veces de noche: una vez a la salida del sol, otra vez a la hora de tercia, otra vez a la hora de mediodía [y] la cuarta vez a la puesta del sol.[7]

Así como el amanecer se celebraba a diario con cantos y autosacrificios, en el crepúsculo se saludaba a Yohualtecuhtli, el señor de la noche:

> De noche le ofrecían incienso la primera vez cuando ya era de noche; la segunda, cuando ya todos se querían echar a dormir; la tercera, cuando comenzaban a tañer para levantarse a maitines; la cuarta, un poco después de media noche; la quinta, un poco antes que rompiese el alba; y cuando a la prima noche ofrecían incienso saludaban a la noche diciendo. ¡el señor de la noche ya ha salido, que se llama Yoaltecutli; no sabemos cómo hará su oficio o su curso.[8]

Se colige de lo anterior que la decapitación se vinculaba al amanecer y el incienso era la ofrenda relacionada con la noche.

Los ápices respectivos del día y la noche, el mediodía y la medianoche, creaban momentos predilectos para sacrificios humanos. Por ejemplo, el sacrificio correspondiente a la fiesta de Nahui Ollin, dedicada al sol, se hacía al mediodía (figura 9.3), cuando el astro rey alcanzaba su apogeo.

[7] *Códice florentino,* facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, apéndice V.

[8] *Idem.*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 9.3. Sacrificio al sol en la fiesta Nahui Ollin. *Códice Durán*, t. I, lám. 16

El indio, oída la embajada, decía que le placía, y soltábanlo, y luego empezaba a subir por el templo arriba, subiendo muy poco a poco, haciendo tras cada escalón mucha demora; estándose parado un rato y subiendo otro; parábase un rato, según llevaba instrucción de lo cual había de estar en cada escalón, y también para denotar el curso del sol ir subiendo poco a poco, haciendo su curso acá en la tierra, y así tardaba en subir aquellas gradas grande rato.

En acabándola de decir, subían por las cuatro escaleras que dije tenía esta piedra para subir a ella, cuatro ministros del sacrificio, y quitábanle el báculo y la rodela y la carga que traía, y a él lo tomaban de pies y manos y subía el principal sacrificador con su cuchilla en la mano y degollábalo, mandándole fuese con su mensaje al verdadero sol a la otra vida, y escurríanle la sangre en aquella pileta, la cual por aquella canal que tenía, se derramaba delante de la cámara del sol y el sol que estaba pintado en la piedra se henchía de aquella sangre. Acabada de salir toda la sangre,

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> luego le abrían por el pecho y le sacaban el corazón, y con la mano alta se lo presentaban al sol, hasta que dejase de bahear, que se enfriaba.[9]

En el contexto festivo del mes Ochpaniztli sacrificaban a la diosa-madre Toci a la medianoche:

> Y luego la ataviaban con los ornamentos de aquella diosa que llaman Toci, y llegada la media noche llevábanla al *cu* donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban, todos iban en gran silencio aunque iba con ella todo el pueblo; y de que había llegado al lugar donde la habían de matar, tomábala uno sobre las espaldas y cortábanle de presto la cabeza, y luego caliente la desollaban.[10]

El silencio estaba vinculado a la noche, más aún a la medianoche. Recordemos que hablar (*ilhuia*) era hacer la luz (*ilhuitl*) en la noche del silencio, que el ruido era una luz sonora que conjuraba las tinieblas en los eclipses, que el sonido del caracol de Quetzalcóatl había fecundado la muerte. Estas relaciones simbólicas enriquecían considerablemente las circunstancias del sacrificio y el sentido que se le confería. El carácter espacial del silencio es patente en la locución que lo expresa: *cactimoman*, literalmente "se extendió el silencio (vacío)".

Las estaciones

Difuso en términos psíquicos, el movimiento espacio-temporal, complejo en términos de cómputo astral o calendárico, era directamente aprehensible en los cambios cíclicos que sufre la naturaleza y que conocemos como estaciones. En México había dos estaciones: *xopan* (tiempo de verdor) y *tonalpan* (tiempo de calor), que correspondían a la dicotomía conceptual que al parecer era la de los antiguos mexicanos, la dualidad. A la temporada de lluvia sucedía el periodo de calor solar. El agua y el fuego celestial establecían un fértil antagonismo en el curso del año. El crecimiento y el marchitamiento del tiempo náhuatl

[9] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 107.

[10] Sahagún, *Historia general*…, p. 132-133.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

seguían los esquemas ya mencionados. Si bien los hombres de Anáhuac sólo percibían la fase urania de estos movimientos cíclicos, la fase telúrica, en la que muere y se gesta de nuevo la vida, estaba presente en lo más hondo de su ser.

Las estaciones del año determinaban los momentos y lugares de distintos sacrificios según las actividades agrícolas o las manifestaciones climáticas predominantes.

Las fases de la luna

Las fases de la luna —creciente (*tlapanqui metztli*), menguante (*metztli iinecuepaliz* o *ye mictiuh in metztli*) y luna nueva (*oquizaco metztli*)—,[11] más perceptibles a la vista que las fases del curso solar, determinaron sacrificios humanos por lo general vinculados a las actividades agrícolas (figura 9.4).

Xihuitl, el año: tiempo y templo de Xiuhtecuhtli

Como mencionamos en el capítulo 5, el templo (*teopan*) no era sólo la materialidad monumental que daba cabida a lo sagrado, sino también el tiempo que lo constituía. El término *teopan* que se refiere al "templo" es de hecho el lugar y el momento *–pan* de lo sagrado *teo–*, pues el sufijo *–pan* remite tanto al tiempo como al espacio.[12]

Momentos del año

Si bien lo que definía la extensión "monumental" del año era el regreso a un mismo estado, los fenómenos que ocurrían durante este lapso determinaban sus partes constitutivas. Los eclipses de sol (*tonatiuh cualo*) o de luna (*metztli cualo*) eran la ocasión de sacrificios (figura 9.5).

[11] Al parecer, la luna llena (*otlahpaliuhcat metztli*, *ye yahualtic metztli* o *omahcic metztli*) no se consideró como una "fase".

[12] La palabra *teocalli* (la casa del dios) designaba también el templo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

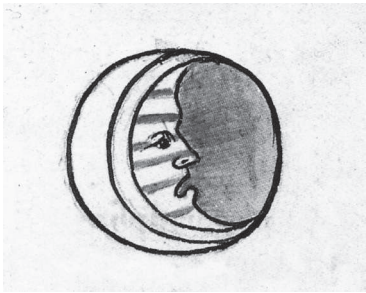


Figura 9.4. Las fases de la luna. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 282r.



Figura 9.5. Sacrificios durante un eclipse de sol. *Códice telleriano-remensis*, f. 40v.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Solsticios y equinoccios

El curso aparente del sol durante un ciclo anual definía puntos "extremos" ubicados por los sabios indígenas e integrados al calendario de celebraciones. El solsticio de verano, que consagraba el apogeo cenital del sol, era festejado mediante sacrificios dedicados al sol y el fuego. El solsticio de invierno se celebraba mediante oblaciones dedicadas a los númenes de la noche y otras que buscaban fortalecer al sol.

Los equinoccios establecían dos veces por año un equilibrio entre la noche y el día, que se celebraba con autosacrificios y en ocasiones con oblaciones humanas.

Además de una orientación geográfica septentrional (Mictlampa) y del hecho de que se encontraba "a la izquierda" (*tomaopochcacopa*), la cosmología náhuatl situó el Norte en el nivel más profundo de la verticalidad, en el nadir del ciclo vital. El Sur (Huitztlampa) fue consagrado mediante el nacimiento de Huitzilopochtli en este "momento-lugar", como el cenit del ciclo. La verticalidad así instaurada (establecida en varios mitos) se vectorizó según el modelo astral y arquetípico como subir y bajar, o evolución e involución.

La oposición era de índole dinámica, sin que intervinieran cambios de estado. El movimiento ascendente que se gestó a partir del punto más bajo del espacio-tiempo indígena, el Norte, culminaba en el Sur, donde emprendía su descenso involutivo. Esta oposición cinética (diaria) proyectada sobre el espacio-tiempo anual determinaba los "solsticios", puntos absolutos en los que el astro rey se detenía (*sol-stare*) un instante antes de cambiar de rumbo, en términos de orientación vertical.

Además, en cada punto encontramos el desequilibrio mayor entre las entidades relacionadas con ellos: en el Sur, el mediodía representa la máxima expresión de la luz; en el Norte, la oscuridad más impenetrable acontece a la medianoche. En términos míticos, la oposición diametral en momentos-espacios determinados (medianoche/mediodía) entre el Norte y el Sur, el nadir y el cenit, expresaba la oposición óptima entre la femineidad y la masculinidad, representadas por Coyolxauhqui (o Malinalxóchitl) y Huitzilopochtli.

A la escala del año solar, la "desigualdad" fundamental que representan los momentos-lugares, que son el nadir de la involución y el apogeo de la evolución del espacio-tiempo (los solsticios), no sólo

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

determinaba objetivamente los días más largos o más cortos del año, en términos culturales también representaba, respectivamente, la sima y la cúspide del calendario religioso.

Las referencias calendáricas

La observación de los ciclos naturales y la aprehensión del tiempo culminaron con la elaboración de calendarios que de cierto modo objetivaron la duración inasible. En el contexto cultural náhuatl prehispánico, la cuenta de los años (*xiuhpohualli*), la cuenta de las veintenas (*cempoallapohualli*) y la cuenta de los destinos (*tonalpohualli*) dieron un sentido "crono-lógico" a la duración.

Xiuhpohualli, la cuenta de los años

Estrechamente vinculado al espacio, el tiempo indígena estaba estructurado en función de los horizontes cardinales, por lo tanto, había cuatro años: Ácatl (caña), Técpatl (pedernal), Calli (casa) y Tochtli (conejo), relacionados respectivamente con el Este, el Norte, el Oeste y el Sur. Cada año tenía un exponente numérico consecutivo cuando se integraba a la cronología (1-Caña, 2-Pedernal, 3-Casa, 4-Conejo, 5-Caña, etcétera). Cuando llegaba a 13 la cuenta comenzaba de nuevo con el 1. La combinación número-signo determinaba las particularidades de cada año de la trecena.

Cada cuatro años se cumplía un microciclo; cada 13 años, otro, y todo culminaba con el macrociclo de 52 años (13 × 4) en una fecha 2-Ácatl (2-Caña). En los códices-anales, la fiesta se representa en general mediante los palos de fuego (*tlecuahuitl*) con la base-hembra y el palo-macho. En otros contextos pictográficos se presenta al sacerdote que saca el fuego con estos instrumentos sobre el pecho de una víctima por sacrificar. Una imagen del *Códice Laud* (figura 9.6) muestra a un sacerdote (*tlenamacazqui*) produciendo el fuego (*tlecuauhtlaza*) sobre el cuerpo de una serpiente, lo que añade un simbolismo ofidio a la base-hembra de los instrumentos.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

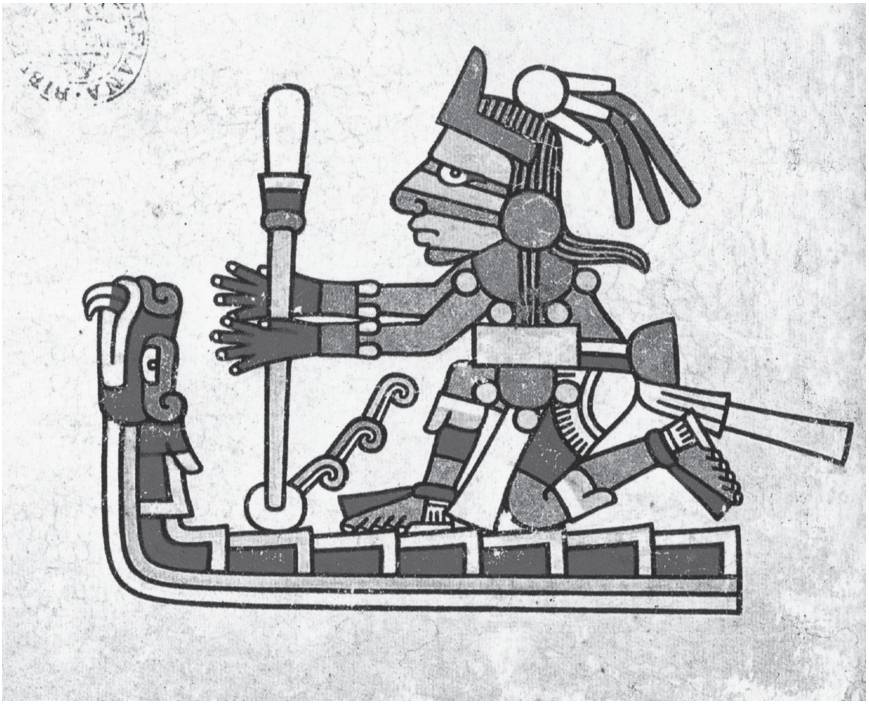


Figura 9.6. Fuego nuevo producido sobre una serpiente.
Códice Laud, lám. 17

Cempoallapohualli, la cuenta de las veintenas

Cada año constaba de 18 meses de 20 días más cuatro días "baldíos" (*nemontemi*) que representaban una especie de vacío en el tiempo calendárico. Cada mes estaba dedicado a divinidades o correspondía a ciertas actividades:

Fiestas	*Dioses principales festejados*
Atl cahualo o Cuahuitl ehua	*Tlaloqueh*, dioses de la lluvia El mes comenzaba el segundo día de febrero, según Sahagún.
Tlacaxipehualiztli	Xipe Tótec, señor de la primavera

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Fiestas	*Dioses principales festejados*
Tozoztontli	Tláloc, dios de la lluvia
Huey Tozoztli	Cintéotl/Chicomecóatl, divinidades del maíz
Tóxcatl	Tezcatlipoca, dios telúrico-nocturno, y Huitzilopochtli, dios tribal
Etzalcualiztli	*Tlaloqueh*, dioses de la lluvia
Tecuilhuitontli	Huixtocíhuatl, diosa de la sal
Huey Tecuhílhuitl	Xilonen, diosa de las mazorcas tiernas
Xócotl Huetzi	Xiuhtecuhtli, dios del fuego
Ochpaniztli	Teteo Innan, la madre de los dioses (Toci, nuestra abuela)
Teotleco	Tezcatlipoca, dios telúrico nocturno
Tepeílhuitl	Tláloc y los montes, los montes
Quecholli	Mixcóatl, dios de la cacería
Panquetzaliztli	Huitzilopochtli, dios tribal de los mexicas, dios de la guerra
Atemoztli	*Tlaloqueh*, dioses de la lluvia
Títil	Ilamatecuhtli, diosa de la tierra
Izcalli	Xiuhtecuhtli, dios del fuego, y Quetzalcóatl, dios de los enfermos

Los días aciagos, *nemontemi*, literalmente "que se llenan en balde" (figura 9.7), días sin fiestas y sin dioses, revelaban dolorosamente el paso cuantitativo del tiempo como el abismo de la nada. Quien nacía en estos días era *nentlacatl* (hombre vano) o *nenquizqui* (que salió en vano), hijo de la duración pura sin sustancia, no era nada.

Este tiempo vano que no hacía más que *pasar* arrastraba con él, en una iteración futura, la realidad presente: "guardábanse en estos días

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

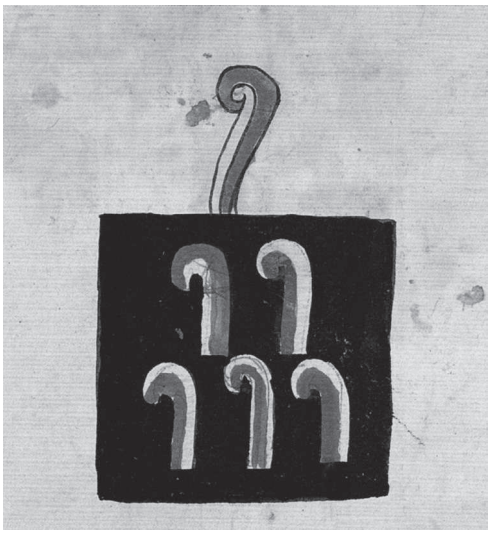


Figura 9.7. *Nemontemi*, días baldíos. *Códice telleriano-remensis*, f. 7r.

de dormir entre día, ni de reñir los unos con los otros, ni de tropezar ni caer, porque decían que si alguna cosa de éstas les acontecían estos días, decían que siempre les había de acontecer adelante".[13] Sahagún señala varias fiestas móviles, también vinculadas al tiempo, pertenecientes a una deidad particular: "la primera fiesta móvil se celebraba a honra del sol en el signo que se llamaba Ce-Ocelotl en la cuarta casa que se llama Nahui Ollin".[14]

Tonalpohualli, la cuenta de los destinos

En la temporalidad calendárica anual estaba imbricada la cuenta de los destinos, que constaba de 20 series de 13 días, que sumaban 260 días. Como los años, cada día tenía un exponente numérico del 1 al 13. Los 360 días del cómputo anual (con los cinco días baldíos) y los 260 días del *tonalpohualli* se integraban de manera que su inicio volvía a coincidir cada 52 años.

[13] Sahagún, *Historia general*…, p. 155.
[14] *Ibid.*, p. 94.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La duración del acto sacrificial

La duración del espectáculo ritual se definía en sentido estricto por la cantidad de días que correspondía a una fiesta determinada. Algunas fiestas se extendían por varios meses (primavera), y muchos elementos constitutivos de los rituales, como el ayuno, la penitencia y el autosacrificio, comenzaban hasta 80 días antes de la fiesta.

Los veinte días que constituían una fiesta calendárica dedicada a uno o a varios númenes bajo una perspectiva religiosa determinada no se distribuían de manera homogénea. Algunos bailes se prolongaban por días. Ciertas ceremonias se hacían al amanecer, al mediodía, a la puesta de sol, a la medianoche, durante las noches o cada día, según las instancias míticas que evocaban. En el mes Ochpaniztli, por ejemplo, en el que se festejaba a Teteo Innan (la madre de los dioses):

> Los cinco días primeros de este mes no hacían nada tocante a la fiesta; acabados los cinco días, quince días antes de la fiesta comenzaban a bailar un baile que ellos llamaban *nematlaxo*; este baile duraba ocho días [...]. Comenzaban luego las mujeres médicas, viejas y mozas a hacer una escaramuza o pelea, tantas a tantas, partidas en dos escuadrones [...] esta escaramuza hacían por espacio de cuatro días continuos.[15]

El momento del día era también funcional e indicaba las modalidades del ritual. En esta misma fiesta, un baile comenzaba al mediodía y terminaba a la puesta de sol, lo que subrayaba su carácter solar; mientras el sacrificio de la encarnación de Teteo Innan tenía lugar a la medianoche, lo que vinculaba el acto con la parte más remota del mundo de los muertos.

La obra ritual se repartía en varios actos ceremoniales, cuyo tenor variaba según el mes, que culminaban en un clímax festivo a veces difícil de ubicar por la suma espectacularidad de cada cuadro y la relativa imprecisión de las fuentes al respecto. El ápice ritual solía ocurrir a los trece días del mes festivo para dejar espacio para un eventual anticlímax. El tiempo de un acto ritual náhuatl, pertinente en su duración específica para cada uno de los 18 meses del calendario, revela un ritmo, un *tempo* significativo que esculpía en el tiempo cada obra ritual y le

[15] *Ibid*., p. 131-132.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

daba una apariencia peculiar. La existencia del individuo náhuatl se moldeaba en una fiesta eterna, según la configuración rítmica de esta colorida sinfonía temporal, escrita en distintas tonalidades en el horizonte mítico del México prehispánico.

Los espacios predilectos de la muerte sacrificial

El primer teatro de prácticas rituales de las sociedades indígenas precolombinas fue sin duda la naturaleza, en los aspectos "escenográficos" que ofrecen su relieve y vegetación. Me atrevo a decir que no sólo fueron los teatros de estos ritos, sino que constituyeron, en cierto modo, las matrices espaciales que engendraron las primeras prácticas rituales, antes de que la mitología tendiera sus redes estructurales sobre la vida del hombre mesoamericano. En un pasado remoto, el ritual se limitaba a imitar el rugido del trueno, el silbido del viento, el estrépito del fuego, el canto de las aves, en un mimetismo con carácter mágico que buscaba reducir por medio de la analogía la trágica e irreversible distancia que la conciencia y la subsecuente objetivación del hecho de ser había instaurado entre el hombre y el mundo.

El espacio ritual prehispánico conservaría siempre la nostalgia del edén natural que fundó su religiosidad, aun cuando el esplendor monumental de los recintos sagrados exteriorizara arquitectónicamente el sentir del indígena y dejara su huella formal en el mundo.

Los espacios sagrados del México antiguo eran entonces de dos tipos: los naturales, en los que la epifanía formal del relieve o la vegetación señalaba los lugares predilectos del culto, y los recintos sagrados, que por una parte traían la naturaleza a la urbe, y por la otra, delimitaban netamente los límites que separaban el espacio sacro de su homólogo profano o por lo menos con menor densidad de sacralidad.

Escenarios naturales

El escenario natural era un espacio receptor y un "pre-texto" del ritual. Ahí el individuo prehispánico buscaba el diálogo con la exteriorización más sensible de la presencia natural, jugaba con la sustancia, el color,

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

la fragancia, para establecer una analogía entre el mundo natural y las formas que esbozaba. Es decir, los primeros ritos fueron esencialmente miméticos, buscaban imitar las manifestaciones naturales según el cuadro cultural del grupo. La tierra madre, por ejemplo, era adorada bajo las múltiples formas geofísicas de su topografía.

Los montes

Expresión majestuosa del movimiento epidérmico terrenal, los montes tenían un carácter profundamente religioso para los indígenas prehispánicos: "a los diez días de este mes iban todos los mexicanos y tlatelulcanos [*sic*] a aquellos montes que llaman Zacatépetl y dicen que es su madre aquel monte".[16] Festejaban a los montes no sólo *in situ,* sino también en pequeñas reproducciones de masa de *tzoalli* (figura 9.8):

> Todos estos cerros ponían este día alrededor del volcán; todos hechos de masa, con sus caras. Los cuales así puestos en orden, dos días arreo les ofrecían ofrendas y hacían algunas ceremonias. Donde el segundo día les ponían unas mitras de papel y unos sambenitos de papel pintados. Donde, después de vestida aquella masa, con la misma solemnidad que mataban y sacrificaban indios, que representaban los dioses, de la misma manera sacrificaban esta masa que había representado los cerros, donde después de hecha la ceremonia, se la comían con mucha reverencia.[17]

Esta verdadera puesta en escena de los personajes de bledo debidamente ataviados culminaba con su sacrificio solemne.

La mujer blanca, Itztaccíhuatl, compañera del Popocatépetl, era venerada como divinidad:

> El mismo día de la fiesta de esta diosa, vestían una india, esclava y purificada en nombre de este ídolo, toda de verde, con una corona o tira en la cabeza, blanca, con unas pintas negras, para denotar que la Sierra Nevada está toda verde, con las arboledas y la coronilla y cumbre, toda blanca de nieve.[18]

[16] *Códice florentino*, lib. II, cap. 14.
[17] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 165.
[18] *Ibidem*, p. 160.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

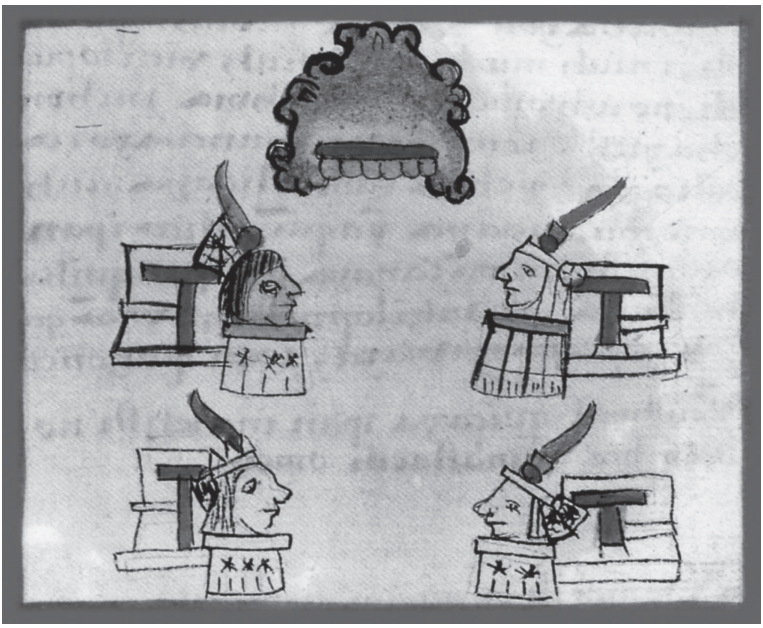


Figura 9.8. Tepeílhuitl, fiesta de los montes.
Códice matritense del Real Palacio, f. 252r.

Con los jeroglíficos indumentarios representativos de la mujer blanca, la futura víctima encarnaba de verdad a la montaña en un ritual sumamente teatral que la conducía al sacrificio.

Cuevas, quebradas y bosques

En la cordillera que esculpía en su propio cuerpo los relieves inspiradores del culto y ostentaba el verdor de su fresca vegetación boscosa, las cuevas (*oztotl*) abrían una dimensión interior, una oquedad íntima dentro de la tierra-madre. Eran escenografías que creaban por sí mismas una atmósfera ritual que inducía un comportamiento particular (figura 9.9): "iban a las cuevas oscuras y temerosas, donde tenían sus ídolos y hacían sus particulares ceremonias".[19] Al terminar la fiesta de Tlacaxipehualiztli, en un hoyo/cueva se echaban las pieles de los que

[19] *Ibidem*, p. 51.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 9.9. Oztotl, la cueva. *Códice mendocino*, lám. 18

habían sido desollados durante el sacrificio. Lo epidérmico debía regresar a la dimensión interna y las cuevas eran antecámaras de la intimidad profunda de la tierra.

Las quebradas que los montes ostentaban como llagas también eran lugares propicios que la tierra ofrecía para efectuar las ceremonias. En los rituales en honor a los cerros Tláloc y Matlalcueye, "mataban en esta conmemoración un niño y una niña en honra de estos cerros; iban a ofrecer a los montes y a las cuevas y quebradas sacrificios, así de ofrendas de comida, como de sangre de sus cuerpos".[20]

Como todos los pueblos del orbe, los indígenas del México antiguo veneraron los espacios boscosos, templos de la vida vegetal y gaje de eternidad. Además de hacer ceremonias en el monte bajo la sombra arbórea, los nahuas reproducían los bosques en los templos para los rituales correspondientes: "todos estos juegos y fiestas se hacían a un bosque que se hacía en el patio del templo, delante de la imagen del ídolo Tláloc".[21]

[20] *Ibidem*, p. 292.
[21] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Llanos, caminos y encrucijadas

El llano abría el horizonte a la inmensidad, campo fértil para la imaginación humana y lugar de referencia para simbolizar la guerra. Era el sitio de prácticas rituales. Después del nacimiento de un niño, el cordón umbilical que había unido a la criatura a su madre debía regresar al seno de la tierra. El entierro del ombligo revestía un carácter ceremonial y definía, según el sexo, espacios cualitativamente distintos. El ombligo de la niña se enterraba cerca del fogón, porque ahí debía desarrollarse lo esencial de su existencia como eje del templo doméstico que era el hogar. El varón veía su destino ligado al campo de batalla, en el que varios guerreros restituían el cordón umbilical a la tierra en un rito que buscaba propiciar el destino bélico del recién nacido.

Los caminos que surcaban la tierra, en todas las modalidades de su relieve, entrañaban un sentido cardinal distinto según su dirección, Norte, Sur, Este u Oeste, con implicaciones míticas importantes para los mexicanos precolombinos. Por lo tanto, los caminos también eran objeto de culto. Podían servir de teatro para honrar a una deidad, como en el caso del dios tlaxcalteca Camaxtle:

> Y les hacían un camino, desde el monte hasta la ciudad, por el cual no había de pasar otro, sino los que habían prendido alguna caza. Este camino estaba lleno de paja del monte, en lugar de juncia, sobre la cual iban aquellos cazadores venturosos en procesión, todos unos tras otros, muy puestos en orden y concierto, muy contentos y alegres.[22]

Las encrucijadas concentraban las fuerzas simbólicas cardinales de los caminos en un punto neurálgico. Las diosas *cihuapipiltin* (o *cihuateteo*), mujeres muertas en un primer parto, acudían a estas encrucijadas en las que se les rendía culto (figura 9.10). Estas mujeres eran asimiladas a los guerreros y se les enterraba ahí: "no la enterraban en su casa, sino que la enterraban en el camino. La enterraban en una encrucijada. La embestían, la atacaban e iban gritando cuando la llevaban".[23]

En el marco escenográfico del encuentro de caminos, punto en el que convergían las fuerzas cósmicas del universo, tenía lugar un combate

[22] *Ibidem*, p. 281.
[23] *Códice florentino*, lib. IV, cap. 21.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

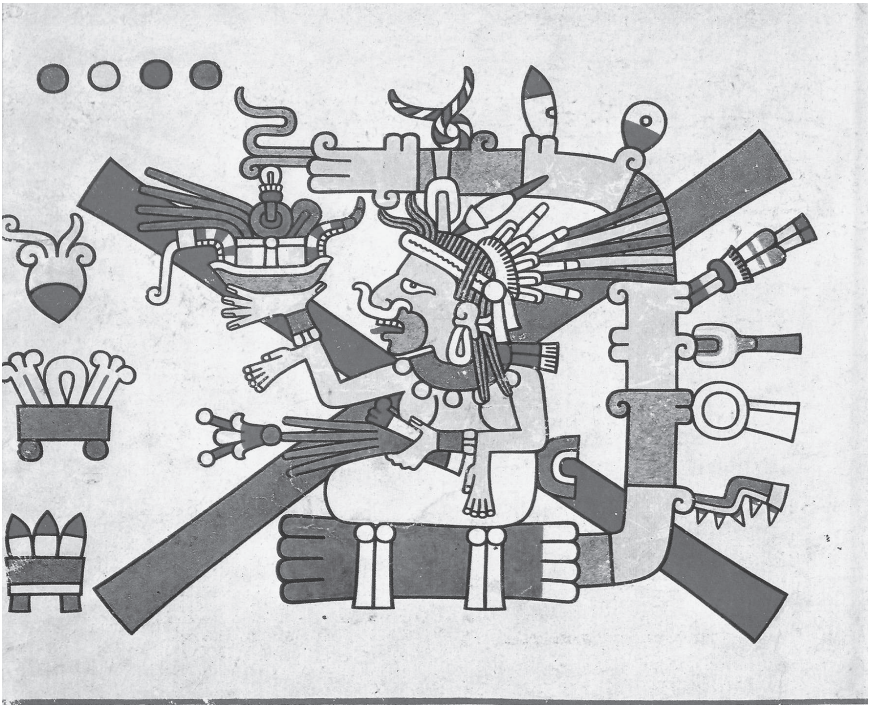


Figura 9.10. Tlazoltéotl en una encrucijada. *Códice laud*, lám. 10

ritual entre los guerreros que buscaban cortar el dedo mayor de la mano izquierda o los brujos *temamacpalihtotique* que intentaban cortar el brazo izquierdo, y las defensoras de la difunta que los mantenían a distancia, todo ejecutado con un lujo de teatralidad bélica.

Ríos y lagunas

Según los mitos nahuas, los ríos venían del Tlalocan, surgían de las montañas, lugares mágicos que contenían el agua. Los ríos eran vida tanto por el elemento precioso que acarreaban y la belleza líquida de sus formas huidizas como por el magnetismo sonoro que atraía al hombre hacia sus orillas. Eran objeto de culto ya fuera en la sustancialidad de su presencia natural o en su representación divina, la diosa Chalchiuhtlicue: "hacían mucho caso de los ríos que salían del volcán […]

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

en los cuales ríos y quebradas y fuentes hallaría el hambriento de riquezas hartas cosas de oro".[24]

Las lagunas mexicanas, aguas profundas y misteriosas, inspiraron un sinnúmero de mitos, que a su vez propiciaron ritos que se efectuaban en sus orillas o en su superficie. La laguna de Pantitlan, por ejemplo, con su famoso remolino (figura 9.11), sumergía en un abismo líquido ofrendas de todo tipo, incluyendo corazones humanos, y creaba entre los participantes del rito un verdadero vértigo religioso:

> Los llevaban a un lugar de la laguna que llaman Pantitlan [...], luego los sátrapas comenzaban a tocar sus cornetas y caracoles, puestos de pie en la proa de la canoa. Dicen que echados los corazones se alborotaba el agua y hacía olas y espumas; echados los corazones en el agua, echaban también piedras preciosas y los papeles de la ofrenda, a los cuales llamaban *tetehuitl*.[25]

Escenarios creados

Poco a poco la colectividad mexica edificó en la naturaleza la manifestación arquitectónica de su presencia en la escena del mundo, primero con pequeños altares que se elevaban en el espacio natural y subrayaban el carácter sagrado del lugar con la industria humana. Con los asentamientos humanos, este esquema se invirtió y el grupo trajo al recinto sagrado de la urbe el disfraz arquitectónico de la presencia natural.

El montón de piedras y el *momoztli*

Algunos pueblos antiguos de México solían colocar pequeños montones de piedras (*tlatelli*) en los puntos cardinales, por lo general en las entradas de la ciudad. Estos hacinamientos de piedras, aunque sencillos, representaban la acción directa del hombre sobre el espacio en el sentido de que polarizaban lo sagrado sobre algo creado por él.

[24] Durán, *Historia de las Indias…,* v. I, p. 173.
[25] Sahagún, *Historia general…*, p. 118-119.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 9.11. Ofrenda de corazones en el remolino de Pantitlan.
Códice florentino, lib. II, f. 45v.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El pequeño altar *momoztli* no tenía las propiedades cardinales del montón de piedras, pero tenía la movilidad y la versatilidad espacial de la naturaleza. Se elevaba en varios lugares naturales para denotar su carácter sagrado: "tomaban aquellas cañas e íbanse con ellas a las encrucijadas de las calles y poníanlas hincadas por vera del camino, de una parte y de otra, haciendo como una cruz dejando enmedio un humilladero que en estas encrucijadas había, que les llamaban momoztli".[26] El *momoztli* no era la simple materialización de las líneas cardinales del espacio. Como el montón de piedras, concentraba sobre las formas de su diminuto edificio la atmósfera sacra dispersa que reinaba en un escenario natural determinado.

El templo cueva

Si el *momoztli* era un altar que se edificaba en la naturaleza, encontramos ejemplos inversos de templos en los que se recreaba un espacio natural, como el templo cueva que evoca el cronista franciscano Juan de Torquemada: "este sacrificio se hacía en el templo y *cu* llamado Yopico; en el cual templo había una cueva en el cual echaban todos los pellejos de los difuntos que fueron muertos y desollados vivos, el mes antes, a honra de Xipe".[27]

La transfiguración escenográfica del contexto ritual urbano no había prescindido todavía de la presencia, aunque fuera representativa, de la cueva, matriz espacial de creación mítica.

El *ayauhcalli*, la casa de la niebla

Fray Bernardino de Sahagún describió un rito sumamente teatral que se ejecutaba en el marco de la fiesta Etzalcualiztli dedicada a los *tlaloqueh*, dioses asociados a las lluvias, en una extensión de agua rodeada de cuatro edificaciones llamadas *ayauhcalli* (casas de niebla):

[26] Durán, *Historia de las Indias…,* v. I, p. 172.

[27] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, v. III, p. 368.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Estaban estas casas ordenadas hacia las cuatro partes del mundo, una hacia oriente, otra hacia el septentrión, otra hacia el poniente, otra hacia el mediodía.
>
> El primer día se metían todos en una de éstas; el segundo, en la otra; el tercero, en la tercera; y el cuarto, en la cuarta […]; estando así, comenzaban de hablar uno de los sátrapas que se llamaba Chalchiuhquacuilli y decía: *coatl izomoyocan moyotl icauacayan, atapalcatl innechiccanauayan, aztapilcue cuetlacayan*, que quiere decir éste es lugar de culebras, lugar de mosquitos, y lugar de patos, y lugar de juncias.
>
> En acabando de decir esto el sátrapa, todos los otros se arrojaban en el agua con los pies y con las manos, haciendo gran estruendo, comenzaban a vocear y a gritar, y a contrahacer las aves del agua; unos a los ánades, otros a unas aves zancudas del agua que llaman *pipitzin*, otros a los cuervos marinos, otros a las garzotas blancas, otros a las garzas.[28]

El patio del templo

Abiertos o cerrados, los patios de los templos y palacios tenían la ventaja de contener a muchos participantes y de facilitar considerablemente la vista a los espectadores, como el del templo de Cholula que describe Durán: "este templo tenía un patio mediano, donde el día de su fiesta se hacían grandes bailes y regocijos y muy graciosos entremeses".[29]

Recordemos que fue en el patio del centro ceremonial de Tenochtitlan donde la fina flor de la nobleza mexicana en plena celebración de la fiesta de Tóxcatl fue diezmada por las huestes de Pedro de Alvarado y sus aliados indígenas.

Tlachco, la cancha del juego de pelota

Además de ser un espectáculo deportivo, el juego de pelota (figura 9.12) tenía un significado religioso para los mexicas. Muchos ritos se realizaban en su espacio lúdico, como señala fray Juan de Torquemada:

[28] Sahagún, *Historia general*…, p. 115.
[29] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 65.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

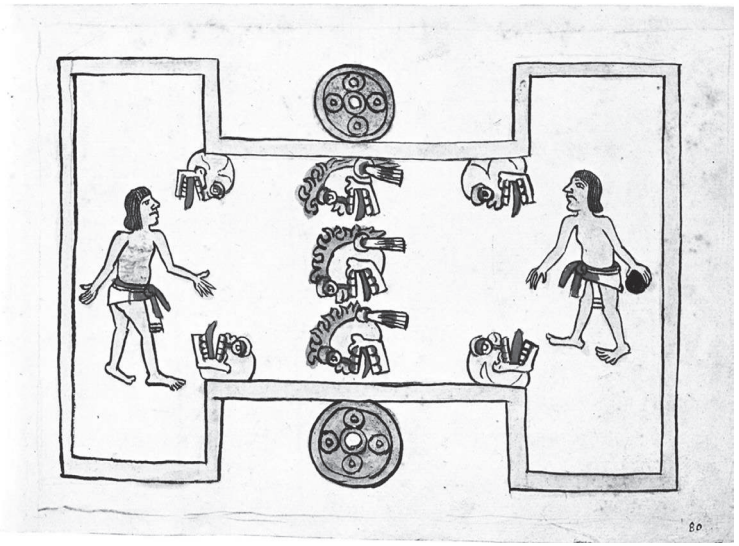


Figura 9.12. Muerte en la cancha del juego de pelota.
Códice magliabechiano, lám. 80

> Cada trinquete era templo, porque ponían las imágenes del dios del juego y de la pelota, encima de las paredes más bajas, a la media noche de un día de buen signo con ciertas ceremonias y hechicerías, y en medio del suelo hacían otras tales, cantando romances y canciones que para ello tenían.[30]

En la fiesta de Panquetzaliztli, dedicada al dios Huitzilopochtli, hacían en el *tlachco* un sacrificio solemne que consistía en matar delante de los dioses Amapan y Huapatzan a cuatro cautivos, y arrastrarlos por todo el espacio del juego, para que la sangrienta huella se marcara claramente en el suelo.

Templos y pirámides

La culminación arquitectónica del espacio ritual sucedía sin duda en los recintos sagrados (figura 9.13), verdadera poesía monumental que asombró a los conquistadores. Esta conjugación formal de verticalidades abruptas o escalonadas con la dimensión horizontal de plataformas

[30] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. IV, p. 343.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

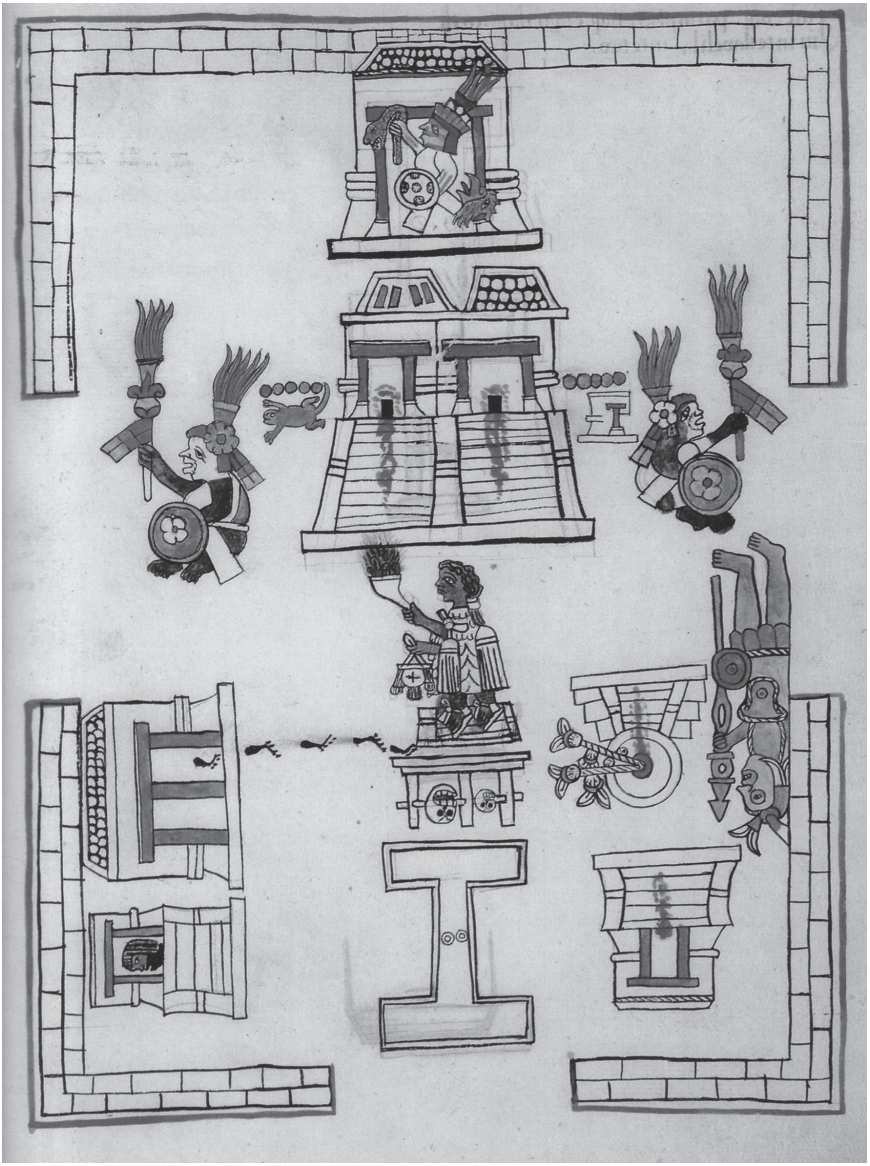


Figura 9.13. El recinto sagrado de México-Tenochtitlan.
Códice *matritense del Real Palacio*, f. 269r.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

sucesivas, pletórica de simbolismo escultórico y cromático que remataban en el adoratorio del dios, daba al rito una dimensión cósmica. Torquemada describió así el Templo Mayor de Tenochtitlan:

> Era de forma y hechura piramidal, por cuanto más subía, tanto más se iba estrechando el edificio, haciendo a trechos sus relejes que lo hermoseaban. En lo alto de él, que era un suelo y placeta poco más de setenta pies de ancho, estaban hechos dos altares muy grandes, apartados el uno del otro y casi pegados a la orilla o canto de la torre, a la parte del oriente y solamente quedaba espacio y suelo suficiente para poder andar un hombre sin riesgo ni peligro de caer del edificio abajo. Estos altares tenían de alto cinco palmos y con sus paredes pintadas de piedra, pintadas todas de figuras al antojo y gusto del que lo mandaba pintar.
>
> Encima de estos altares tenía sus capillas de madera muy bien labrada y entallada. Cada capilla de estas dos tenía tres altos, uno encima de otro; y cada alto o sobrado de éstos tenía grandísima altura que, cada uno de ellos plantado (no en aquella torre sino en el suelo bajo donde comenzaba el edificio), pudiera ser un muy alto y suntuoso edificio; y por esta razón era toda esta máquina de templo tan alta que ponía admiración su altura. Era ver la ciudad desde lo alto de este templo y alrededores, con toda la laguna, pueblos y ciudades que en ella y sus orillas estaban edificadas, cosa de grande recreación y contento.[31]

Además del Templo Mayor, en el centro ceremonial de México-Tenochtitlan destacaban por lo original de su concepción ritual el *macuilcalli* o *macuilquiahuitl* donde mataban a los espías de las ciudades enemigas, destazándolos miembro por miembro; el famoso *tzompantli* (figura 9.14), con las cabezas de las víctimas sacrificadas en honor a los dioses ensartadas en maderos; el Teutlalpan, reproducción de un bosque en el recinto sagrado, en el que se hacía una procesión cada año en el mes de Quecholli, y el Coacalco, que encerraba como prisioneros a los dioses de los pueblos vencidos.

En el Cuauhxicalco, pequeño edificio redondo, la encarnación de Tezcatlipoca "tañía su flauta de noche o de día cuando quería venir y acabando de tañer incensaba hacia las cuatro partes del mundo".[32] En el Teccalco, durante la fiesta de Teotleco, echaban a los cautivos vivos en una

[31] *Ibid.*, v. III, p. 117.
[32] Sahagún, *Historia general*…, p. 159.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

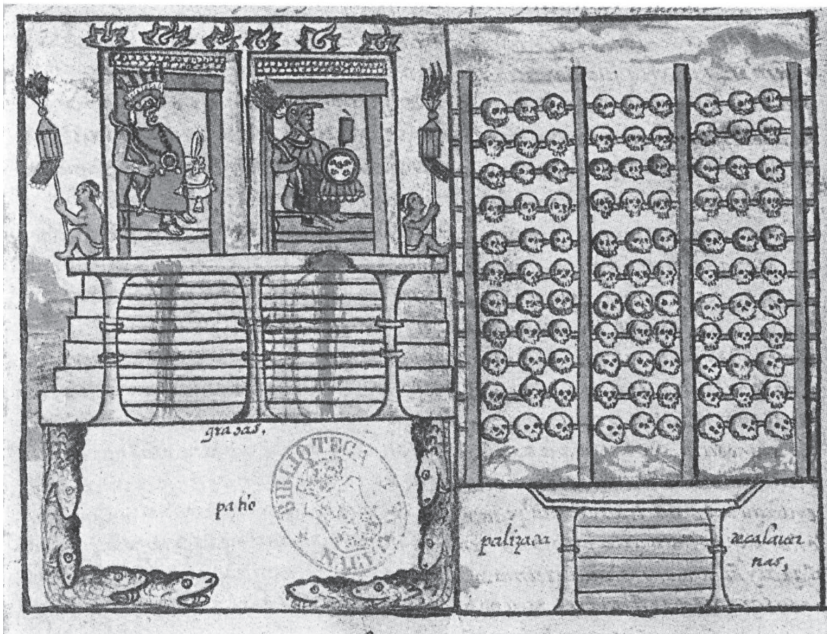


Figura 9.14. El templo mayor y el *tzompantli*. *Códice Durán*, t. I, lám. 4

hoguera antes de llevarlos a la piedra sacrificial. Un rito gladiatorio sumamente teatral (figura 9.15) tenía lugar en la piedra llamada *temalacatl*:[33]

> Era una piedra como muela de molino, grande, y estaba agujerada en el medio como muela de molino; sobre esta piedra ponían (a) los esclavos y acuchillábanse con ellos; estaban atados por el medio del cuerpo de tal manera que podrían llegar hasta la circunferencia de la piedra, y dábanlos armas con que peleasen. Era éste un espectáculo muy frecuente y de donde concurría gente de todas las comarcas a verle. Un sátrapa vestido de un pellejo de oso, o *cuetlachtli*, era el padrino de los cautivos que allí mataban, que los llevaba a la piedra y los ataba allí y los daba las armas y los lloraba entretanto que peleaban; y cuando caía [el cautivo] lo entregaba al que había de sacarle el corazón, que era otro sátrapa vestido con otro pellejo, que se llamaba Ioallauan.[34]

[33] Patrick Johansson K., *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica,* México, Fernández Editores, 1994, p. 124-136; *Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, v. 1, p. 15-22.

[34] Ioallauan (el rayado de la noche). Sahagún, *Historia general*…, p. 163.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 9.15. El sacrificio "gladiatorio". *Códice magliabechiano*, lám. 30

Conclusión

Las circunstancias que presidían a los sacrificios humanos no se enmarcaban sólo en términos espacio-temporales, sino que eran partes constitutivas de los rituales que los escenificaban. Eran de alguna manera su "escenografía", un elemento esencial en la producción de sentido.

Como reiteramos a lo largo de este estudio, el templo natural o creado en el que se practicaba la oblación no era sólo un lugar, era también un momento, y se confundía con el numen que lo habitaba. Además del ejemplo maya de *k'u*, que refiere tanto el dios como el templo, el hecho de que las fechas del calendario de destinos (*tonalpohualli*) se consideraran divinidades es una prueba de ello. Otra prueba es el día propicio que los *pochtecah* esperaban a su regreso de las expediciones mercantiles para entrar a México-Tenochtitlan, que afectaba la mercancía misma que traían.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

10
ATL TLACHINOLLI, AGUA Y FUEGO: LA GUERRA

La guerra entre grupos humanos se arraiga en los estratos más profundos del ser. Es una remanencia del instinto animal que antecedió la aparición de la función simbólica, que remite a un comportamiento que buscaba defender territorios previamente delimitados y establecer relaciones de dominio y subordinación en un espacio-tiempo determinado. Ya dotado con la función simbólica, el ser humano "drenó" sus pulsiones agresivas en cauces culturales que justificaban su comportamiento bélico.

En lo que concierne a los mexicas, la guerra fue un *modus vivendi* cuyas premisas existenciales se definieron en Aztlan, el origen, cuando se crearon el fuego, el tiempo y el antagonismo bélico que los mantendría vigentes. El difrasismo *atl, tlachinolli* (el agua, el fuego), o mejor dicho "el agua, la chamusquina", en su versión verbal o ideográfica sería el destino emblemático del pueblo de Huitzilopochtli.

La relación particular que los mexicas establecieron entre la guerra y el sacrificio humano es probablemente el resultado de una evolución en la mentalidad bélica del pueblo de Huitzilopochtli. A partir de Itzcóatl y Tlacaélel, en el marco hegemónico de la Triple Alianza *Excan tlahtoloyan*, se instauraron las "guerras floridas" (*xochiyaoyaotl*). En este contexto, los prisioneros habidos en justas marciales lúdicas se integraban a la liturgia sacrificial vigente. El enemigo capturado (*malli*) se convertía en el "hijo" de su captor. Después de "bañarlo" (*tlaaltilli*) y "emplumarlo" (*ihuipotonqui*), el captor-sacrificante moría simbólicamente al ofrendar su "otro yo" a alguna deidad. Con el tiempo, se estableció una relación comercial cuando los sacrificantes pudieron comprar *tecohua* (víctima por ofrendar), lo que generó una hostilidad latente entre los guerreros *cuauhtli* u *ocelotl* y los mercaderes (*pochtecah*).

Sea lo que fuere, el campo de batalla (*yaoixtlahuatl*) era una inmensa piedra sacrificial (*techcatl*). Los que fallecían ahí, morían de manera

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

florida (*xochimiquiyah*). Esta probable evolución histórica de usos y costumbres que atañían a la guerra fue objeto de retrospección en cuanto a la mitología que fundamentaba el destino bélico de los mexicas. La retrospección se remontó hasta Aztlan, si consideramos la mitografía del *Códice Boturini*. Por otra parte, el texto pétreo que constituye el llamado "*Teocalli* de la guerra sagrada" confirma esta ideología bélico-sacrificial.

Agua y fuego en el *Teocalli* de la guerra sagrada

La lectura ideogramática como agua/fuego del glifo situado en la parte superior del templo de Aztlan (figura 10.1) se fundamenta en uno de los rasgos sobresalientes de la religión mexica: la dualidad que constituyen el agua y el fuego, que adquiere el valor bélico de *atl*, *tlachinolli*. A partir de la creación mitológica del fuego axial y generador del tiempo, lo que determinó la vitalidad de este movimiento espacio-temporal fue la dualidad. En el contexto específico de la peregrinación de los mexicas, este ideograma expresaba de manera apoteósica su destino con el binomio emblemático de la guerra *atl, tlachinolli* (agua y fuego).[1]

La vocación guerrera del pueblo mexica se sintetiza formalmente en el templo votivo que Del Paso y Troncoso llamó "*Teocalli* de la guerra sagrada" (figura 10.2), que ostenta lo que ocurrió en Aztlan. Si la culminación formativa de la nación mexica, mediante la peregrinación, fue agua y fuego, el tunal selénico-ácueo y el águila solar ígnea, Tláloc y Huitzilopochtli en lo alto del Templo Mayor, la agricultura y la guerra, es probable que el apoteósico y bélico destino de los mexicas haya sido contenido simbólicamente en el lugar de su origen, que la flor de guerra (*yaoxochitl*) de México-Tenochtitlan haya tenido su semilla en Aztlan y que el recorrido entre el *alpha* y el *omega* no haya sido más que la germinación de esta semilla. De ser así, es probable que la caña, flecha o bastón de fuego, y el agua que figuran en lo alto del templo de Aztlan hayan sido esta semilla ideogramática.

[1] *Tlachinolli* (lo chamusqueado) representa el resultado de la consumación por el fuego. El color negro (*tliltic*) se opone a los colores rojo (*tlatlauhqui*), azul turquesa (*xihuitl*) y amarillo (*cozauhqui*) de la flama.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.1. Agua y fuego en el templo de Aztlan. *Códice Boturini*, lám. I (detalle)



Figura 10.2. *Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Las imágenes del binomio agua/fuego correspondientes a los glifos calendáricos de Tezcatlipoca, 1-Miquiztli (figura 10.3), y Huitzilopochtli, 1-Técpatl (figura 10.4), situadas en cada lado del *teocalli*, en la parte superior, expresan esta coincidencia entre el *alpha* y el *omega*. El agua y el fuego que brotan de las fauces del cráneo y el pedernal, respectivamente, como emblema de la guerra, remiten a *atl, tlachinolli*, mientras el humo que se eleva de cada lado del bastón de fuego clavado en el *chalchihuitl* ácueo remite a la unión del agua con el fuego en la *Leyenda de los soles*, cuando Tota y Nene asaron peces y el humo elevó el cielo en la fecha 1-Tochtli (1-Conejo). Esta secuencia mitológica podría haber tenido lugar también en Aztlan, si consideramos el relato iconográfico del *Códice Boturini*, así como los paradigmas visuales del *teocalli*:

- En la parte trasera del *teocalli* (figura 10.5), la posición del águila sobre un nopal arraigado en el Mictlan (Norte) expresa la colocación del sol en el cenit, la creación del Sur, la configuración del *axis mundi* mexica y la creación de México-Tenochtitlan.
- En la parte frontal (figura 10.2), en las alfardas al pie de la escalera, observamos las fechas 1-Conejo a la izquierda y 2-Caña a la derecha, que recuerdan sin duda la creación del fuego. También en las alfardas, pero en la parte superior, a la derecha, está la representación de una caña o flecha hincada en un recipiente de agua adornado con plumas (*cuauhxicalli*), y lo mismo a la izquierda, pero con lo que parece una piel con manchas.[2] Esta piel correspondería al jaguar y, en consecuencia, a la luna.

Desde la base del *teocalli*, trece escalones conducen a la plataforma del templo, donde se observa el quinto sol *Nahui ollin* que nació precisamente en este día del *tonalpohualli* y en el año 13-Caña del *xiuhpohualli*. Los siete escalones selénicos del templo de Aztlan se volvieron los trece escalones helíacos del *teocalli*, lo que muestra la dialéctica que vincula a la luna y el sol en este contexto cosmogónico.[3] Huitzilopochtli

[2] Debido al deterioro de la piedra, no se percibe con claridad lo que contiene el recipiente de la izquierda.

[3] En términos numerológicos, el siete remite a la luna, y el trece simboliza el sol.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.3. 1-Miquiztli (1-Muerte), el nombre calendárico de Tezcatlipoca. *Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología



Figura 10.4. 1-Técpatl (1-Pedernal), el nombre calendárico de Huitzilopochtli. *Teocalli* de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.5. El águila sobre el nopal. *Teocalli* de la guerra sagrada.
Museo Nacional de Antropología

y Motecuhzoma Xocoyotzin flanquean al sol, a izquierda y derecha, respectivamente. De la boca de ambos salen el agua y el fuego.[4]

El antagonismo vital de los entes divinos nahuas

Los mitos, los ritos y en general el aparato cultural de los mexicas señalaron la necesidad vital de mantener un estado bélico mediante guerras periódicas y el sacrificio de prisioneros de guerra.

[4] Patrick Johansson K., "La imagen de Aztlan en el *Códice Boturini*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 51, 2016, p. 166-169; "Agua y fuego en el mundo náhuatl prehispánico", *Arqueología Mexicana*, n. XV (88), 2007, p. 81-83.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El modelo ejemplar fue establecido por el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, el sol, quien derrota y sacrifica a Coyolxauhqui y a los Centzonhuitznahuas, y los consagra con la luna y las estrellas, respectivamente. El antagonismo entre los astros u otros entes divinos mantenía el movimiento de un mundo que podría haber perecido sin el dinamismo vital que proporcionaba la guerra. Este antagonismo se mantendría en un contexto lúdico-ritual con el juego de pelota (*tlachtli*) o las escaramuzas (*ihcaliliztli*), sin que cesara la guerra.

Si no fue una interpolación de los españoles, las referencias a la guerra como una plaga que encontramos en las fuentes podrían deberse a una perspectiva social "práctica" que privilegió naturalmente un estado de tranquilidad existencial sobre un estado de guerra endémico. Este hecho no contradice los principios generales que hacen de la guerra un motor del movimiento universal.

Los que morían en la guerra, en aras de este movimiento vital, tenían la misma suerte que los que se sacrificaban: iban a la casa del sol (Tonatiuh Ichan).

Xochiyaoyotl, la guerra florida

A las guerras de conquista o expediciones punitivas que realizaban los mexicas debemos de añadir un tipo de guerra en el que las acciones bélicas tenían un carácter claramente sacrificial. Se trata de las guerras floridas (*xochiyaoyotl*) mediante las cuales los beligerantes se proveían de víctimas para el sacrificio (figura 10.6). Las guerras eran pactadas entre las naciones nahuas, las más famosas eran las que oponían a las naciones de la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan) y Tlaxcala, Huexotzinco, Atlixco, Tliliuhquitépec. El carácter lúdico-sacrificial de estas guerras es manifiesto en las fuentes. Por ejemplo, escasos días después del regreso de una desastrosa expedición a Michoacán, en la que perdieron muchos hombres, los mexicas salieron a buscar víctimas para un sacrificio solemne:

> Acabada la cerimonia y el llanto de la ciudad y echado ya el lloro fuera de ella, envió Tlacaélel a decir al rey que no hubiese descuido en lo que convenía a la estrena de la piedra y semejanza del sol, que aunque había

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.6. *Xochiyaoyotl*, la guerra florida. *Códice Borgia*, lám. 7

sucedido mal, que no por eso se le había de dejar de hacer la fiesta y solemnidad que convenía; que se diese orden de ir a otra entrada para traer hombres para sacrificar. Y es el caso que en semejantes solemnidades no podían sacrificar otra gente, si no era habida en guerra.

Y así, determinaron de ir a la provincia de Tliliuhquitepec, uno de los pueblos señalados para semejantes solemnidades. Y, dado aviso a las provincias todas, juntaron de todas ellas mucho número de soldados, y de toda gente nueva y mancebos muchos, que enviaban a probarse y ejercitarse en la guerra, los cuales entretejían en las compañías de los soldados viejos, apercibidos y aderezados con todo lo que les era necesario.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Salieron de la ciudad de México cada compañía y provincia por sí y con ellas los tres reyes de las tres cabeceras, México, Tezcuco y Tacuba; con los cuales salió y fue toda la caballería y señores de estas provincias. Llegados a los términos de aquella tierra que creo es a los llanos de Otumba y Tepepulco, asentaron su real.

Los de Tliliuhquitepec, viendo ser aquella guerra forzada y que no la podían excusar todas las veces que se la representasen, apercibieron sus gentes y salieron al encuentro. Los mexicanos hicieron sus ordinarias cerimonias y pláticas exhortatorias al ejército y, venidos a las manos, luego se revolvieron y entretejieron unos con otros, tan sin orden, que matándose e hiriéndose con mucha crueldad, pugnaban de se prender unos a otros.

Los mexicanos empezaron a maniatar tantos presos que, pensando haber llevado lo mejor de la batalla, venidos a la cuenta, hallaron menos cuatrocientos y veinte soldados que de aquel reencuentro les habían llevado y, contados los que en su poder había, hallaron setecientos y, aunque les pesó y tuvieron gran dolor de sus hijos y hermanos, pero consolóse el rey con decir a la gente del ejército que de ambas partes había querido comer el sol.

A este punto llegaron los señores de Tliliuhquitepec ante el rey y le dijeron: "Señor poderoso, ya hemos jugado y recreádonos un poco en esta escaramuza, y si vosotros vais llorosos, nosotros lo quedamos más empero, consolémonos que no ha sido sino por vía de hecho de hombres; cesen por ahora vuestras espadas y andad, íos norabuena". El rey lo envió con mucho amor y le dijo que le placía, hasta otra vez que los dioses tuviesen necesidad de ellos.[5]

El carácter lúdico de la guerra florida es innegable, al igual que el tenor sagrado que establece el vocablo *xochitl* (flor). En este contexto, el hombre entraba en el espacio-tiempo de la guerra para sacrificar o ser sacrificado, lo que en ambos casos permitía "alimentar" al sol. Es muy probable que una gestualidad específica, aun algunos compases dancísticos con valor ritual o cantos, distinguiera la guerra florida de las guerras convencionales. Como fuere, la guerra florida constituía un espacio-tiempo sacrificial.

[5] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 290-291.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Xochimiquizcuicatl: la muerte florida y los cantos

La importancia de la guerra en el contexto socioexistencial náhuatl prehispánico era tal que se derramaba en los campos de la poesía, es decir, según la ideología azteca, de "lo único verdadero en la tierra": *in xochitl, in cuicatl* (la flor y el canto).

Muchos cantos recopilados por los españoles y clasificados como "cantos de guerra" son de hecho cantos líricos sobre el tema de la guerra, mas no cantos de guerra en el sentido funcional de la palabra. En efecto, el canto de guerra (*yaocuicatl*) tenía dentro de la episteme náhuatl una funcionalidad específica, puesto que los conflictos bélicos espontáneos o suscitados (guerra florida) eran unos de los motores de su desempeño existencial. Los lazos íntimos que unían la guerra al principio cosmológico de la dualidad la vinculaban directamente con lo divino. La guerra era sagrada y más aún la guerra florida (*xochiyaoyotl*) sacralidad que se manifestaba mediante un combate con carácter ritual que tenía como fin hacer prisioneros para el sacrificio.

Sin extendernos sobre las modalidades bélicas de los pueblos nahuas, subrayamos que la guerra *atl, tlachinolli* tenía dos aspectos esenciales: 1) *yaoyotl*, la guerra de conquista o expediciones punitivas, comunes a todos los pueblos del mundo, con un carácter socioexistencial; 2) *xochiyaoyotl*, la guerra florida que trasponía en el ámbito humano el principio agonístico y cosmológico del combate, que tenía un carácter religioso, estrechamente vinculado al sacrificio. En el caso del enfrentamiento lúdico con los de Tliliuhquitépec, como consuelo para esta nueva hemorragia del potencial humano mexica, Tlacaélel enfatizó el carácter sagrado de estas expediciones y la satisfacción del astro rey: "Callad hijos, que el sol es que ha querido comer de ambas partes".[6]

En cuanto al canto, es preciso distinguir el canto de guerra, con la mencionada inducción anímica, de lo que sería una guerra de cantos, en la que las armas serían las palabras, las metáforas y las figuras lingüísticas de construcción. El canto de guerra era un himno sagrado con variantes de estimulación psicomotoras de carácter paroxístico que buscaba motivar a los guerreros antes de la batalla. Su ausencia en el material

[6] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

recopilado por los religiosos españoles se explica por las circunstancias socioculturales. Es muy probable que cualquier intento de elevar un canto del que se sospechara un carácter bélico, aun sin las circunstancias correspondientes, hubiese sido fustigado por las autoridades españolas.

Huitznahuatl yaotl icuic, *un canto de muerte florida*

Entre los himnos sagrados recopilados por Sahagún figura un texto que corresponde a la noción indígena de un canto de guerra: el *Huitznahuac yaotl icuic* (canto del guerrero de Huitznáhuac). Cabe recordar que Huitznáhuatl era el nombre genérico de los hermanos de Huitzilopochtli, los *centzonhuitznahuas*, diezmados por el dios en el contexto mitológico de su nacimiento, excepto cinco de ellos. Por lo mismo, el nombre del numen amparaba a los guerreros enemigos destinados al sacrificio durante el tiempo de un ritual.

El contexto ritual

La palabra *yaotl* sugiere que se trataba de un enemigo cautivo y que el canto correspondía a una instancia sacrificial, ya fuera en el campo de batalla o en la piedra de sacrificios. Es probable que el ritual al que se integraba este canto haya tenido lugar en el templo llamado *huitznahuac teocalli* durante la fiesta de Panquetzaliztli: "en este *cu*, mataban las imágenes de los dioses que se llamaban *centzonhuitznahuas*, a honra de Huitzilopochtli, y también mataban muchos cautivos; esto hacían cada año en la fiesta de Panquetzaliztli".[7]

La parte medular del ritual era una carrera que efectuaba Páynal, la versión corredora de Huitzilopochtli, con guerreros y sacerdotes sacrificadores. Salían del centro ceremonial de Mexico, iban hacia Tlatelolco, luego a Nonoalco donde colocaban la efigie de Quáhuitl Íhcac, el *huitznahua* que había informado a Huitzilopochtli sobre el avance de sus hermanos, recorrían Tlaxotlan, Popotlan, lugares donde sacrificaban a

[7] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 160.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cautivos. De ahí iban a Chapoltépec, y en Izquitlan inmolaban a una víctima cuyo nombre era Izquitécatl. Pasaban por Tepetocan, Coyoacan, Mazatlan antes de llegar a Acachinanco. En este lugar hacían un ritual sacrificial en la modalidad "escaramuza" (*ihcatiliztli*): en una batalla se enfrentaban los "bañados" (*tlatlaaltiltin*), que tenían *totomitl* (flechas de pájaros) con puntas de pedernal (*yacatecpaio*) y que serían sacrificados, y los *huitznahuas*, que tenían flechas *tlatzontectli* (varas).

La guerra comenzaba y había muertos (*iauiotl muchioaia, vel micoaia*). Si los bañados capturaban a uno de los que ayudaba (*tepalehuia*) a los *huitznahuas*, "le abrían el pecho sobre un tambor *teponaztli*" (*zan teponaztli in ipan coneltequi*).[8] Esta carrera reproducía en un contexto ritual la persecución de los Huitznahuas por Huitzilopochtli en torno al monte Coatépetl, que sería después el Templo Mayor.

Cuando Páynal regresaba de su procesión maratónica, subía al templo y volvía a bajar por los cautivos (*mamaltin*), a los cuales guiaba en su ascenso hacia la cima de la pirámide. Allí sacrificaban a los cautivos que se volvían "el fundamento" (*ipepechoan*) de los "bañados", que serían sacrificados después. Cada muerte sacrificial se solemnizaba con música *Auh in ihcuac ce onmiqui niman tlapitzalo* ("y cuando uno moría, luego tocaban los caracoles"). También los *huitznahuas* morían en el templo Huitznáhuac.

Es probable que en este contexto ritual se elevara el canto *Huitznahuac yaotl icuic* por razones que la traducción revela:

Ahvia! Tlacochcalco	*Ahuia*! En la casa de las varas
notequioa aya	mis guerreros *aya*
yvi in noc aquia[n]	así es mi atavío
tlacatl ya nech ya pinavia aya	el nacido *ya* me *ya* enfrenta *aya*
ca nomati ni tetzavitli avia aya	yo me siento, soy el Tetzáhuitl *ahuia aya*
Ca nomati niya yautla	Yo sé que voy a escaramuzar
aquitoloc.	ya está dicho.
Tlacochcalco notequioa.	En la casa de las varas mis guerreros.
i vexcatlatoa ay nopilchan.	Hablo maldiciendo *ay* en mi casa pequeña.

[8] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, cap. 34.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ihyaquetl tocuilechcatl Quaviquemitl nepapanoc vitzetla.	El oloroso, el que silba, Ropa de águila, en el lugar de varias espinas.
Hviya! Oholopa telipuchtla yviyoc in nomalli ye nimavi a ye nimavi a iviyoc yn nomalli.	*Huiya* guerrero zurdo de Oholopan mi prisionero está emplumado. *Ye* tengo miedo *a ye* tengo miedo *a*. Mi prisionero está emplumado.
Hviya! vitznavac telipochtla yviyoc in nomalli, ye nimavi a ye nimavi a iviyoc, yn nomalli.	*Huiya*! joven zurdo de Huitznáhuac Mi prisionero, está emplumado. *Ye* tengo miedo *a ye* tengo miedo *a* Mi prisionero está emplumado
Hviya! ytzicotla telipuchtla yviyoc in nomalli ye nimavi a ye nimavi a yviyoc in nomalli.	*Huiya*! joven zurdo de Ytzicotla Mi prisionero está emplumado *Ye* tengo miedo *a ye* tengo miedo *a* Mi prisionero está emplumado.
Vitznavac teuaqui machiyotla tetemoya Ahvia! oyatonac yahvia oya tonac ya machiyotla tetemoya	Sacerdote de Huitznáhuac los signos bajan *ya* *Ahuia*! *O ya* brilló el sol *yahuia* *O ya* brilló el sol *aya* los signos bajan
Tocuilitla teuaqui machiyotla tetemoya Ahvia! oya tonac yahvia o ya tonac via machiyotla tetemoya.[9]	Sacerdote de Tocuilitlan los signos bajan *ya* *Ahuia*! *o ya* brilló el sol *yahuia* *O ya* brilló el sol *via* los signos bajan *ya*

Este canto de guerra se elevaba en contextos rituales. Presenta una estructura dramática en la que impera la teatralidad de los gestos, los términos se integran como partes constitutivas de un todo espectacular. Contiene varios anacolutos,[10] ya que la elocución se sometía a la

[9] *Códice matritense*, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman University of Oklahoma Press, 1993, f. 274r; *Códice florentino*, apéndice al lib. II, f. 137r-137v.

[10] El anacoluto refiere un cambio brusco en la continuidad sintáctica y semántica en una frase.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

dinámica músico-dancística y a imperativos ritualmente representativos. En cuanto a las palabras, además de la relación sintáctica que las vincula sobre un eje sintagmático, fungen como lazos asociativos, algo crípticos, que se sitúan en el eje paradigmático y permiten encontrar el sentido producido por el canto.

Elementos paradigmáticos contextuales

La grafía que utilizó el indígena que transcribió el canto en la versión del *Códice matritense* es algo irregular, por lo que una paleografía razonada es imprescindible para percibir el texto oral en el palimpsesto de su versión transcrita. Asimismo, numerosas variaciones fonéticas que alteran las palabras por razones prosódicas complican la percepción de su significado. La traducción del canto y el sentido que produce deben tomar en cuenta el contexto de su elocución y los paradigmas simbólicos implícitos. Enunciaremos a continuación algunas consideraciones paleográficas, gramaticales y contextuales que ayuden a discernir el sentido del canto y justifiquen nuestra traducción:

- *Tlacochcalco* es, a la letra, "la casa de las varas", pero alude también al patio del Templo Mayor en ciertos contextos rituales.
- *Nocaquian* se debe leer *noc aquia(n)* (mi atavío).
- *Tlacatl* es, en términos generales, la "persona", pero es la sustantivación de *tlacat* (nacido) que en el contexto de la celebración del nacimiento de Huitzilopochtli recuerda al *nacido* por excelencia: el dios tutelar de los mexicas.
- *Pinavia* puede significar "avergonzar a alguien", pero por lo general es "afrentar" a una persona, "censurar" sus defectos, lo que corresponde a esta circunstancia ritual.
- *Vexcaihtoa* es "maldecir", lo que añade un matiz revelador.
- *Nopilchan* se debe traducir como "mi pequeña casa" en alusión a la guarida de la comadreja, más que "la casa de mi linaje".
- La locución *niya yautla* debe leerse *niyayaotla* (escaramuzar).
- *Vitzetla(n)* puede ser el lugar: *–tlan*, donde están las espinas; *huitz–e* puede aludir al Sur (Huitztlampa, región cardinal-temporal pro-

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

pia de los Huitznahuas) o al templo en el que estaban ramas de *acxoyatl* y espinas (*huitztli*).

Si consideramos que este canto se elevaba en la fiesta de Panquetzaliztli, podría tratarse de Huitzitlan y remitir a *huitzilatl*, una fuente situada cerca del pueblo de Huitzilopochco en el que eran bañados los esclavos destinados al sacrificio en honor al dios Huitzilopochtli.[11] Es donde bañaban a los *tlatlaaltin* aquí referidos.

El *tetzahuitl* (el portento) señalado en el canto podría aludir a la aparición de la comadreja (*cozamatl* o *cozatli*), animal considerado "valiente", conocido entre los mexicas como *yaotequihua* (el guerrero).[12] El vocablo *tocuilechcatl* remite a la comadreja, que "habla maldiciendo" (*vexcatlahtoa*) y produce un silbido parecido al que se emite cuando se silba con los dedos, *tocuilehua* o *tocuilechua*:

Auh in iuhqui ic muchichiuh, yxtecuicuilpul coztic. Auh inic tlahtoa pipitzca, iuhquin mapipitzoa: tocuilehua, tocuilechua. No yaotequihua quitocayotiaya.[13]	Y así parecía: un vientre de varios colores amarillo. Y cuando habla, silba, como se silba con los dedos: *tocuilehua, tocuilechua.* También la llamaban "guerrera".

La aparición repentina de una comadreja espantaba, por el agüero que conllevaba:

Auh in ihcuac itto, netlacmauhtilo, necuitihuecho, cecepoca, cuecueioca in tenacaio, ticecepoca, ticuecueioca, ticuacecepoca, titocuitihuetzi; tetequipachoa, teyollitlacoa.[14]	Y cuando es vista, hay espanto, hay terror, se petrifica uno, los pelos se paran, brillan, se agrieta el cuerpo. Nos petrificamos, brillamos, nuestro cabello se para, la gente se preocupa mucho, se angustia.

La comadreja era una imagen del valiente (*yaotequihua*). Es posible que un guerrero, vestido con piel de comadreja, silbando y hablando

[11] Bernardino de Sahagún, citado en Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 757

[12] *Códice florentino*, lib. V, cap. 6.

[13] *Idem*.

[14] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

como el animal (*tocuilehua, tocuilechua*) haya encarnado el *tetzahuitl*, el portento en el baile:

- *Nopilchan*, en este contexto, sería "la casa pequeña", la madriguera de la comadreja (*cozamatl*), cuyo ímpetu el guerrero-cantante-danzante emulaba ritualmente.
- *Telipuchtli* designa al muchacho joven. Sin embargo, el lexema *puchtli* significa "izquierdo" y alude al dios zurdo Huitzilopochtli (el colibrí zurdo o la espina de la izquierda), es decir "la espina del Sur".[15] Es probable que se refiera a los *huitznahuas*, los "espinosos" y "sureños".
- *Nomalli* se traduce por lo regular como "mi prisionero", pero, si la locución es posesiva, transgrede la regla gramatical del náhuatl según la cual el sufijo absoluto (*–li*) se omite en la forma posesiva. La forma correcta sería *nomal*. Es posible que la dinámica de la elocución y los determinismos fonéticos de la prosodia en el contexto músico-dancístico hayan propiciado esta particularidad. También podría remitir a otra palabra con otro sentido.
- *Ytzicotla*, además de ser un topónimo, podría ser el lugar-momento en el que se captura (*tzicoa*) al prisionero en el contexto del ritual.
- *Tetemoyan* es "el momento y el lugar del descenso", pero en la órbita semántica de la expresión *tetemo* figura el sentido de "loco", "lunático".

La fase liminar

Las dos primeras estrofas se articulan sobre una frase de indudable sentido exhortativo: "en la casa de las varas mis guerreros...". El *tlacochcalli*, como ya expresamos, era el nombre que le daban al patio del Templo Mayor en estas circunstancias precisas.

[15] Huitzilopochtli significa "la espina" (*huitz–il*) de la "izquierda" (*opochtli*). "Colibrí" en náhuatl es *huitzitzilin*, literalmente "la espina" (*huitz*) que "zumba" (*tzitzilinia*). En la Colonia se empleaba este término para referirse al repicar de las campanas.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los guerreros que integraban la instancia coreográfico-dramática de este texto se encontraban en el patio de Huitzilopochtli (*tlacochcalco*) donde se realizaba el baile. Un guerrero con una piel de comadreja en la cabeza aparecía primero. Venía silbando, maldiciendo, y con el arrojo de este cuadrúpedo apodado *yaotequihua* (el guerrero valiente). Es probable que representara a un *huitznahuatl*, pues estaba a punto de escaramuzar (*neihzcalilia*) contra el dios Huitzilopochtli recién nacido (*tlacatl*) que lo afrentaba (*nechpinahuia*).

Le respondía otro guerrero, un "bañado" (*tlaaltilli*), que encarnaba al portento (*tetzahuitl*), alias Huitzilopochtli: *ca nomati ni tetzavitl* (yo me siento, soy el portento). Tal vez añadiera lo siguiente:

Ihyaquetl tocuilechcatl	El oloroso, el que silba,
Quaviquemitl nepapanoc vitzetla.	Ropa de águila, en el lugar de varias espinas.

El *tocuilechcatl* maloliente y mal hablado era la comadreja (*cozamatl*), probablemente un *huitznahuatl* que agredía al *tetzahuitl*.

Los enemigos capturados "tienen miedo"

La segunda parte compuesta por tres estrofas representa el meollo funcional del canto. Los "guerreros-danzantes" van a sacrificar a los prisioneros habidos en la justa ritual. El hecho de emplumarlos implicaba que los sacrificarían, lo que sucedía sobre un *teponaztli*. La repetición obsesiva de la expresión *nimahui* (tengo miedo), manifestaba el estado de ánimo de los cautivos que estaban a punto de ser sacrificados.[16] *Oholpan, Huitznahuac* son nombres de lugares con un valor gentilicio. En el caso de *Ytzicotlan*, el significado de *tzicoa* es "capturar" o "detener" a alguien. Es probable que tengamos que "desatar" el nudo onomástico para reencontrar la frase que remite a la captura del enemigo.

[16] *Ni(no)mahuia*, muy cercano a *nimahui*, significa "masturbarse", que aquí nos parece fuera de contexto. No se descarta una intención de travesura del recopilador indígena, quien unió la interjección *ya* al verbo *mahui* para crear esta ambigüedad fonética.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Huiya! joven zurdo de Ytzicotlan
Mi prisionero está emplumado
Ye tengo miedo *a ye* tengo miedo *a*
Mi prisionero está emplumado.

Los sacerdotes entran en acción

La tercera parte se compone de dos estrofas en paralelo expresadas por sacerdotes (*teuaqui*), quienes suceden a los jóvenes zurdos (*telipuchtla*) del *telpuchcalli*:

Los signos bajan
Ahuia! *oya* brilló el sol *huia*
Oya brilló el sol *Aya*
Los signos bajan

A raíz del sacrificio de los cautivos nació Huitzilopochtli, el sol brilla, hay abundancia de todo.

La gravidez de la mujer, un combate contra fuerzas antagónicas

Es probable que el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatépec constituyera el modelo ejemplar de una gestación "marcial" para los mexicas.[17] El ascenso de Coyolxauhqui y los *centzonhuitznahuas* a la cima del monte con el afán de matar a su propia madre podría expresar la beligerancia gestativa que implicaban la preñez y el parto. Las etapas de la ascensión que determinan los niveles del Templo Mayor en el relato[18] podrían constituir fases del embarazo en este mismo contexto: *tzompantitlan, apetlac, coaxalpan, tlatlacapan*, antes de que "emergiera" el bebé (*hualpanhuetzi*).

[17] *Códice florentino*, lib. III, cap. 1.
[18] Patrick Johansson K., "Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépetl: consideraciones mítico-obstétricas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 8-53.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El hecho de dar a luz representaba una victoria de la madre. Las parteras lo celebraban con gritos de guerra. La fecundación de la mujer, a su vez, se había logrado mediante un encuentro erótico considerado como bélico.

El acto sexual, un combate erótico

Siguiendo el modelo mítico-religioso establecido por los dioses, el encuentro sexual entre la mujer y el varón constituía un antagonismo lúdico-bélico. Este hecho es referido de manera jocosa en los cantares eróticos, en específico en los *cuecuechcuicah* (cantos traviesos o de *cuextecah*). Es un hecho que este encuentro erótico en el que la mujer victoriosa hacía un "prisionero" era considerado un combate. Aun cuando varios métodos naturales de contracepción podían mantener el acto sexual en la esfera del placer, sin consecuencias generativas, la meta era la "siembra de gente". Si la mujer era fecundada, el combate seguía y lo lúdico-libidinal cedía el paso a una guerra que ella sola libraba contra fuerzas antagónicas.[19]

Mocihuaquetzqui, *la mujer muerta en un primer parto*

Si la mujer moría en el curso de su primer embarazo o parto, se consideraba como una muerte en guerra y tenía un carácter sacrificial. Como los guerreros muertos en combate o en sacrificio, las mujeres que fallecían al dar a luz o en el curso de su primer embarazo iban a la casa del sol (Tonatiuh Ichan). Se les llamaba *cihuateteuh* (mujeres-ofrendas de papel),[20] *cihuapipiltin* (princesas) o *mocihuaquetzque* (mujeres que se yerguen). A diferencia de los varones que subían con el sol desde el Este hasta el cenit, las *cihuateteuh* bajaban del cenit al Oeste (*Cihuatlampa*, el lugar de las mujeres), donde el astro rey envejecido se reintegraba al vientre materno y se regeneraba para renacer en el Este al día siguiente.

[19] Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 148-150.

[20] Plural de *cihuatetehuitl*. Patrick Johansson K., "*Mocihuaquetzqueh*, ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 193-230.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El carácter sacro de la mujer muerta en un primer embarazo o parto hacía que su cuerpo tuviera un valor mágico-religioso. En el momento de su entierro, los guerreros arremetían contra las parteras que la custodiaban para tratar de cortarle el dedo mayor de la mano izquierda para colocarlo en su escudo. Se decía que este dedo protegía mágicamente al guerrero durante los combates. Los hechiceros llamados *temamacpalihtotique* buscaban cortar el antebrazo izquierdo de la mujer con el que podían hacer hechizos, como adormecer a una familia completa para despojarla de sus pertenencias.

Las *cihuateteuh* (figura 10.7) bajaban de noche a las encrucijadas de caminos, por esta razón se disponían templetes en estos lugares. Se les consideraba responsables de varias enfermedades que padecían tanto adultos como niños:

> En el signo, que se llamaba *ce quiauitl*: en la primera casa, hacían fiesta, a las diosas que se llamaban *cioapipilti*: estas decían que eran mujeres que morían del primer parto, decían que se hacían diosas, y que moraban en la casa del sol, y que cuando reinaba este sino, descendían a la tierra, y herían con diversas enfermedades a los que topaba fuera de sus casas. Y por esto en estos días, no usaban salir de sus casas. Tenían edificados oratorios, a honra de estas diosas: en todos los barrios donde había dos calles: los cuales llamaban *cioateucalli*, o por otro nombre *cioateupan*: en estos oratorios, tenían las imágenes de estas diosas: y en estos días las adornaban con papeles, que llamaban *amatetehuitl*. En esta fiesta, de estas diosas mataban a su honra los condenados a muerte por algún delito, que estaban en las cárceles.[21]

Mujeres muertas en el curso de su primer embarazo o en el momento de dar a luz por primera vez, las *mocihuaquetzqueh* tenían una importancia toral en el imaginario indígena prehispánico. Consideradas guerreras que habían muerto en combate, tenían un destino escatológico solar, aunque este sol fuera poniente.

El discurso que se generaba en sus exequias subraya el carácter sacrificial de su muerte y la felicidad "celestial" que las esperaba:

[21] *Códice florentino*, lib. II, cap. 19.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.7. *Cihuatetehuitl*. Museo Nacional de Antropología

Ma xontlamati in cualcan, in ieccan in monan, in mota in tonatiuh ichan. In ompa ahuialo, in huellamacho, in pacoa, in netlamachtilo.[22]

Ve a conocer el buen lugar, el lugar correcto, a tu madre, a tu padre, la casa de sol. Allá hay alegría, ventura, se goza, se es feliz.

Los nombres propios para designarlas revelan algunos de sus aspectos. *Mocihuaquetzqueh* e *ixcuinanme*[23] son plenamente onomásticos, mientras que *cihuapipiltin* y *cihuateteuh* tienen un carácter nominativo derivado y son sobrenombres calificativos de alguna manera. El vocablo *mocihuaquetzqueh* (mujeres que se yerguen) refiere el hecho de que se elevaban para ir al encuentro del sol. *Ixcuiname*, plural del nombre propio Ixcuina(n), una advocación de Tlazoltéotl, remite a cuatro divinidades cuyos nombres determinan un orden cronológico en el nacimiento de los hijos: *tiacapan* (la que encabeza), *teicu* (hermana menor), *tlacoyehua*

[22] *Ibid*., lib. VI, cap. 29.
[23] *Ixcuinan*, según los *Anales de Cuauhtitlan*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

(la de en medio) y *xoco(yo)tzin* (la más joven). Es probable que el nombre Ixcuinan provenga del vocablo téenek *ixcuynim*, que designa el algodón, atributo propio de la diosa de origen huasteco Tlazoltéotl. *Cihuapipiltin* (princesas o niñas) pudo tener un matiz afectivo a la vez que denotaba la nobleza conseguida y la tierna edad en la que, trágicamente, habían pasado de niñas a madres. Podría ser también el plural de *cihuapilli*, uno de los nombres de Cihuacóatl, diosa patrona de los partos.

El término *cihuateteuh* se traduce por lo general como "mujeres divinas" o "diosas". Se asume que es el plural de *cihuateotl*; sin embargo, es la forma plural de *cihuatetehuitl*, vocablo que remite a los papeles ungidos de hule (*tetehuitl*) con los que se adornaban sus estatuas.[24]

La muerte en el primer parto

El hecho de que la muerte tuviera que ocurrir en un primer parto para que la mujer se volviera *mocihuaquetzqui* define dos vertientes de su estatuto religioso. Si moría dando a luz, como la Coacueye y Chimalma, la madre de Quetzalcóatl, se le consideraba *vencedora*. Si moría sin dar a luz, era *vencida*. En ambos casos era asimilada a una guerrera muerta en combate. En el primer caso se conjugaban la muerte y la existencia. En el segundo prevalecía una muerte yerma que podía ser nefasta. La mujer que fallecía en el parto sin haber dado a luz no había sido madre, no había podido engendrar, no había logrado alcanzar la plenitud de su femineidad. Probablemente a esto se deba su aspecto siniestro y su agresividad. En el mundo náhuatl prehispánico, la mujer era una madre potencial y la muerte en un primer parto o primer embarazo, además de privarla de la vida, la despojaba de la maternidad, un atributo esencial de su razón de ser.

Miquizpan, la hora de la muerte

Aunque no tuviera un desenlace fatal, el momento del alumbramiento era conocido como *miquizpan* (la hora de la muerte). Tal vez esto aludía al

[24] Johansson K., "*Mocihuaquetzqueh,* ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?", p. 193-230.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

alto riesgo que conlleva un parto o expresaba que la madre moría simbólicamente cuando estaba dando a luz. También pudo referirse al mito de la diosa Chimalma, madre de Quetzalcóatl, que murió al dar a luz.[25]

Cuando empezaban los dolores, las parteras preparaban la comida para la preñada, la bañaban en el temazcal y le daban de comer la raíz de "una yerba molida" llamada *cihuapatli*. Si no paría, le daban a beber un brebaje hecho de cola de tlacuache molida, diluida en agua. Si esta terapia tampoco tenía efecto, se conjeturaba que moriría y la exhortaban:

Nochpochtzin, noxocoiouh. Ca tiquauhcihoatl, xicnamiqui, quitoznequi: ximotilini, xicmotlaehecalhuili in quauhcioatl, in cioacoatl, in quilaztli.[26]	Hijita, la más pequeña. Eres una mujer-águila, encuéntrala, es decir imita, emula a la mujer-águila, Cihuacóatl, Quilaztli.

La partera hacía un último intento para que la mujer pariera. La metía en el temazcal y ahí trataba de enderezar a la criatura atravesada en el vientre de su madre. Invocaba a Cihuacóatl, Quilaztli y Yohualtícitl (médica-nocturna). Si la criatura estaba muerta dentro de su madre, "luego metía la mano por el lugar de la generación a la paciente, y con una navaja de piedra cortaba el cuerpo de la criatura y sacábalo a pedazos".[27]

Es probable que pocos casos sobrevivieran a este legrado particular. Si la paciente o sus padres no aceptaban este procedimiento, la mujer se preparaba para morir: "la partera la cerraba muy bien la cámara donde estaba, y la dejaba sola, y si ésta moría de parto llamábanla *mocihuaquetzqui*".[28] En el contexto cultural indígena prehispánico la madre tenía un valor trascendental. La capacidad de mujeres para gestar y dar la vida a un ser les confería un lugar prominente en la sociedad indígena. El culto a las diosas-madre es una prueba fehaciente de ello, así como el carácter sagrado que se atribuía a la preñez.[29]

[25] *Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles)*, trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, f. 80.

[26] *Códice florentino*, lib. VI, cap. 28.

[27] Sahagún, *Historia general*…, p. 380.

[28] *Idem*.

[29] Johansson K., "*Mocihuaquetzqueh* ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?", p. 195-196".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La velada del cuerpo

Una vez que se constataba el deceso, se procedía a lavar el cuerpo de la mujer: "lavábanla todo el cuerpo y jabonábanla los cabellos y la cabeza, y vestíanla de las vestiduras nuevas y buenas que tenía".[30] La mujer yacía con los cabellos tendidos que le cubrían la cara. La partera luego se dirigía a ella en estos términos:

Chamotzin, noxocoiouh, quauhcioatl, tepitzin, cocotzin, nochpuchtzin: otitlacotic, otitequit, ohuetz motequitzin: oticmonahnamiquili in monantzin, in cioapilli in quauhcioatl, in cioacoatl, in quilaztli: otoconcuic, otoconacoc, oitlan tonac in chimalli, in tehuehuelli: in omomac quiman in iehoatl monantzin in cioapilli, in cioacoatl, in quilaztli.[31]

Chamotzin, mi más joven, mujer águila, pequeña, tortolita, mi hija. Te afanaste, trabajaste, llegó tu labor. Emulaste a tu madre la señora, la mujer águila, la mujer serpiente Quilaztli. Tomaste, blandeciste hacia arriba, cerca de él [el sol o de ella Quilaztli], brilló el escudo, el pequeño escudo que te dio, que extendió, ella tu madre la señora, la mujer serpiente, Quilaztli.

La ternura y el tenor marcial del discurso se funden en este texto del género *huehuetlahtolli* que se dirige a una mujer asimilada a la diosa madre Cihuacóatl.

Las exequias de las mocihuaquetzqueh

El lugar particular que ocupaban las mujeres muertas en su primer parto en la cultura náhuatl se revela ante todo en la justa bélica que representaban sus exequias. En ellas se mezclaban sutilmente la ternura, el respeto, el temor y la guerra.

[30] Sahagún, *Historia general*…, p. 380.
[31] *Códice florentino*, lib. VI, cap. 29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La procesión hasta el lugar del entierro

Después de una velada que duraba cuatro días, sacaban a la mujer por la parte trasera de la casa:

Auh ínic quihualquixtía ichan, amo ixcopa in ícal. Zan quicuitlacoyonía in calli, umpa quiquixtía inic concaoa umáxac.[32]	Y cuando la sacaban de su hogar, no era por el frente de su casa. Sólo perforaban la parte trasera de la casa. Por allí la sacaban para ir a dejarla en la encrucijada.

El hecho de abrir una salida en la parte trasera de la casa remitía simbólicamente a una muerte afín a los espacios siniestro-nocturnos a los que se dirigía la difunta. El marido la tomaba a cuestas para llevarla a enterrar, acompañado por todas "las parteras y viejas".

> Iban todos con rodelas y espadas y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llaman *telpopochtin*, y peleaban con ellas por tomarles el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla, o como por vía de juego, sino peleaban de veras.[33]

Los jóvenes guerreros trataban de arrebatar el cuerpo y de cortar el dedo mayor de la mano izquierda de la mujer así como el cabello, los cuales colocaban en su escudo:

> Y decían que con esto se hacían valientes y esforzados, para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo y para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos. Y decían que para esto daban esfuerzo los cabellos y el dedo de aquella difunta que se llamaba *mocihuaquetzque*, y que también cegaban los ojos de los enemigos.[34]

También los hechiceros, conocidos como *temamacpalitotiqueh* (los que bailan con el brazo), buscaban apoderarse del cuerpo y cortarle el

[32] *Ibid.*, cap. 31.
[33] Sahagún, *Historia general*…, p. 380.
[34] *Idem.*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

brazo izquierdo "porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba".[35]

Al bajar desde el cenit hasta el Poniente, las mujeres muertas en su primer parto conciliaban un hado solar dextrógiro conferido por haber muerto en lo que se consideraba un combate, con un destino lunar, siniestro, y por lo tanto, levógiro. Este claro/oscuro escatológico es característico de las mujeres que bajaban al sol hasta el inframundo.

Aducimos la descripción que dieron los informantes de Sahagún del ritual mortuorio correspondiente:

> La muerta llevaba los cabellos tendidos, y luego se juntaban todas las parteras y viejas y acompañaban el cuerpo; iban todos con rodelas y espadas y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llaman *telpopochtin,* y peleaban con ellas por tomarles el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla, o como por vía de juego, sino peleaban de veras.
>
> Iban a enterrar esta difunta a la hora de la puesta del sol, como a las ave marías; enterrábanla en el patio del *cu* de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o *cihuapipiltin*, a quien era dedicado este *cu*, y llegando al patio, metíanla debajo de tierra, y su marido con otros amigos guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo; y los soldados bisoños, velaban por hurtar aquel cuerpo, porque le estimaban como cosa santa o divina, y si estos soldados cuando peleaban contra las parteras vencían y les tomaban el cuerpo luego le cortaban el dedo de en medio de la mano izquierda, y esto en presencia de las mismas parteras; y si de noche podían hurtar el cuerpo cortaban el mismo dedo y los cabellos de la cabeza de la difunta, y guardábanlo como reliquias.
>
> La razón porque los soldados trabajaban de tomar el dedo y los cabellos de esta difunta era: porque yendo a la guerra, los cabellos o el dedo metíanlo dentro de la rodela, y decían que con esto se hacían valientes y esforzados, para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo y para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos. Y decían que para esto daban esfuerzo los

[35] *Ibidem*, p. 381.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cabellos y el dedo de aquella difunta que se llamaba *mocihuaquetzque,* y que también cegaban los ojos de los enemigos.

A esta vertiente solar de la procesión se añadía otra lunar:

> También procuraban unos hechiceros que se llamaban *temamacpalitotique* de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba.
>
> Y aunque la muerte de estas mujeres que se llamaban *mocihuaquetzque*, daba tristeza y lloro a las parteras cuando morían; pero los padres y parientes de ella alegrábanse, porque decían que no iba al infierno, sino a la casa del sol, y que el sol por ser valiente la había llevado para sí.

El destino de la mujer muerta en su primer embarazo o a la hora de dar a luz por primera vez era similar al de los varones muertos en la guerra o en el sacrificio:

> Lo que decían los antiguos acerca de los que iban a la casa del sol, es que todos los valientes hombres que morían en la guerra y todos los demás soldados que en ella morían, todos iban a la casa del sol, y todos habitaban en la parte oriental del sol; y cuando salía el sol, luego de mañana se aderezaban con sus armas y le iban a recibir, y haciendo estruendo y dando voces, con gran solemnidad iban delante de él peleando, con pelea de regocijo, y llévanlo así hasta el puesto de mediodía que llaman *nepantla tonatiuh*.
>
> Lo que acerca de esto dijeron los antiguos de las mujeres, es: que las mujeres que morían en la guerra, y las mujeres que del primer parto morían, que se llaman *mocihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la casa del sol y residen en la parte occidental del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *cihuatlampa*, que es donde se pone el sol, porque allí es su habitación de las mujeres; y cuando el sol sale a la mañana van haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al mediodía, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas, y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra dejábanle los hombres en la compañía de las mujeres, y de allí se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Las mujeres partiendo de mediodía iban haciendo fiesta al sol, descendiendo hasta el occidente, llevábanle en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas, que se llaman *quetzalli apanecayotl*; iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno.

Entregaban asimismo el sol a los moradores del inframundo antes de esparcirse en la tierra:

> Y dijeron los antiguos que cuando comienza la noche comenzaba a amanecer en el infierno, y entonces despertaban y se levantaban de dormir los muertos que están en el infierno; y tomando al sol los del infierno, las mujeres que le habían llevado hasta allí, luego se esparcían y descendían acá a la tierra, y buscaban husos para hilar, y lanzaderas para tejer, y petaquillas y todas las otras alhajas que son para tejer y labrar; y esto hacía el diablo para engañar, porque muchas veces aparecían a los de acá del mundo en forma de aquellas mujeres que se llaman *mocihuaquetzque*, y se representaban a los maridos de ellas, y les daban *naguas y huipiles* y todas las alhajas mujeriles; y así a las que mueren de parto las llaman *mocihuaquetzque*, después de muertas, y dicen que se volvieron diosas.

El discurso lleno de ternura que la partera *ticitl* dirigía a la *mocihuaquetzqui* la endiosaba:

> Y así cuando una de éstas muere, luego la partera la adora como diosa antes que la entierren, y dice de esta manera:
>
> —¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora Cihuacóatl o Quilaztli, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzado, la cual os puso en la mano vuestra.
>
> Pues despertad y levantaos, hija mía, que ya es de día, ya ha amanecido, ya han salido los arreboles de la mañana, ya las golondrinas andan cantando y todas las otras aves; levantaos, hija mía, y componeos, id a aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el sol, que allí todos están regocijados y contentos y gozosos; idos, hija mía, para vuestro padre el sol y [que] os lleven sus hermanas, las mujeres celestiales, las

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cuales siempre están contentas y regocijadas y llenas de gozo con el mismo sol, a quien ellas regocijan y dan placer, el cual es madre y padre nuestro: hija mía muy tierna, señora mía, habéis trabajado y vencido varonilmente, no sin gran trabajo; hija mía, habéis querido la gloria de vuestra victoria, y de vuestra valentía; gran trabajo habéis tenido y gran penitencia habéis hecho; la buena muerte que moristeis se tiene por bien aventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos.

—¿Por ventura moristeis muerte infructuosa, y sin gran merecimiento y honra? No por cierto, que moristeis muerte muy honrosa y muy provechosa. ¿Quién recibe tan gran merced? ¿Quién recibe tan dichosa victoria como vos, porque habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman *cihuapipiltin*, diosas celestiales?

—Pues idos ahora, hija mía muy amada nuestra, poco a poco para ellas, y sed una de ellas; id hija para que os reciban y estéis siempre con ellas para que regocijéis y con vuestras voces alegréis a nuestro padre y madre el sol, y acompañadle siempre a donde quiera que fuere a recrear. ¡Oh hija mía muy amada, y mi señora, ya nos has dejado, y por indignos de tanta gloria nos quedamos acá, los viejos y viejas; arrojasteis por allí.

—Esto, cierto, no fue de vuestra voluntad, sino que fuisteis llamada, y siguiendo la voz del que os llamó. ¿Qué será de nosotros en vuestra ausencia, hija mía? Perdernos hemos, como huérfanos y desamparados; permaneceremos como viejos desventurados y pobres, la miseria se glorificará en nosotros. ¡Oh señora mía, nos dejáis acá para que andemos de puerta en puerta, y por esas calles con pobreza, y miserias! ¡Oh señora nuestra, rogamos que os acordéis de nosotros allá, donde estuviéredes, y tengáis cuidado de proveer la pobreza en que estamos y padecemos en este mundo.

—El sol nos fatiga con su gran calor, y el aire con su frialdad, y el hielo con su tormento; todas estas cosas afligen y angustian nuestros miserables cuerpos hechos de tierra; enseñoréase de nosotros el hambre, que no podemos valernos con ella; hija mía muy amada, ruégote que nos visitéis desde allá, pues que sois mujer valerosa y señora, pues que ya estáis para siempre en el lugar del gozo y de la bienaventuranza, donde para siempre habéis de vivir; ya estáis con nuestro señor, ya le veis con vuestros ojos y le habláis con vuestra lengua; rogadle por nosotros, habladle para que nos favorezca, y con esto quedamos descansados.[36]

[36] *Ibidem*, p. 380-382.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El entierro

Dichas mujeres eran enterradas a la puesta del sol: "enterrábanla en el patio del *cu* de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o *cihuapipiltin*, a quien era dedicado este *cu*, y llegando al patio, metíanla debajo de tierra, y su marido con otros amigos guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo".[37] Otras fuentes indican que las enterraban también en los caminos, en especial en las encrucijadas.[38] La suciedad se depositaba en las encrucijadas donde eran "purificadas" por las *cihuateteuh*. Una lámina del *Códice Borgia* (figura 10.8) muestra a una *cihuatetehuitl* que bajó a una encrucijada (*ohmaxac*) en una trecena 1-Quiáhuitl (1-Lluvia) e ingirió lo sucio representado por un ciempiés (*petlazolli*).

Por otra parte, lo sucio (*tlazolli*) y lo valioso (*tlazotli*) y erótico se conjugaban en esta intersección de fuerzas cardinal-temporales que representaba el cruce de caminos. La proximidad fonética y la filiación etimológica entre *nepaniuhtoc* (en cruz) y *nenepanoa* (copular) revela la asociación conceptual que los mexicas establecían entre ejes que se encontraban (*monamiquih*). Tlazoltéotl, la diosa de la sexualidad y las inmundicias, encarnaba esta convergencia entre lo sucio, lo limpio, lo bello y el erotismo *vid. supra* figura 9.10, p. 295.

El carácter "siniestro" de las mocihuaquetzqueh

Las mujeres muertas en un primer parto tenían un carácter "siniestro", en el sentido original de la palabra, es decir, se relacionaban con la lateralidad "izquierda". Basta recordar que los jóvenes guerreros intentaban cortarles el dedo mayor de esa mano y que los brujos *temamacpalihtotique* ambicionaban ese brazo. También eran siniestras en el sentido más inmediato: eran maléficas. Los días en los que supuestamente descendían a la tierra, la gente no salía de su casa por temor de toparse con ellas. El nombre principal que las designa, *mocihuaquetzque*, tam-

[37] *Ibidem*, p. 380.
[38] *Códice florentino*, lib. IV, cap. 31.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.8. *Cihuatetehuitl* en una encrucijada. *Códice Borgia*, lám. 47

bién podría aludir a este aspecto religioso: (*ipan*) *moquetza* puede significar "endiablado", según el *Vocabulario* de Molina.

Su sacralidad específica podía ser nefasta. Por ejemplo, durante los eclipses o en el momento crítico de la renovación del fuego, a la medianoche, cada 52 años, las mujeres embarazadas eran encerradas en los graneros (*vid. supra*, figura 8.14, p. 273) hasta que regresaba la luz del día. Temían que se volvieran *tzitzimime*, seres maléficos que atormentaban a los humanos si no volviera a salir el sol. Se decía que odiaban a la gente. Cuando se aparecían, quien las había visto

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Tlauelilocati, tennecuiliui, ixnecuiliui, matzicoliui, icxicopichaui, icximimiqui, momacuecuetza, tenqualacquiza.[39]

Se volvía loco, se le torcía la boca, se le torcía la cara, se le doblaba el brazo, se le endurecían los pies, se paralizaban. Temblaba de las manos, le salía espuma por la boca.

Brujos y hechiceros

Siguiendo el modelo ejemplar de la diosa Chimalma, que había muerto al dar a luz a Quetzalcóatl, las mujeres que morían en su primer parto adquirían un carácter siniestro-nocturno, dominio de los brujos y hechiceros, en particular de los *temamacpalitotiqueh* (los que bailan con el brazo). Después de haber bajado al sol en el Poniente (Cihuatlampa, lugar de las mujeres) y haberlo entregado a los *micteca* (los moradores del inframundo), ellas se dispersaban y bajaban a la tierra. El crepúsculo era el momento crítico en el que descendían para merodear en los caminos. Las encrucijadas que eran sus lugares de predilección.

Se ensañaban en especial con los niños, pues por traer a uno de ellos a la vida habían encontrado la muerte. En ciertas fechas, se tornaban particularmente agresivas. El día 1-Quiáhuitl (1-Lluvia), los padres amonestaban a sus hijos:

Maca xonquiza, anmotenamictizque. Ca temo, ca tlalpan aci in Cihuapipiltin.[1]

No salgas, van a encontrase con ellas. Ya bajan, ya llegan a la tierra las princesas [niñas].

Se edificaban templetes para ellas en las encrucijadas y en general en las calles. En la fecha mencionada, su templo *cihuateucalli* o *cihuateupan* se adornaba con papeles (*amatetehuitl*) y se sacrificaba a "los condenados a muerte por algún delito que estaban en las cárceles".[2] En la fecha 1-Ozomatli (1-Mono), las *cihuateteuh* agredían a quien se encontraban: "si encontraban a una persona de buen corazón, con un

[39] *Ibid.*, lib. I, cap. 10.
[1] *Ibid.*, lib. IV, cap. 11.
[2] *Ibid.*, lib. II, cap. 19.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

buen *tonal*, de buen aspecto, la lastimaban, decían: lo desearon porque él [o ella] se encontró con las princesas".[3] Las *mocihuaquetzque o cihuapipiltin* eran también conocidas como *cihuateteuh* (de *cihuatetehuitl* o *cihuatehuitl*), es decir, "mujeres con papeles ungidos de hule".

Cihuatetehuitl, *cihuateteuh y tzitzimime*

Los que caracterizaron a la *cihuatetehuitl* la vistieron con papeles salpicados de hule, conocidos como *tetehuitl*. Aun cuando se les llamaba *cihuapipiltin*, plural del nombre propio Cihuapilli, que significa "niñas" más que "princesas", que moraban en la parte Poniente de la casa del sol, es indudable que encarnaban lo siniestro y lo nocturno. Este carácter siniestro-nocturno de las mujeres muertas en su primer parto corresponde a los atributos de ciertas "hechiceras" llamadas *cihuatehuitl* o *cihuatetehuitl* en singular, y *cihuateteuh* en plural.

Estas hechiceras tomaban el aspecto de *cihuatetehuitl* para hacer sus hechizos, como las que utilizó el rey tlatelolca Moquíhuix. Torquemada relata cómo el gobernante tlatelolca aprovechó el potencial ofensivo de estas mujeres para combatir a Axayácatl:

> Y a estas horas se iba poniendo el sol y al mismo punto salieron cuatro mujeres hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llamaban *cihuatehuitl*, con unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados e iban bailando con ellas. Estas pajas todas habían pasado por la lengua estas mujeres y sacádose sangre con ellas a manera de penitencia que habían hecho en el templo de su dios Huitzilopochtli y en el de *Tlillan*, y pasando por las puertas de los mexicanos quemaron sus escobas, como significando en esto que así habían de ser quemados otro día. Salieron con éstas otras cuatro mujeres (de las que solía haber de amores), e iban dando voces y diciendo: mexicanos, ahora no ha de quedar cosa de vosotros, porque nuestro rey Moquíhuix os ha de asolar y acabar a todos, y esto ha de ser antes que comamos, y a pura navaja y pedernal os hemos de cortar los cuerpos en muy menudas tajadas.[4]

[3] *Ibid.*, lib. IV, cap. 22.

[4] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. I, p. 246.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Moquíhuix quería movilizar las fuerzas celestiales nocturnas de las *cihuateteuh* contra su oponente mexica, pero fracasó en su intento.

Torquemada indica que estas mujeres, a las que califica de "brujas" y "hechiceras", eran *cihuatehuitl*, es decir, que representaban a mujeres muertas en un primer parto. El hecho de que salieran "a la puesta del sol" confirma su identidad como *cihuateteuh*.

Las *tzitzimime*

Las fuentes recopiladas en el siglo XVI por los frailes españoles no ofrecen una imagen clara de lo que representaban las *tzitzimime* en el imaginario indígena. A veces aparecen como monstruos apocalípticos, de sexo masculino, femenino o andróginos, según las fuentes. En términos generales, esta monstruosidad se relaciona con el vacío, el caos, consecuencia de la muerte del sol, del final del movimiento espacio-temporal u otro cataclismo universal.

La conocida ceremonia del Fuego Nuevo podría ser uno de los casos más claros de la aparición de *tzitzimime*. Cada 52 años se apagaban todos los fuegos de los templos de Anáhuac y a la medianoche se procedía a producir por fricción el fuego joven. Antes de la ceremonia, las mujeres embarazadas eran encerradas en las trojes. Si el movimiento espacio-temporal se detenía, si el sol no volvía a brillar, se temía que estas mujeres preñadas se convertirían en seres devoradores humanos, probablemente asimilados a las *tzitzimime*:

Auh in ootzti, momexaiacatiaia, inmemexaiac quicuia, yoan cuezcomac quintlaliaia: ipampa mauhcaittoia, iuh mitoaia, quilmach intlaca uel uetzi tlequauitl: no iehoantin tequazque, motequacuepazque.[1]

Y a las mujeres preñadas les ponían máscaras de pencas de maguey, tomaban sus máscaras de penca de maguey y las metían en los graneros, porque temían, se decía, que en caso de que no funcionaran los palos de fuego ellas también se comerían a la gente, se volverían bestias feroces.

[1] *Códice florentino*, lib. VII, cap. 10.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El hecho de que Mayahuel, la diosa del maguey, fuera custodiada por una *tzitzimitl* y luego devorada por ella[2] sitúa a estos monstruos en un contexto de fertilidad. Por su parte, la representación de una *tzitzimitl* en la lámina 76 del *Códice magliabechiano* (figura 10.9) no deja dudas sobre el tenor genésico de estos seres si consideramos la serpiente de cascabel que pende entre sus piernas.

Deducimos que las mujeres grávidas que se volvían monstruos telúrico-nocturnos si cesaba el movimiento universal habrían visto frustrada su maternidad.

Las mujeres muertas en un primer parto, llámense *mocihuaquetzqueh*, *ixcuinanme*, *cihuapipiltin*, *tlazolteteuh* o *cihuateteuh*, manifestaban lo sagrado siniestro-nocturno correspondiente a una maternidad mortal. Su agresividad hacia los niños y varones era probablemente una revancha, como lo era también su forma espectral cuando aparecían en caminos y encrucijadas para atemorizar a quienes las veían. Es probable que la Llorona y la Xtabay, fantasmas presentes en el imaginario indígena de hoy, se relacionen de alguna manera con las mujeres muertas en su primer parto.

En cuanto a la apelación *cihuateteuh*, si este vocablo es el plural de *cihuatetehuitl*, los papeles *tetehuitl* que conforman su nombre podrían ser más que simples accesorios votivos y constituir un elemento con valor *anímico*. Sus imágenes pétreas en el templo *cihuateteuhpan* y en las encrucijadas (*ohmaxac*) eran adornadas periódicamente con papeles ungidos de hule u otros pigmentos. Más que un adorno, estos papeles podrían haber sido una manifestación tangible de su "alma".[3]

Conclusión

En términos generales, podemos afirmar que el antagonismo bélico de los mexicas, profundamente arraigado en la religión, trascendió los espacios convencionales de la guerra. El campo de batalla, antecámara de la muerte, se convirtió en un inmenso *techcatl*, piedra sacrificial

[2] *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1979, p. 106-107.

[3] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 368-395.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 10.9. Tzitzimitl. *Códice magliabechiano*, lám. 76

por la que corría la sangre o donde se cautivaban ofrendas humanas para el *techcatl* del templo. Por otra parte, el hecho de que el acto sexual se considerara un combate erótico entre el varón y la mujer, que la mujer victoriosa consiguiera un prisionero y que el embarazo subsecuente fuera también una guerra con valor sacrificial sugiere que la guerra florida tenía a su vez un matiz erótico.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

11
SACRIFICIO HUMANO Y SOCIEDAD

Provenientes del norte o del noreste de lo que es hoy México, los aztecas-mexicas fueron nómadas y luego seminómadas cazadores y recolectores. Sus mitos cosmogónicos, al menos los que llegaron hasta nosotros, expresan la intención de acabar con esta trashumancia y asentarse en una tierra prometida por su dios tribal Huitzilopochtli.

La hierofanía del águila sobre el tunal reveló a los emigrantes el lugar de su asentamiento definitivo en una isleta del lago de Texcoco, situada a 2 200 m de altura, en una zona lacustre y un contexto climático subtropical que determinaron muchos aspectos socioeconómicos de su existencia, en particular de los pueblos que se establecieron en esta región.

Con el asentamiento y el proceso de sedentarización, el templete (*momoztli*) se volvió un templo (*teocalli*), el jefe de guerra (*cuauhtlahto*) se convirtió en máximo gobernante (*tlahtoani*), la nación se subdividió en cuatro *calpultin*[1] (barrios) articulados en torno al Templo Mayor, antes de que el desarrollo socioeconómico del grupo hiciera proliferar otros. Si bien el *calpulli* constituía una subdivisión sociopolítica y económica, la palabra que lo refiere recuerda su tenor religioso. El *calpulli*, a la letra "casa grande", era el templo del barrio, imagen reducida del Templo Mayor. En tiempos cercanos a la conquista, esta organización también político-religiosa permitía la participación diferida de todos a las ceremonias religiosas que se ofrecían en el Templo Mayor. Al evocar la fiesta del desollamiento, Tlacaxipehualiztli, por ejemplo, Durán escribe:

> Cuarenta días antes del día de la fiesta vestían un indio conforme al ídolo y con su mesmo ornamento, para que, como a los demás, representase al ídolo vivo. A este indio esclavo y purificado hacían todos aquellos cuarenta días tanta honra y acatamiento como al ídolo, trayéndolo en público. Lo mesmo hacían en cada barrio. Los cuales barrios eran como parroquias

[1] *Calpultin* es el plural náhuatl de *calpulli*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> y así tenían sus nombres y advocación de ídolo, con su casa particular que servía de solo iglesia de aquel barrio, y así en fiesta podían vestir un indio esclavo, como en el templo principal, para que representase aquel ídolo; lo cual no hacían en todas las demás fiestas del año. De manera que, si había veinte barrios, podían andar veinte indios representando a este su dios universal, y cada barrio honraba y reverenciaba su indio y semejanza del dios, como en el principal templo se hacía.[2]

En términos socioeconómicos, esta proliferación sacrificial generó una mayor "demanda" de víctimas y propició conflictos armados que proveían cautivos y una compra-venta de esclavos más febril.

La imagen del grupo indígena náhuatl sedentarizado que revelan los discursos retóricos *huehuetlahtolli* y la poesía *xochicuicatl* era la de un ave cuyas alas (*ahtlapalli*) representaban el poder social, administrativo, religioso y económico, y cuya cola (*cuitlapilli*)[3] constituía el pueblo. La cabeza era la dualidad suprema político-religiosa *tlahtoani/cihuacoatl*.

Más allá de esta repartición metafórica de las tareas, la sociedad se había dividido poco a poco, a lo largo de la historia, en fracciones de índole política, socioeconómica o gremial. Se distinguía la "gente de linaje" (*pipiltin*), los sacerdotes (*tlamacazque*), los guerreros jaguares (*ocelotl*) o águilas (*cuauhtli*), la "gente común" (*macehualtin*), los trabajadores (*mayeque*) y los esclavos (*tlatlacotin*). Los principales, los sacerdotes-sabios, los guerreros y los grandes cazadores ocupaban la parte superior de la pirámide social, que presentaba una compleja jerarquía interna. Los artesanos: pintores, talladores de piedra, orfebres, carpinteros, curtidores, cesteros, etcétera, figuraban en la parte media. La base de la pirámide estaba constituida por los campesinos, pequeños comerciantes y tamemes. Cada grupo o gremio socialmente definido honraba a divinidades específicas, además de los dioses tribales.

A partir de mediados del siglo XV surgió una "clase" intermedia: los *pochtecah*, comerciantes-guerreros cuyas lejanas expediciones mercantiles suscitaron la expansión hegemónica de la Triple Alianza (México-Tetzcoco-Tlacopan) y la adquisición y comercialización de artículos "suntuarios" (figura 11.1).

[2] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 96.

[3] El disfrasismo *ahtlapalli, cuitlapilli* (el ala, la cola) remite al pueblo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

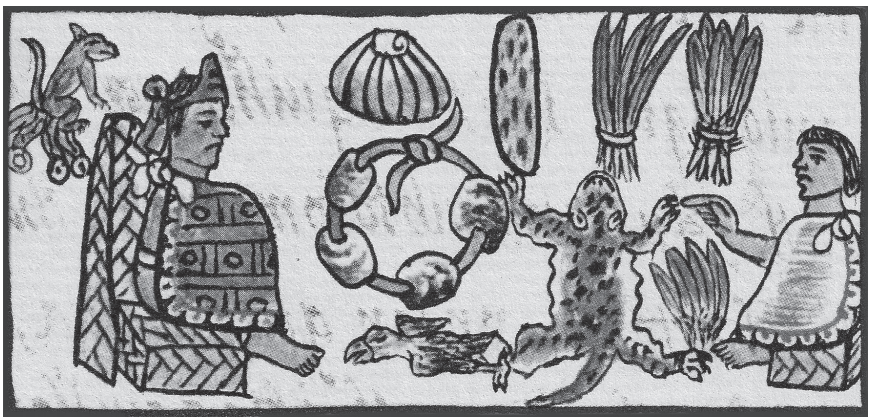


Figura 11.1. *Pochteca* frente a Ahuítzotl. *Códice florentino*, lib. IX, f. 18r.

A la fragmentación de esta sociedad en expansión se deben añadir oposiciones socialmente relevantes, como anciano(a)/joven y hombre/mujer, que no analizaremos en este capítulo, pero que definieron normas y comportamientos específicos, así como modalidades sacrificiales. En un contexto religioso, en el momento del contacto con los españoles, la triangulación mortífera sacrificador, sacrificado y sacrificante había "enriquecido" el aparato ideológico mexica.

En el ámbito educativo, tres escuelas correspondían a las ramas esenciales de la arborescencia social indígena: el *calmecac*, reservado a la gente de linaje y los sabios; el *telpochcalli*, que preparaba a los hombres para la guerra, y el *cuicacalli* (casa de cantos) (figura 11.2), más religioso, en el que se enseñaba danza, crisol coreográfico de la liturgia indígena.

Sin duda, los determinismos prácticos de la vida comunitaria conformaron la sociedad indígena. Sin embargo, no debemos omitir el arraigo ecológico-religioso de las actividades humanas mediante el que la sociedad mantenía un vínculo *esencial* con el mundo.

En el ámbito cosmológico, el sol y la luna regían la existencia indígena. En un mundo en el que predominaba un sistema analógico de cognición y en el que el orden natural establecía un "modelo ejemplar" del comportamiento humano, esta dualidad trascendía el ámbito religioso y determinaba las relaciones sociales que se instauraban dentro de la colectividad.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

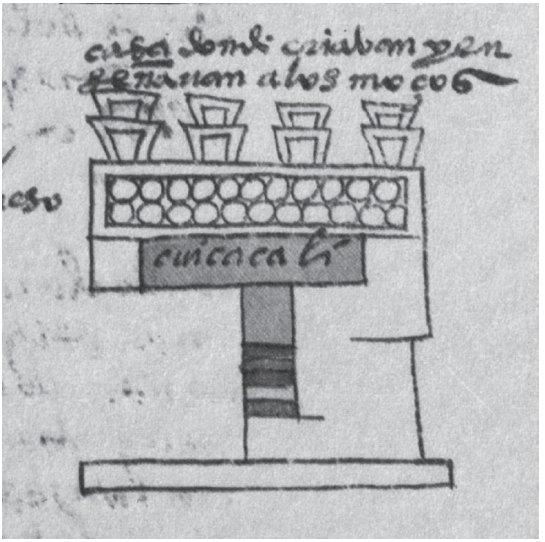


Figura 11.2. *Cuicacalli*. *Códice mendocino*, lám. 61

Destacan las relaciones político-administrativas que regulaban la vida del colectivo, en particular las que se establecían en la cima del edificio político, en el alto mando, donde se perfilaba claramente la figura del *tlahtoani*, máximo jerarca de los mexicas, designado en numerosas fuentes en español como el "rey", y de manera más borrosa la del *cihuacoatl*, a veces referido en las fuentes como "virrey". El rey era la imagen del sol y mandaba en el ámbito sociopolítico como el sol rige el espacio-tiempo anual trópico.

Sin embargo, a pesar de que tanto las fuentes en náhuatl como en español revelan de manera explícita la analogía simbólica entre el astro rey y el máximo jerarca de los mexicas, no parecen haber captado de manera adecuada la función política del *cihuacoatl* y su probable filiación simbólica con la luna. De hecho, las fuentes asimilan el *cihuacoatl* a un "coadjutor", "juez", "consejero", y en el mejor de los casos a un "virrey", sin percibir plenamente ni expresar lo que representaba para el pueblo mexica.

Conviene recordar que gran parte de las fuentes a nuestra disposición tuvieron que pasar por el prisma refractante de una recopilación, transcripción e interpretación de los textos por frailes y sus auxiliares indígenas, cronistas españoles o mestizos, que procesaban la información

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

desde su punto de vista. La interpretación y la subsecuente reestructuración del discurso se hacían naturalmente en función del marco axiológico y la red cultural del interpretante. Los españoles no veían lo que no estaban preparados para ver y trataban de resolver la incógnita cultural con analogías con su propia cultura. Así, la relación entre el *tlahtoani* y el sol fue percibida con facilidad, pues el rey de España era el representante de Dios en el trono, mientras el papel del *cihuacoatl* en el alto mando indígena no podía identificarse porque no existía un equivalente directo en las naciones europeas. Fue reducido a un consejero importante del rey sin ver que una trama intrincada de relaciones simbólicas hacía del *cihuacoatl* el segundo término de un binomio político-religioso en el que prevalecía el *tlahtoani*. De ser así, implicaría que en el gobierno mexica no existía un poder único y absoluto, sino que la nación mexica era regida por un mando bicéfalo constituido por fuerzas complementarias, con arraigo simbológico en el cosmos.

Las fuentes no especifican que el *cihuacoatl* era la imagen de la luna, con todo lo que ella representaba para la vida indígena, pero algunas crónicas contienen indicios revelados en una lectura semiológica, cuya integración en una totalidad sistemática y funcional permite esbozar un perfil bastante nítido del alto funcionario azteca y sus atribuciones.[4]

Tlahtoani y *cihuacoatl*, la dualidad en el poder

Así como el sol y la luna imperaban en el cielo, como Huitzilopochtli y Tláloc figuraban en lo alto del templo mayor, el *tlahtoani* y el *cihuacoatl* se encontraban en la cima del edificio sociopolítico náhuatl.

El tlahtoani: *la imagen del sol y de Huitzilopochtli*

El sol, el principio regulador por excelencia del cosmos, regía el destino del microcosmos que constituía la nación indígena por medio de su imagen y representante en la tierra. En el ámbito cultural náhuatl se

[4] Patrick Johansson K., "*Tlahtoani* y *Cihuacoatl*: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 28, 1998, p. 39-75; "Tlahtoani y cihuacóatl. Una dualidad teocrática en México-Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, n. 133, 2015, p. 22-29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

trata del *tlahtoani*, imagen y semejanza del sol, según lo establecen tanto las fuentes indígenas como las crónicas en español. A la muerte de Chimalpopoca, un viejo orador expresó la necesidad apremiante de la elección de su sucesor: "haced cuenta, oh mexicanos, que por breve tiempo se eclipsó el sol, y que se oscureció la tierra y que luego tornó su luz a la tierra. Si se oscureció México con la muerte de vuestro rey, salga luego el sol: elegid otro rey".[5] Y en la muerte de Tízoc:

> Tlacaélel envió luego a todas las partes de la tierra a dar noticia cómo ya en México, había tornado a resplandecer el sol que se había oscurecido y que ya había resucitado y cobrado el habla el que la había perdido: que viniesen a sentarle en el trono real y a ungirle y coronarle y a reconocerle por rey y señor, y que supiesen que era Ahuítzotl, hijo de Motecuhzoma el Viejo, que era su hermano, y hermano de los dos reyes que de próximo habían muerto.[6]

Conviene recordar lo que expresamos en el primer capítulo: en el contexto cultural náhuatl prehispánico, la metáfora no es una simple imagen o un ornamento retórico, sino que conlleva una verdad profunda. Otras fuentes manifiestan de manera más directa la relación entre el *tlahtoani* y el sol:

Iin ixiptla mochiuhticatca in Huitzilopochtli Tlacatecutli.[7]	El señor se volvía la semejanza de Huitzilopochtli.

El *tlahtoani*, como imagen del sol, era entronizado de manera semejante a la consagración mítica de Nanahuatzin como astro rey, cerca del *teotexcalli* o brasero divino. En el caso de Quetzalacxoyatzin, hijo de Nezahualpilli de Tezcoco: "lo coronaron y ungieron y trasquilaron el cabello al modo real que ellos usaban, y lo coronaron junto al brasero o fogón divino de Motecuhzoma queda dicho".[8]

[5] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 73.
[6] *Ibid*., p. 316.
[7] *Códice matrit*ense, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 54r.
[8] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 475.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El cihuacoatl: *lo siniestro nocturno y la muerte*

Por su filiación simbológica con la diosa madre Cihuacóatl, el *cihuacoatl* se encargaba de las actividades siniestro-nocturnas, como lo que concierne a las vertientes "selénicas" de la guerra, la muerte y el chamanismo. Cuando moría el *tlahtoani*, o un personaje importante, el *cihuacoatl* oficiaba el rito mortuorio. Alva Ixtlilxóchitl describió así las exequias del rey Tezozómoc:

> Y llegados al templo salió a la puerta del templo el gran sacerdote, llamado *zihuacohuatl*, por su dignidad, con todos los sacerdotes del templo, y cantando ciertos cantos para este efecto; y luego allí en el patio del templo ponían el cuerpo sobre mucha leña de ocote y mucho copal y incienso, y con todas las insignias y joyas lo quemaban; y en el ínter sacrificaban los esclavos, sacándoles los corazones, echándolos en el fuego, y los cuerpos los enterraban en una sepultura grande, y ponían mucha cantidad de mantas, plumas, joyas y oro, maíz y las demás semillas, y mucha comida en ofrenda por su orden, cada cosa delante del altar del ídolo.[9]

Un texto del cronista Tezozómoc revela asimismo el papel del *cihuacoatl* en un ritual mortuorio. Cuando los mexicas regresaban de su desastrosa expedición en Michoacán:

> Consolándole Axayaca al buen viejo de *cihuacoatl* Tlacaeleltzin, se levantó el capitán Cuauhnochtli y díjole a *cihuacoatl*: señor y padre de la patria mexicana, pártanse algunos de vuestros hermanos los sacerdotes y los viejos principales, á derramar lágrimas con las mugeres de los mexicanos principales muertos, Huitznáhuatl y los demás que quedaron en Mechoacan.[10]

Lo que en otro contexto podría parecer un insulto aquí se revela eminentemente funcional: el *cihuacoatl* Tlacaélel tenía que cumplir con su cometido ritual específico, es decir, llorar, mejor dicho, plañir con las mujeres.

[9] Fernando Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 352.

[10] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 426.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En la guerra o en los ritos de declaración de las hostilidades, el *cihuacoatl* llevaba a cabo las actividades siniestro-nocturnas que le correspondían. Por ejemplo, cuando Itzcóatl decidió atacar Azcapotzalco, el *cihuacoatl* Tlacaélel se encargó del rito que debía formalizar la declaración de guerra y anticipar mágicamente la destrucción de los tepanecas. Itzcóatl se dirigió a Tlacaélel en los siguientes términos:

> Lo que has de hacer es decir al rey de Azcaputzalco que digo yo que si están ya determinados en dejarnos de su mano y desamparamos, o si nos quieren tornar a admitir en su amistad. Y si te respondiese que no hay remedio, sino que nos han de destruir, toma este betún y unción con que ungimos los muertos, y úntale todo el cuerpo y emplúmale la cabeza, como hacemos a los muertos, y dale esta rodela y espada y estas flechas doradas, que son insignias de señor, y de mi parte le dices que mire por sí, porque hemos de hacer nuestro poder para destruirle.[11]

Otra prueba fehaciente del desempeño siniestro-nocturno del *cihuacoatl* es el comportamiento de Tlacaélel y sus declaraciones cuando Motecuhzoma Ilhuicamina envió una expedición a Aztlan para conocer y llevar presentes a Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli. Al manifestar la intención de mandar a sus guerreros "bien aderezados y apercibidos", el *tlahtoani* se vio contrariado por el *cihuacoatl*:

> Has de saber, gran señor, que esto que quieres hacer y determinar, no es para hombres de fuerza, ni valentía, ni depende de destreza en armas, para que envíes gente de guerra ni capitanes con estruendo ni aparato de guerra, pues no van a conquistar, sino a saber y ver dónde habitaron y moraron nuestros padres y antepasados, y el lugar donde nació nuestro dios Huitzilopochtli.
>
> Y para esto, antes habías que buscar brujos o encantadores y hechiceros, que, con sus encantamientos y hechicerías, descubrirán estos lugares porque, según nuestras historias cuentan, ya aquel lugar está ciego con grandes jarales, muy espinosos y espesos, y con grandes breñales, y que todo está cubierto de grandes médanos y lagunas, y que está cubierto de espesos carrizales y cañaverales y que será imposible hallarla, si no es por gran ventura.[12]

[11] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 78.
[12] *Ibid*., p. 215-216.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los guerreros al servicio del sol, por lo tanto "diestros-diurnos", no podían hacer el viaje a Aztlan, por definición, un viaje "regresivo" hacia los orígenes. Los "brujos" o chamanes eran los únicos cuyo saber (*nahuallotl*) les permitía aventurarse en el espacio-tiempo de la muerte y recorrer el camino regresivo, siniestro-nocturno, que conducía al origen.[13]

La expedición a Aztlan en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina, ordenada por el *tlahtoani* pero instrumentada por el *cihuacoatl*, representaba el regreso al origen de un pueblo ya sedentario y "tolteca-quizado" hacia un pasado nómada y culturalmente chichimeca. Era la retrospección chamánica de un pueblo estabilizado, helíaco y beligerante, hacia un pasado trashumante, selénico, con carácter cinegético. Ya señalamos la diferencia en la parafernalia del poder entre Chimalpopoca e Itzcóatl. El *copilli* o *xiuhhuitzolli* azul turquesa ostenta el listón rojo de los cazadores, anudado en la parte trasera (láminas 8 y 9). Es probable que esta dualidad, con todo lo que conlleva, fuera encarnada en las personalidades y funciones respectivas del *tlahtoani* y el *cihuacoatl*.

El tlahtoani *y el* cihuacoatl*, dos pontífices de la muerte sacrificial*

Las crónicas de Durán y Tezozómoc confirman la relación eminentemente dialéctica entre el *tlahtoani* y el *cihuacoatl* cuando este último contradice al líder supremo en repetidas ocasiones: "te quiero responder, y perdóname, que parece que siempre te quiero sobrepujar en mis razones".[14] El *cihuacoatl* parece el antagonista del *tlahtoani* en el binomio del poder y establece con él una fecunda dialéctica en el alto mando mexica.

Otros indicios presentes en las fuentes muestran que el *cihuacoatl* era mucho más que un consejero del *tlahtoani*. En la "solemnidad y sacrificio" que le hicieron a la Piedra del Sol en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina, tanto el *tlahtoani* como el *cihuacoatl* se ataviaron y se tiznaron el cuerpo antes de proceder al sacrificio (figura 11.3).

[13] Johansson K., "*Tlahtoani* y *Cihuacoatl*: lo diestro solar…".
[14] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 192.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 11.3. *Tlahtoani* y *cihuacoatl*. *Códice Durán*, t. I, lám. 17

Llegado el mismo día de la fiesta, el mismo rey Motecuhzoma y su coadjutor Tlacaélel se tiznaron todo el cuerpo con una tizne muy atizne, muy atezada y pusiéronsela tan bien puesta y acicalada, que resplandecía desde lejos en el rostro, ni más ni menos, que parecían negros atezados.

En las cabezas se pusieron unas coronas de plumas muy galanas, todas guarnecidas de oro y piedras muy ricas; en los brazos se pusieron unos brazaletes de oro, que les tomaban desde el codo hasta casi el hombro, en ambos brazos; pusiéronse unas sandalias muy ricas en los pies, de cueros de tigre, guarnecidas de oro y piedras. Luego se pusieron unas ricas mantas reales y unos ceñidores muy anchos y galanos a la mesma manera que las mantas.

Echáronse a las espaldas unas olletas hechas de piedras verdes muy ricas, donde significaban que no solamente eran reyes, pero juntamente sacerdotes. Poníanse en las narices unos joyeles atravesados y luego les daban a los dos sendos cuchillos en las manos, de navaja. Y luego salieron en público el rey y Tlacaélel, juntos, pusiéronse encima de la piedra que era semejanza y figura del sol.[15]

[15] *Ibid.*, p. 192, 193.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Después procedieron a sacrificar a las víctimas según un patrón escenográfico que muestra la complementariedad ritual de ambos:[16]

> Puestos allí ambos, el uno por una de las escaleras, el otro por la otra [...] el rey alzaba el cuchillo y cortábale por el pecho: en abriéndole, sacaba el corazón y ofrecíaselo al sol, con la mano alta, y en enfriándose, echábalo en la pileta y tomaba de la sangre con la mano y rociaba hacia el sol. De esta manera mataba cuatro arreo, y luego, por la otra parte, venía Tlacaélel, y a la mesma manera mataba otros cuatro. Y así andaban, a veces de cuatro en cuatro, hasta que se acabaron los presos todos, los que trujeron de la Mixteca.[17]

Con la bicefalia del mando político, lo helíaco y lo selénico permeaban la organización socioeconómica indígena. Según plantean los mitos cosmogónicos nahuas, los supremos demandantes de sangre sacrificial eran el sol y la luna, cuya fecunda alternancia generaba el movimiento vital. El papel de sumos mediadores entre lo humano y lo divino y la instrumentación sacrificial de este poder permitían al *tlahtoani* y al *cihuacoatl* ejercer un mando absoluto sobre la comunidad indígena y los colocaba en lo alto de la pirámide social.

En el mes festivo *Izcalli* se manifestaba esta mediación ente lo divino y lo político, cuando Motecuhzoma Xocoyotzin salía en una danza ritual como dios del fuego, y el *cihuacoatl* Tlilpotonqui (hijo de Tlacaélel) como la *cihuacoatl.* Las glosas correspondientes a una imagen que lo ilustra en la lámina 23 del *Códice borbónico* (figura 11.4) expresan: "Papa mayor" para el *cihuacoatl*, vestido como la *cihuacoatl*, y "Moctezuma que salía con los ornamentos del dios mayor" para el *tlahtoani*. El dios mayor era Xiuhtecuhtli, dios del fuego. El término "papa" remitía a los sacerdotes indígenas *papahua* así nombrados por la larga cabellera que ostentaban.

Es probable que la percepción de una filiación entre el *tlahtoani* y el fuego, por un lado, y del *cihuacoatl* con la luna, por el otro, haya suscitado una interpretación de la misma escena en la lámina 37 del mismo códice. Con un sentido cínico o ingenuamente profético, la anotación correspondiente a la representación del *cihuacoatl* Tlilpotonqui

[16] Johansson K., "*Tlahtoani* y *Cihuacoatl*: lo diestro solar…".
[17] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 193.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 11.4. El *tlahtoani* Motecuhzoma y el *cihuacoatl* Tlilpotonqui ataviados como Xiuhtecuhtli y Cihuacóatl. *Códice borbónico*, lám. 23

dice: "Dios de los agüeros que les dijo cómo habían de venir los españoles a ellos, y los habían de sujetar".

En la nota que se encuentra debajo de la imagen de Motecuhzoma, quien encarna en este contexto al dios del fuego, se lee: "Dios de los maíces o hechiceros, que les confirmó lo que éste dijo: que venían ya a los conquistar".[18] En esta circunstancia festiva, el *cihuacoatl* representaba a la diosa Cihuacóatl. No era "dios" de los agüeros, más bien la diosa a la que representaba los emitía. Motecuhzoma tampoco era el "dios de los maíces o hechiceros" y es evidente que no habían anunciado lo que mencionan las anotaciones.

Política y economía del sacrificio humano

En tiempos vecinos a la conquista, el sacrificio humano había salido del ámbito religioso para constituir un elemento determinante en la vida política y económica de la colectividad.

[18] *Códice borbónico*, México, Siglo XXI Editores, 1981, lám. 37.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Lo político

En torno al *tlahtoani* y al *cihuacoatl*, sol y luna respectivamente, masculino y femenino, fuego y agua, así como primeros sacrificantes y sacrificadores del Estado mexica, se organizaba el poder administrativo-sacerdotal de los que regían la vida de la comunidad. El sacerdocio desempeñaba un papel decisivo, sobre todo por el conocimiento de los ciclos astrales y agrícolas. Al volverse una verdadera institución socioeconómica, el rito sacrificial reforzó los lazos de poder entre el gobierno central y los sectores "periféricos" de la sociedad, y acentuó la diferenciación entre clases sociales. Asimismo, se fortalecieron los nexos de subordinación entre los individuos y los grupos. Mary Douglas recuerda que una ritualización sofisticada y compleja en una sociedad facilita el control de sus integrantes:

> Las sociedades con un elevado grado de ritualización tienen fuertes lazos comunales y de control social; en ellas la sociedad en conjunto es más importante que el individuo y las relaciones sociales están subordinadas en mayor grado a patrones y papeles públicos. Las instituciones son sacralizadas, las fallas morales se consideran pecados contra la religión, lo que hace que a la economía espiritual de la comunidad se le aplique un cálculo de pérdidas y ganancias.[19]

Las relaciones entre el poder central bicéfalo, que remitía en última instancia a los dos númenes del Templo Mayor, y los barrios o *calpulli* se manifestaban ante todo en las fiestas sacrificiales que organizaba el más alto poder y que se repetían miméticamente en cada barrio para fortalecer los vínculos de subordinación:

> A este indio esclavo y purificado hacían todos aquellos cuarenta días tanta honra y acatamiento como al ídolo, trayéndolo en público. Lo mesmo hacían en cada barrio. Los cuales barrios eran como parroquias y así tenían sus nombres y advocación de ídolo, con su casa particular que servía de solo iglesia de aquel barrio, y así en fiesta podían vestir un indio escla-

[19] Mary Douglas, citada en Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 33.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> vo, como en el templo principal, para que representase aquel ídolo; lo cual no hacían en todas las demás fiestas del año.[20]

La actividad política y económica de los barrios seguía el ritmo del quehacer religioso central del *tlahtoani* y el *cihuacoatl*. Las clases sociales se deslindaban poco a poco mediante la aportación ritual de los sacrificantes y los sacrificados al culto colectivo y la relación comercial que se establecía entre ellos:

> Porque luego tomaban el presente que el indio había subido cargando y el báculo y rodela, y colgábanlo junto a la imagen del sol, como por trofeo. Luego tomaban al sacrificado y volvíanselo a su dueño, con la carne del cual [esclavo] solemnizaba la fiesta. La cual carne de todos los sacrificados tenían realmente por consagrada y bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas cerimonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino allá la gente ilustre y muy principal.[21]

El sacrificio humano, según algunos autores,[22] podría haber ayudado a frenar el crecimiento demográfico no sólo por el sacrificio en sí, sino por las "guerras floridas" que implicaban la captura de víctimas y provocaban bajas humanas considerables en los rangos de los beligerantes.

Si el papel de regulación demográfica del sacrificio humano puede cuestionarse, su poder disuasivo es indudable. Entre otras funciones rituales, el carácter algo macabro del sacrificio buscaba desanimar cualquier intento de rebelión y disuadir a los enemigos potenciales de atacar:

> A este espectáculo secretamente venían a mirar y a estar presentes aquellos con quien Moteccuzoma tenía guerra, que eran los de esa parte de los puertos de Huexotzinco, de Tlaxcala, de Nonoalco, de Cempoala y otras partes muchas, y los mexicanos disimulaban con ellos por que dijesen en sus tierras lo que pasaba cerca de los cautivos.[23]

[20] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 96.

[21] *Ibid*., p. 98.

[22] S. F. Cook, "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", *Ancient Mesoamerica, Selected Readings*, Palo Alto, Peel Publications, 1971, p. 279-298.

[23] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, cap. 21.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Lo económico

Como la locución náhuatl sugiere, además de su carácter religioso, la "deuda de sangre" tenía una función socioeconómica. El sacrificio era un *tributo* destinado al mando divino, pero también indirectamente a otros niveles de la organización colectiva. Los sacrificantes que ofrendaban víctimas recibían un beneficio espiritual, sin duda, pero también adquirían notoriedad y un estatus social que les permitía progresar en términos políticos y económicos. Con el auge de los pueblos nahuas, el comercio de esclavos prosperó y hubo una "demanda" cada vez más elevada de gente para el sacrificio. Los mercados más importantes para el trato de esclavos eran los de Azcapotzalco e Itzocan:

> Estos esclavos sacaban los amos a los mercados: unos traían hombres; otros, mujeres, y otros, niños y niñas, para que cada uno hallase lo que tenía [por] necesario. Para que se conociesen eran esclavos, tenían al cuello unas colleras de palo, o de metal, con unas argollas pequeñas, por las cuales tenían metidas unas varas atravesadas atrás, de a braza.[24]

El valor comercial de los esclavos (*tlacotli*) para el sacrificio variaba según su aspecto físico, su estado de salud y sus capacidades:

> Y querían los cantores y bailadores, porque cuando los vestían con los trajes de los dioses, todo el tiempo que los representaban, andaban bailando y cantando por las calles y casas donde entraban, y en los templos y las azoteas de las casas reales y de sus amos, dándoles todos los placeres y contentos del mundo, de comidas y bebidas y saraos como si fuera el mesmo ídolo. Y así querían los marchantes que, demás de ser bailadores y cantores, que fuesen sanos, sin ninguna mácula ni deformidad. No habían de tener ninguna enfermedad contagiosa, como son bubas, lepra, sarna, gota coral, ni mal de corazón, locos o tontos, ni señalados a natura, como era ser turnios, ni el un ojo más grande que el otro, ni delgados demasiadamente, ni desdentados, ni tuertos, ni lagañosos, ni mancos, ni cojos, ni con señal de llagas ni lamparones. Para lo cual, los hacían desnudar y los miraban de pies a cabeza, miembro por miembro.[25]

[24] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 181.
[25] *Ibid.*, p. 182.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La trata no era la única fuente de ingresos que generaba el sacrificio humano. Los sacerdotes responsables de las festividades, los artesanos, los sacrificadores y sus acólitos, los acompañantes de las víctimas, sus guardias, etcétera, vivían de cierto modo de la muerte ritual.

Además de su valor de consumo sacrificial, el cautivo tenía un valor de consumo gastronómico. El hecho de que el consumo ritual del cuerpo de la víctima o de algunas partes siguiera por lo regular al sacrificio hizo pensar que la antropofagia practicada por los mexicas y otros pueblos nahuas no era sólo ritual, sino que representaba una cierta forma de canibalismo (figura 11.5). El *Códice magliabechiano* lo confirma:

> Ponían muchas tinajas de cocina de aquella carne humana y la daban y repartían a los principales y mandones, y a los que servían en el templo del demonio que ellos llaman *tlamagatl* [*tlamacazque*] y estos repartían de los que les habían dado entre sus amigos y parientes. Dicen ellos que les sabía como la carne del puerco les sabe ahora. Y por esto es por ellos la carne del puerco muy deseada.[26]

Según Bernal Díaz del Castillo, la carne humana se vendía al menudeo en el tianguis.[27] Si el consumo ritual de las oblaciones humanas bien pudo haber llevado a su apreciación gastronómica, es dudoso que la carne se vendiera al menudeo en el mercado, a menos que fuera una especie de mercado negro que ofreciera de manera ilegal partes de una víctima sacrificada. Esta simonía, si es que existía, era probablemente castigada con severidad, pues sólo algunos elegidos podían comer carne humana consagrada por una inmolación ritual.

El hecho de que el dueño de un cautivo no pudiera comer su carne por razones socio-religiosas hacía todavía más difícil el comercio de carne humana para consumo profano: "el señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por padre".[28] Conviene recordar también que sólo las grandes

[26] *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, f. 72v.

[27] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Robredo, 1939, p. 188.

[28] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 103.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

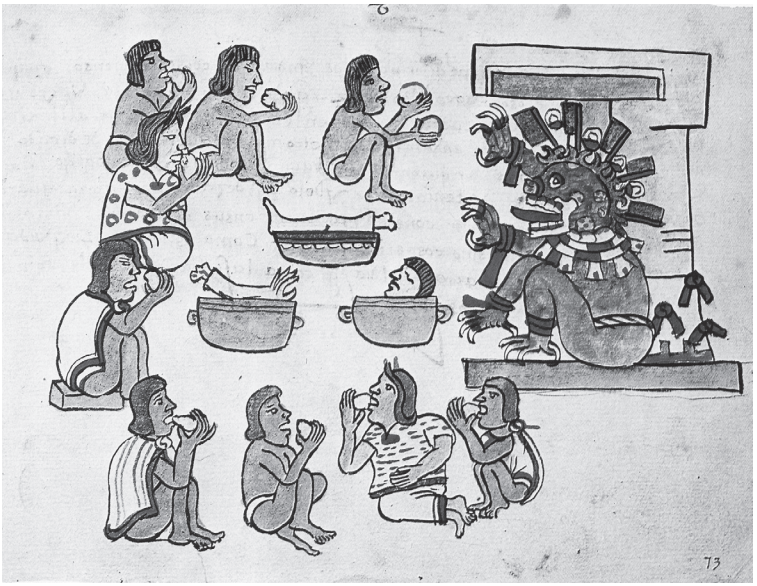


Figura 11.5. Antropofagia ritual frente a Mictlantecuhtli.
Códice magliabechiano, lám. 73

metrópolis con poder bélico y económico podían practicar sacrificios humanos con frecuencia. Para las comunidades más humildes estas oblaciones eran excepcionales, sacrificaban plantas y animales, además de practicar el autosacrificio.

Sacrificios de acompañantes en las exequias de reyes difuntos

Cuando un señor moría, sus servidores, corcovados, enanos y un cierto número de esclavos eran sacrificados: "a estos esclavos llamaban *tepantlacaltin* y, por otro nombre *teixpan miquiz tehuicaltin* que el uno y el otro, quiere decir 'los que iban tras el muerto a tenerle compañía'".[29] Según Durán, estos esclavos eran "domésticos" y se diferenciaban de los que se cautivaban en la guerra y se ofrendaban a los dioses.[30]

[29] *Ibid.*, p. 296.
[30] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Y mientras ardía el fuego y se iba quemando el cuerpo y derritiendo las joyas de oro y plata, con que iba adornado, iban sacrificando esclavos, hombres y mujeres, en número a veces de ciento y a veces de doscientos, según era la persona que moría. Éstos eran de los propios de su casa u de los ofrecidos por los señores que habían venido al entierro.[31]

El ritual varía según las fuentes y en función de las circunstancias específicas. Según Torquemada, "primero les abrían los pechos y sacaban el corazón, como en el sacrificio ordinario acostumbraban, y luego los arrojaban en otro fuego u hoguera aparte de donde el cuerpo del difunto ardía".[32] Otras fuentes indican que los corazones arrancados a las víctimas se echaban al fuego en el que ardía el rey (figura 11.6): "en el ínter sacrificaban los esclavos, sacándoles los corazones, echándolos en el fuego, y los cuerpos los enterraban en una sepultura grande".[33]

La manera de matar a los esclavos también variaba. Además del sacrificio tradicional por extracción del corazón, las fuentes indican que les hacían tragar casquillos de flechas para sofocarlos: "a estos daban de tragar los casquillos de las flechas, con que luego se ahogaban; a otros, dándoles a entender que iban a descansar con sus señores, de su voluntad y con mucho contento se ahorcaban".[34] Según Torquemada, en Michoacán mataban "a macanazos" a los esclavos (figura 11.7) que acompañaban al señor: "y mientras estaba ardiendo este desventurado cuerpo, iban achocando con porras y macanas a los ministros que iban a servirle a la otra vida".[35]

Además de los esclavos, también morían algunas de las mujeres del señor, los enanos, corcovados y contrahechos quienes "le iban a tener palacio a su amo en la otra vida".[36] Incluso morían miembros de la familia: "mataban al maestresala, al copero, a los enanos, y corcovados, que de éstos se servía mucho, y a los hermanos que más le habían servido, lo cual era a grandeza entre los señores servirse de sus hermanos

[31] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. IV, p. 300.
[32] *Idem*.
[33] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. I, p. 352.
[34] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 54.
[35] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. IV, p. 304.
[36] *Ibid.*, p. 300.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

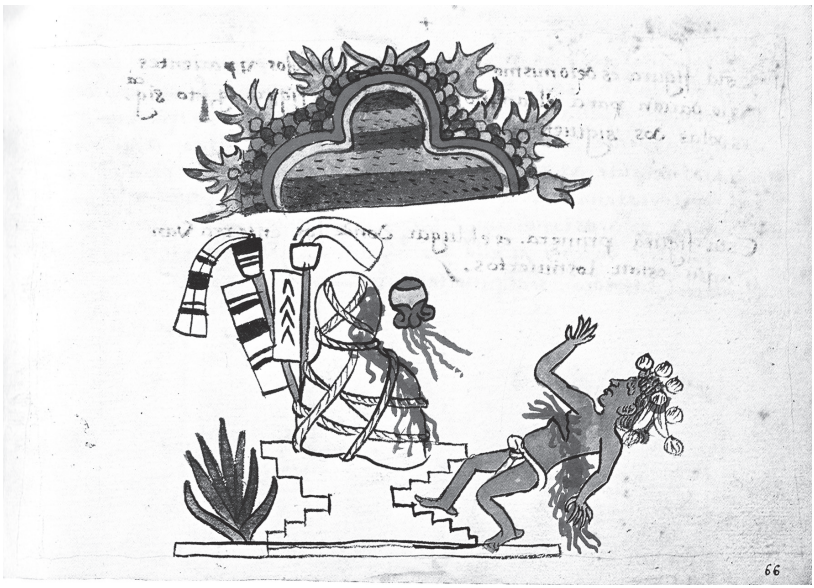


Figura 11.6. Sacrificio de acompañantes.
Códice magliabechiano, lám. 66r.



Figura 11.7. "A macanazos". *Relación de Michoacan*, f. 29v.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

y de los referidos. Finalmente, mataban a todos los de su casa, para llevar a poner casa al otro mundo".[37]

Hablando de la cremación del *catzontzin*, Torquemada señaló:

> Y acabando ponían fuego a la leña, que como era de pino y muy seca, ardía luego [...]; según estos ciegos hombres creían; pero diciendo verdad iban acompañando a las penas del infierno; y para que no sintiesen la muerte los emborrachaban primero [...]. Estos que así morían los enterraban detrás del templo de este su principal dios, llamado Curicaneri, con todas aquellas joyas que llevaban, echándolos de tres en tres y de cuatro en cuatro, en las ollas que hacían. Este acto duraba todo lo que había de la noche hasta el día, y a todo estaban presentes todos aquellos señores que habían venido acompañando el cuerpo y habían estado atizando el fuego para que mejor y más presto se quemase.[38]

Los sacrificados en este caso eran los servidores del rey, quienes llevaban consigo los instrumentos de su arte:

> Era ley inviolable que en esta ocasión habían de morir muchos con el rey, porque decían que iban con él a servirle al otro mundo. Estos eran hombres y mujeres y los había de señalar el *caczontzin* que quedaba en el señorío y gobierno; entre todas estas gentes que morían se señalaban siete señoras y la una de ellas le llevaba los bezotes que solía usar el difunto, así de oro, como de piedras preciosas, que eran muchos y de mucho valor y precio; estos bezotes iban atados en un paño colgados al cuello y de la señora que moría; otra era la camarera y guarda joyas; otra era servidora de copa, para haberle de dar de beber, como en vida lo acostumbraba; otra que le daba agua a manos, una cocinera; otra que le servía con el orinal, y con estas morían otras que le servían de diversos oficios, viviendo.
>
> De los varones, era uno que llevaba las mantas del *caczontzin*, difunto; a cuestas; otro que le peinaba y trenzaba los cabellos; otro que le hacia las guirnaldas de flores; otro que le llevaba su silla; otro que llevaba otras mantas de algodón; otro que llevaba hachas de cobre para cortar leña (como si en el infierno fuesen necesarias); otro que le llevaba el mosqueador y aventador grande para hacerle sombra; otro le llevaba el calzado;

[37] Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 227.

[38] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. IV, p. 304, 305.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> otro, los perfumes y cañutos de olores; un remero, barquero, un barrendero, un encalador, el portero de su sala; otro de las mujeres; un plumajero, un platero que le hacía joyas, un oficial de arcos y flechas; dos o tres monteros; algunos de aquellos médicos que no le pudieron sanar, para enmendar la cura, que en esta vida habían errado; un truhán y un gracioso que tenía cargo de contarle novelas; un tabernero para el vino; iba un tañedor y un bailador y un carpintero de hacer los instrumentos músicos con que tañen; y otros muchos criados suyos se ofrecían de su voluntad a la muerte, para irle a servir en aquella su jornada, porque decían que habían comido su pan y que era razón servirlo siempre; y que viviendo sería posible que el nuevo *caczontzin* no los trataría tan bien como su padre; pero a éstos no los dejaban morir, porque decían que bastaban los que morían, para el servicio que el difunto había menester.[39]

Esta interpretación de Torquemada es alegórica porque no existía el "más allá" en el mundo precolombino, en el que el señor pudiera ser servido y atendido como en la tierra. De hecho, los esclavos no "acompañaban" a su señor en el otro mundo, como lo interpretan por lo general las fuentes en español, sino que su sacrificio reforzaba "energéticamente" el *tonal* del difunto que emprendía su largo y difícil viaje dentro del Mictlan. Sin embargo, en el discurso de "despedida", los señores se dirigían en estos términos a los esclavos por sacrificar:

> "Hermanos míos, id en paz a servir a vuestro amo y señor, y rey nuestro, Axayácatl; idle consolando y animando por donde fuere; mirad no le falte algo de sus joyas, no se os caiga por el camino; servidle con mucho cuidado y dadle todo lo que hubiere menester, así de esta comida, como de su bebida; mirad no os falte algo y caigáis en alguna falta". Los pobres daban las gracias a los señores y empezaban a llorar, despidiéndose de ellos.
>
> Luego se volvían a los corcovados y a los enanos y domésticos de la casa y les encomendaban tuviesen gran cuenta y cuidado de dar aguamanos a su señor y de administrarle el vestido y el calzado, como hasta allí habían hecho, y de darle el peine y el espejo que llevaban y de darle la cerbatana, cuando la hubiese menester y el arco y las flechas. "Mirad no os falte algo en el camino; id y servid con todo cuidado a vuestro señor y rey".[40]

[39] *Ibid.*, p. 303, 304.
[40] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 299-300.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El sacrificio de los servidores y esclavos se hacía junto a un tambor llamado *teponaztli*:

> Y, poniendo junto a las cenizas un *teponaztli*, que es el instrumento con que ellos tañen cuando bailan, echábanlos junto a aquel *teponaztli* de espaldas y cortábanles el pecho y sacándoles a todos el corazón y la sangre, cogíanla en unos vasos y derramábanla en la lumbre, donde el cuerpo del rey estaba ardiendo, la cual el fuego juntamente la consumía.[41]

En esta versión de Durán, en lugar de echar los corazones sobre el cuerpo del señor, se vierte la sangre. El esquema actancial que representa este rito podría haber aludido al binomio sangre/fuego: *teoatl, tlachinolli* (agua divina, chamusquina), fusión semántica de dos elementos que representan la fertilidad. Los sacerdotes sacrificadores de los esclavos representaban al dios Mictlantecuhtli. En el funeral del rey Tízoc, después de la procesión:

> Lo tomaron en brazos, y lo pusieron junto a los pies de Huitzilopochtli; tenían ya los Tlamacazques mucho fuego encendido, y lo pusieron en medio de él, y se fue quemando, y los sacerdotes iban cebando con letra hasta no quedar sino sólo la ceniza. Luego trajeron algunos cautivos de las guerras, y cada sacerdote para aquello situado, embijado de negro, que se intitulaba *mictlan teuctli*, principal del infierno, y traía la cara tan espantable como la de el proprio demonio a que era la figura de el *mictlan teuctli*, que en las rodillas, codos, y detrás del cerebro, traían caras pestíferas y espantosas, figuradas al demonio, como aquellos que lo veían cada día, y estos llevaban uno a uno a los que sacrificaban en el agujero de el *cuauhxicalli* de piedra, o degolladero, o piedra carnicera o tajón de carnicero.[42]

Según el modelo ejemplar establecido *in illo tempore* por Nanahuatzin y Tecuhciztécatl, y sobre todo por Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, el dios-fuego consumía el cuerpo *existencial* y lo reducía a lo *esencial*: el hueso y sus cenizas.

Más allá de la supuesta alegría de los "acompañantes" que encontramos en los textos, todo indica que el sacrificio de los esclavos

[41] *Ibid.*, p. 300.
[42] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 455, 456.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

ayudaba a la regeneración de los reyes fallecidos o por lo menos al fortalecimiento de su *tonalli*.

Nenomamictiliztli, el suicidio como autosacrificio

Que una persona ponga fin a sus días de manera voluntaria puede manifestar un rechazo de la existencia, pero también puede constituir un autosacrificio con carácter ofertorio. En un mundo en el que el individuo no valía más que en función de su integración a un grupo, los suicidios por desesperación eran relativamente raros. En cambio, la ofrenda sacrificial de sí mismo era frecuente.

El autosacrificio de los dioses en Teotihuacan, un modelo ejemplar

Como vimos, gracias al autosacrificio de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl surgieron el sol y la luna, y por ende apareció la luz. Al no moverse los astros, otro "suicidio", ahora colectivo, propició el movimiento vital: el autosacrificio de todos los dioses:

Amo olini in Tonatíuh [...] Ma timuchintin timiquican.[43]	No se mueve el sol [...] muramos todos.

Si bien fue Quetzalcóatl-Ehécatl el encargado de dar muerte a los dioses, esta muerte colectiva era voluntaria y representaba por lo tanto un suicidio. El único que no quería morir era Xólotl, que encarnaba la otra muerte, la muerte natural que llegaba al hombre cuando envejecía o cuando su destino lo alcanzaba. Las modalidades y circunstancias de la muerte determinaban a su vez caminos *post mortem*: un camino "solar" para los que ofrendaban su vida y un camino "lunar" para los que huían.

Quien se suicidaba repetía el gesto primordial de los dioses cuando se creó el mundo, por lo tanto, constituía una muerte divina, propiciatoria,

[43] *Códice florentino*, lib. VII, cap. 2.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

ofertoria. La muerte involuntaria constituía, al contrario, una constante huida del ser existente e implicaba la vejez y luego la tanatomorfosis o degradación paulatina del cuerpo:

> Ic cenca chocaya, huel ixpozahuac ixcuapopozahuac. Auh in yeh itech onaci Miquiztli zan teixpampa yehuatl cholo.[44]
>
> Por esto mucho lloraba, se le hinchaba la cara, se le hinchaba la frente. Luego ya lo alcanzó la muerte, huyó ante ella.

La cara hinchada por los efectos de la vejez o la tanatomorfosis determinaría el aspecto arrugado (*xolochtic*) monstruoso de Xólotl.

El suicidio como anticipación a un homicidio

En el marco axiológico precolombino, matar a otro era mucho más que infligirle la muerte, era también destruir un sinfín de potencialidades dañinas para el que mataba. En este contexto, anticipar la muerte mediante el suicidio era despojar al que mataba de la ventaja mágico-religiosa que le otorgaba el acto homicida. Aun más, al suicidarse, el que sería muerto movía las fuerzas del universo a su favor en detrimento del que lo iba a matar. Un ejemplo claro es el suicidio de Chimalpopoca.

El suicidio de Chimalpopoca

Al saber que Maxtla quería matarlo y no poder escapar de esta muerte, el rey mexica Chimalpopoca decidió poner fin a sus días en un autosacrificio:

> Llegaron las gentes de Maxtla al lugar y parte donde se hacia sacrificio a sazón y coyuntura que no faltaban más de dos para ser sacrificados, detrás de los cuales, por última conclusión del sacrificio, había de morir Chimalpopoca. Y llegando repentinamente sin ser sentidos lo cogieron y llevaron con las vestiduras de que estaba vestido y pusiéronlo en una jaula muy fuerte que le servía de cárcel.[45]

[44] *Ibid*.
[45] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. I, p. 174.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En el último momento, Maxtla impidió que Chimalpopoca muriera en un autosacrificio que le perjudicaría y traería consecuencias nefastas sobre el reino tepaneca. Sin embargo, Chimalpopoca logró ahorcarse poco después:

> En esta jaula tuvieron preso y afligido a Chimalpopoca, dándole a comer por onzas; y viéndose así y sabiendo que le habían de sacar de ella para darle muerte cruel y rigurosa ordenó de matarse; y así se ahorcó a sí mismo en la cárcel donde estaba; teniendo por mejor muerte la que sus manos podían darle, que la que pudiera recibir de sus enemigos, como triunfando él.[46]

Al suicidarse, Chimalpopoca privó a Maxtla del "beneficio" mágico-religioso de su muerte y se le escapó de un cierto modo dentro de esta muerte. La flor que figura en la imagen que representa el suicidio de Chimalpopoca en el *Códice mexicanus* manifiesta el carácter "florido" del acto, es decir, autosacrificial (figura 11.8).

El suicidio como muerte ejemplar correspondiente al final de un imperio

Así como Xólotl huía ante la muerte, ciertos hombres colmados por el infortunio y la desesperación buscaron huir de la existencia dentro de la muerte. Las fuentes no ofrecen datos sobre la gente menuda y tenemos que conformarnos con los grandes de este mundo mesoamericano. El que estableció el modelo ejemplar de este caso es Huémac.

El suicidio de Huémac en la cueva de Cincalco

Rey mítico-histórico de Tollan, Huémac sucedió a Quetzalcóatl en el año 9-Conejo. Según los *Anales de Cuauhtitlan*, se casó con una diosa *mocihuaquetzqui*[47] (mujer muerta en un primer parto y deificada) de

[46] *Ibid.*, p. 177.

[47] *Anales de Cuauhtitlan*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 97 y ss.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 11.8. Suicidio de Chimalpopoca.
Códice mexicanus, lám. LXI

nombre Coacueye (la de la falda de serpiente), que moraba en un lugar llamado Coacueyecane.

Por la extensión del documento, no podemos aducir aquí la gesta de Huémac, que culminó con el derrumbe del imperio tolteca y el suicidio del rey. Nos limitaremos a señalar que Huémac se colgó en la cueva de Cincalco y abrió otra dimensión escatológica en la cosmología náhuatl al establecer una modalidad ejemplar del suicidio.[48]

El suicidio de Tlacahuepan

Al ser tomado prisionero en la guerra que libró Moctezuma Ilhuicamina contra los chalcas, Tlacahuepan, valiente guerrero mexica, se suicidó en circunstancias muy particulares. Después de haber pedido que se clavara un poste en el suelo,

[48] Patrick Johansson K., "*Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, 2014, p. 54-119.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> comenzaron los mexicanos a tocar el canto suyo, bajo y lastimero. Desde lo alto dijo Tacahuepan: Señores chalcas, hoy os compro por mis esclavos, que habéis de servir y tributar, a nuestros hijos y nietos mexicanos, y mirad lo que os digo, que esto será cierto y verídico. Hiciéronle señal los chalcas que escuchase que el Senado le levantaba por rey de todos ellos universalmente, y Tlacahuepan se sonrió de ellos y dijo a los mexicanos: hermanos y amigos míos, proseguid vuestro canto; y tornóles a referir a los chalcas que acudiesen con veras al servicio de sus hijos y nietos, Subióse en la punta del palo y dijo a los mexicanos: ya voy, aguardadme, mexicanos; y arrójase desde lo alta abajo, y cuando llegó al suelo estaba hecho pedazos. Luego de improviso los chalcas tomaron el cuerpo y lleváronlo al *cú* de su Dios, y a todos los mexicanos los llevaron maniatados al *cú*. Hubo entre todos los principales y señores chalcas grande alboroto entro ellos, y dijeron: ¿qué es esto que sobre nosotros ha hecho Tlacahuepan, que nos echó a todos a dormir de sueño mortal, y que nos hemos de perder, y ser esclavos vuestros y vasallos de los mexicanos?[49]

El autosacrificio de Tlacahuepan determinó, mágicamente, la futura sumisión de los chalcas a México-Tenochtitlan. La declaración de los principales es reveladora: "¿qué es esto que sobre nosotros ha hecho Tlacahuepan, que nos echó a todos a dormir de sueño mortal...?". El carácter ofertorio del suicidio de Tlacahuepan debía provocar el fin de los chalcas.

El suicidio de Moquíhuix

Mal aconsejado por el principal y *cihuacoatl* de Tlatelolco, Tecónal, el rey Moquíhuix declaró la guerra a su cuñado (o suegro, según las fuentes) Axayácatl. Dicha guerra verá el derrumbe del reino tlatelolca.

Como de costumbre en los desenlaces de reinos, algunos portentos auguraron el desastre:

> El señor de Tlatelulco estaba casado con una hija o hermana del rey Axayácatl de México. La cual, estando durmiendo, dice la historia que soñó un sueño, y fue que soñaba que sus partes impúdicas hablaban y con voz

[49] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 297.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> lastimosa decían: —"¡Ay de mí, señora mía!, y ¿qué será de mi mañana a estas horas?"—. Ella, despertando del sueño con mucho temor, contó a su marido lo que había soñado e importunándole le dijese qué quería significar aquello, él le contó lo que tenía determinado de hacer y que podía ser significar lo que otro día había de acontecer.[50]

Después de un banquete con sus aliados de Azcaputzalco, Cuauhtitlan y Tenayo, también se manifestó el destino inexorable: "acabado el banquete, queriendo cantar algunos cantares de lamentación contra los tenuchcas, casi como llorándolos ya muertos y destruidos, se les trastrocaban las palabras y, por nombrar 'tenuchcas', nombraban 'tlatelulcas', sin poder hacer otra cosa".[51]

Después de un ataque lanzado sobre Tenochtitlan sin muchos resultados, las fuerzas tlatelolcas fueron acosadas en la plaza mayor de Tlatelolco. Moquíhuix subió al templo. Según las versiones, fue alcanzado y sacrificado por el mismo Axayácatl,[52] o bien se suicidó, echándose al vacío (figura 11.9). Sahagún expresó lo siguiente del rey tlatelolca:

> El cuarto señor de Tlatilulco se llamó Moquihuixtli, el cual gobernó nueve años y en tiempo de éste se perdió el señorío de los de Tlatilulco por el odio y enemistad que fue entre él y su cuñado el señor de Tenochtitlan llamado Axayácatl, y al cabo, siendo vencido y desesperado el dicho Moquihuixtli, subió por las gradas del *cu* de sus ídolos, que era muy alto, y desde la cumbre del dicho *cu* se despeñó hacia abajo y así acabó su vida.[53]

Así como se había derrumbado el reino tolteca y se había suicidado Huémac, se derrumbó Tlatelolco y se suicidó Moquíhuix.

El suicidio de Tlahuicole

Una muerte "social" podía preceder a la muerte real por suicidio. Tlahuicole, el valiente guerrero tlaxcalteca humillado por Motecuhzoma,

[50] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 256.
[51] *Ibid.*, p. 257.
[52] Torquemada, *Monarquía indiana*, v. I, p. 248.
[53] Sahagún, *Historia general*…, p. 451.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

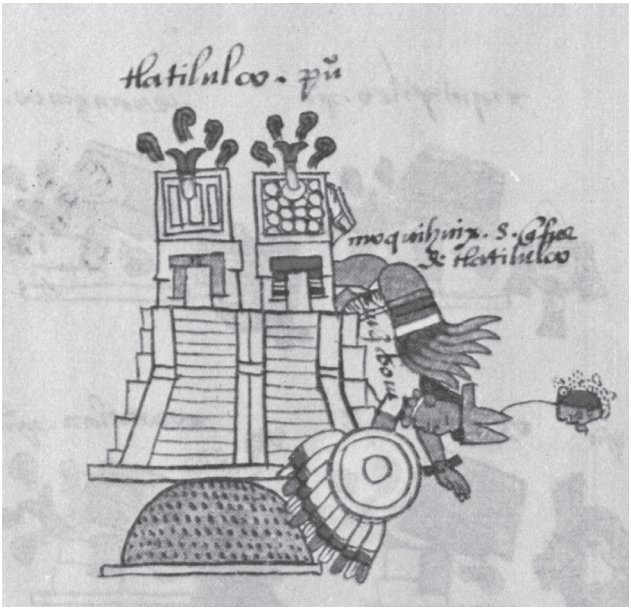


Figura 11.9. Suicidio de Moquíhuix. *Códice mendocino*, lám. 10r.

liberado pero socialmente muerto, andaba sin rumbo y decidió poner fin a su vida de manera autosacrificial:

> Tlahuicole, oyendo lo que el rey le enviaba a decir, enmudeció y se puso muy triste y desconsolado y desde aquel día le quitaron la ración, y la guarda que con él andaba. Y andaba de casa en casa, pidiendo la comida de limosna. El cual desesperado se fue al Tlatilulco y subiéndose a lo más alto del templo, se dejó caer por las gradas abajo, sacrificándose a sí mismo a los dioses, cumpliendo él en sí mismo el efecto para que había sido traído, que era para ser sacrificado a su tiempo y coyuntura. Lo cual hizo de afrentado de verse así menospreciado y que, si se volvía a su tierra, quedaría afrentado para siempre y él y todo su linaje. Y así, después de muerto, le sacrificaron con las cerimonias y solemnidad que era ordinario, a él y a todos los que con él habían traído de Tlaxcala.[54]

La versión de Durán de los últimos días de Tlahuicole podría sesgar el sentido real de su muerte. Aun cuando su valentía hacía de él un

[54] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 456-457.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

objeto de admiración, es poco probable que el guerrero tlaxcalteca hubiese podido o querido escapar a su destino. La muerte al filo de la obsidiana representaba el apogeo existencial de los hijos del sol, o en este caso, de Camaxtle.

El suicidio (*nenomamictiliztli*) tuvo para los antiguos nahuas un valor autosacrificial, como lo expresa el término *nexochimictiliztli*, sustantivación del verbo *moxochimictia* (matarse [a sí mismo] de manera florida o sagrada). La capacidad de ir al encuentro de la muerte distinguió a los nobles (*pipiltin*) de la gente común (*macehualtin*) y en general de los que, envejeciendo, esperaban que los alcanzara la muerte.

Aun cuando la información es escasa, las fuentes sugieren que los suicidios por motivos religiosos eran frecuentes en el mundo náhuatl prehispánico. Cabe recordar que los indígenas no conferían a su existencia individual un valor supremo. La existencia se subordinaba a los intereses superiores de la sociedad a la que se integraban los individuos y a los determinismos biológicos culturalmente percibidos del mundo en que vivían.

En 1603 quedaban unos tres millones de indígenas de los 25 millones que había antes de la llegada de los españoles en el territorio correspondiente a lo que hoy es México. Las guerras, el maltrato y las epidemias son algunas de las causas de esta tremenda mortandad, pero es probable que muchos de los indígenas hayan escogido morir cuando constataron que su mundo había muerto.[55]

Conclusión

La red intrincada de relaciones sociales, políticas, religiosas y económicas que constituía la sociedad mexica a principios del siglo XVI había integrado la muerte sacrificial, en sus múltiples variantes rituales, a la vida cotidiana. Era un vector esencial dentro de un aparato ideológico de Estado que regía sus actividades, generaba la axiología correspondiente y hacía del sacrificante, el sacrificador y el sacrificado una trilogía motriz determinante en la existencia indígena.

[55] Johansson K., "*Nenomamictiliztli*…".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

12
SACRIFICADOS, SACRIFICADORES Y SACRIFICANTES

Si el sacrificio humano se inscribía en contextos religiosos, políticos y económicos que determinaban muchos de sus aspectos, era relevante en particular para tres categorías de personas. Los que eran *sacrificados*, las víctimas; los que efectuaban materialmente los sacrificios, los *sacrificadores*, y los que ofrendaban y se beneficiaban de las oblaciones humanas, los *sacrificantes*.

Los sacrificados

Los sacrificados, las víctimas,[1] eran el *objeto* por sacralizar mediante la muerte. Su nombre, las virtudes de su *tonalli* (alma/destino), su fecha de nacimiento, una señal particular en su cuerpo, una enfermedad específica, características distintas de sexo, edad, estatus social, aspecto físico, profesión, origen geográfico o captura en un contexto bélico podían hacer de una persona el representante idóneo de la colectividad para una ofrenda sacrificial.

Iixiptla*, la "imagen" de los dioses*

Según las circunstancias festivas, los númenes a los que representaban y el guion del ritual, las *teteoh iixiptlahuan* (imágenes de los dioses) tenían características específicas de sexo, edad, estatus social, aspecto físico, etcétera, que correspondían a la divinidad o al contexto espacio-

[1] La palabra "víctima" puede ser inadecuada en un contexto cultural prehispánico porque connota la idea de "lástima". Remite, sin embargo, al latín *victus*, "vencido", lo que la reubica en relación con el sacrificio. En Roma, *victima* remitía a ofrendas de gran tamaño, como un toro, mientras que las de menor tamaño, como pájaros, se denominaban *ostia*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

temporal de la oblación. Encarnaban a la divinidad en el sentido teatral de la palabra, mediante la atribución de su nombre, sus predicados formales, cromáticos e indumentarios, pero también en un sentido ontológico, pues se "co(n)-fundían" con el numen y eran reverenciados como tal. La transustanciación se hacía patente en el consumo de su cuerpo, *teocualo* (el dios es comido), que sucedía al sacrificio.

Cautivos

Los enemigos capturados en las batallas (figura 12.1) y destinados al sacrificio hacían su entrada a Mexico burlándose de la muerte que les esperaba, probablemente para frustrar a los vencedores de una parte de su victoria, pero sin duda para asumir con plenitud el destino glorioso que les conferiría una muerte sacrificial. Su valentía proveía además la energía anímica necesaria para que el sol siguiera andando: "otro género de cautivos, que eran los presos en las guerras, los cuales no servían de otra cosa, sino de holocaustos de aquel indio que había representado al ídolo cuya fiesta celebraban, y así llamaban a éstos 'la dulce comida de los dioses'".[2] Estos prisioneros no podían representar a los dioses mexicas y se mataban grandes cantidades de ellos para que la energía se acumulara y se opusiera a la inexorable entropía del espacio-tiempo.

Tlacotli, esclavos

La mayoría de los esclavos destinados al sacrificio eran habidos en guerras o formaban parte del tributo que ciertos pueblos entregaban periódicamente a los pueblos de la Triple Alianza. Sin embargo, dentro de la urbe mexica, hombres y mujeres libres podían volverse esclavos (*tlacotli*) por varias razones. Había mercados especializados, como el de Azcapotzalco e Itzucan, en los que se compraban (figura 12.2). Representaban a los dioses en fiestas determinadas cuando sus características físicas lo permitían:

[2] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 181.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 12.1. Tlazoltéotl entrega una víctima a Mictecacíhuatl.
Códice Laud, lám. 29



Figura 12.2. Esclavos en el mercado. *Códice Durán*, t. I, lám. 28

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Había muchas maneras de hacer esclavos por la ley de las repúblicas de estos indios [...]. Primeramente, el que hurtaba la cantidad de mantas, o de mazorcas, joyas, o gallinas que por la república y leyes de ella estaba determinado y tasado, la pena era venderlo por aquella cantidad, para restituir a su dueño lo hurtado. Y hase de entender que el vender a éstos y hacerlos esclavos era como sentenciarlos a muerte, porque era cosa notoria que, a la segunda venta, había de parar en ser sacrificado, si no se libertaba antes por las leyes que había de poderse libertar. Aunque los ladrones pocas veces se libertaban, ni los que cometían delitos atroces.

El segundo modo de volverse los indios esclavos era que el que jugaba todo cuanto tenía a los dados, o a cualquier juego de los que ellos jugaban y después de haber perdido, si jugaba sobre su palabra y pensando desquitarse, y le ganaban y no pagaba dentro del plazo señalado por las leyes, le mandaban vender por la cantidad. Estos se podían libertar dando después el precio en que fue vendido.

La tercera manera [era] que, si un padre de familia tenía muchos hijos e hijas, y entre ellos había alguno, o alguna, que fuesen incorregibles, desobedientes, desvergonzados, disolutos y que no le aprovechaban consejos ni amonestaciones, tenían por permisión de la ley, que, con licencia de los jueces y justicias, le pudiese vender en público mercado, para ejemplo y castigo de los malos hijos. Donde, después de una vez vendido, por aquel caso, no lo podían tornar a rescatar.

La cuarta causa para hacer esclavos era que, si uno pedía prestadas algunas cosas de precio, como eran mantas, joyas, plumas, y no las volvía al tiempo señalado, podían los acreedores, por ley de la república, venderle por la cantidad. Pero si antes [que] hubiese segunda venta, se podía libertar dando la cantidad, quedaba libre y, si no y pasaba a segunda venta, no había remedio.

La quinta manera de hacer esclavos era que el que vendía a su hijo por las causas dichas, hacía un banquete a toda su parentela del precio del hijo. Estaba obligado a avisar a sus criados que no comiesen de aquella comida, porque era el precio de su hijo. Si, con todo eso, alguno, criado, o criados, la comían y eran convencidos de que la comieron, quedaban por esclavos de tal hombre. Porque era la ley que solos el padre y madre y hermanos y parientes cercanos participasen del tal banquete.

Si uno mataba a otro y el muerto tenía mujer e hijos, aunque las leyes disponían que por aquel delito muriese, si la mujer del muerto le perdonaba, se lo daban por esclavo, para que la sirviese a ella y a sus hijos.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> En tiempo de hambre se concertaban el marido y la mujer, para suplir su necesidad y redimir su vejación. Se podían vender el uno al otro, y así, se vendían el marido a la mujer y la mujer al marido, o vendían uno de sus hijos, si tenían de cuatro o cinco para arriba. Estos después podían rescatar, volviendo lo que costaron a los que los compraron.[3]

Los esclavos comprados para ofrendas individuales eran tratados con esmero. En la fiesta Huauhquiltamalcualiztli, dedicada al dios del fuego Ixcozauhqui, por ejemplo, se alimentaba, lavaba y regocijaba al esclavo:

> Aquellos que por su devoción tenían comprados esclavos para matar y engordados como puercos para comer [...] cada día bañaban con agua caliente a estos esclavos. Este regalo, y otros muchos les hacían porque engordasen; hasta el día que habían de morir dábanlos de comer delicadamente y regaladamente, y acompañaba cada dueño del esclavo a una moza pública a su esclavo, para que le alegrase y retozase y le regalase, y no le consintiese estar triste, porque así engordase; y cuando aquel esclavo iba a morir daba todos sus vestidos a aquella moza que le había acompañado todos los días antes.[4]

Tezcatlipoca, en su advocación como Tlacahuepan, era el dios que amparaba a los esclavos. Si un esclavo, en el recinto sagrado que constituía el mercado, se escapaba y lograba tocar un excremento (*cuitlatl*), quedaba libre, *xoxouhqui*, literalmente "verde". Esta particularidad parece oponerse en términos dialécticos al baño (*tealtiliztli*) que confería al esclavo su sacralidad. Su dueño, es decir, el sacrificante, era de hecho llamado *tealtiani* (el bañador), porque el esclavo era bañado y aprestado para el sacrificio (*tealtilli*).

Nobles

No sólo los esclavos y cautivos eran sacrificados a los dioses. Cuando lo pedían las circunstancias, también se inmolaban víctimas que perte-

[3] *Ibid.*, p. 182-183.

[4] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, cap. 38.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

necían a la clase más elevada de la sociedad náhuatl. En la inundación que provocó la desviación de las aguas de Acuecuexco hacia Mexico, en tiempos de Ahuítzotl, por ejemplo, se sacrificaron niños de la nobleza para calmar la ira de la diosa Chalchiuhtlicue:

> Y en comenzando a tocar las bocinas los sacerdotes, se arrojaron en el agua los buzos todos juntos, y acabados de entrar comenzaron luego a tomar aquellos hijos de principales llamados *tlacateuctli*, y abriéndoles los pechos con los navajones les sacaron los corazones y los arrojaron dentro del agua y salpicaron toda el agua con la sangre de los inocentes muchachos.[5]

Yolotl González Torres señala que durante la fiesta de Xochilhuitl se sacrificaban en honor a Xochiquétzal dos jóvenes de la línea de Tezcacoácatl, uno de los portadores del dios Huitzilopochtli durante la peregrinación azteca.[6]

Niños

El origen histórico del sacrificio de infantes se pierde en la noche de los tiempos. El modelo ejemplar pudo ser el niño-papel (*tlacatetehuitl*) que Huémac ofreció a los dioses de agua para conjurar la sequía que él mismo había provocado al despreciar los alimentos que le ofrecían los *tlaloqueh* como premio por su victoria en el partido de pelota que habían disputado en Tollan.

Auh yn oncan çincoc oncan quimicti ytlacateteuh yn vemac yc moxtlauh. Ytoca catca çe coatl.[7]	Y allá, en Cincoc allá Huémac mató a su niño-papel-ofrenda. Así se pagó [la deuda de sangre]. Su nombre era Uno-serpiente.

Según su edad, los niños eran inmolados en ceremonias distintas. Los muy pequeños, que no se habían desprendido todavía del pecho de

[5] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 566.

[6] Yolot González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 197.

[7] *Anales de Cuauhtitlan*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 105.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

su madre y que por lo tanto seguían vinculados de manera umbilical a la madre tierra, se ofrecían a los dioses del agua. Los que tenían un doble remolino en el cabello era muy apreciados por los dioses: "para esta fiesta buscaban muchos niños de teta, comprándolos a sus madres; escogían aquellos que tenían dos remolinos en la cabeza y que hubiesen nacido en buen signo: decían que éstos eran más agradable sacrificio a estos dioses, para que diesen agua en su tiempo".[8] Como lo muestra una imagen del *Códice Vaticano A* (figura 12.3), los niños de teta que morían iban a un lugar llamado Chichihualcuauhco, "el árbol de las tetas", cuya savia libaban. Tezcatlipoca imperaba en este espacio-tiempo del inframundo.

Por lo general, rumbo al lugar del sacrificio, pellizcaban a los niños para que lloraran y produjeran materialmente el líquido anhelado. Mediante una analogía de carácter mágico-simpatético, esto debía de inducir la producción de agua. Después del sacrificio en los montes o en el remolino de Pantitlan, "los cocían, los comían", en una verdadera comunión con lo sagrado.

En la fiesta Huey Tozoztli, una niña representaba la laguna, manantiales y arroyos, es decir, el agua:

> Sacaban esta niña en hombros, metida en aquel pabellón, toda vestida de azul, que representaba la laguna grande y todas las demás fuentes y arroyos; puesta una guirnalda en la cabeza, de cuero colorado y, al remate, una lazada con una borla azul de plumas. La cual niña metían en aquel pabellón en aquel bosque y sentábanla debajo de aquel gran árbol, vuelta la cara hacia donde el ídolo estaba, y luego traían un atambor y sentados todos sin bailar, teniendo la niña delante, le cantaban muchos y diversos cantares.[9]

En la fiesta Miccaihuitontli (Fiesta de los Muertos Pequeños), sacrificaban niños:

> Esta fiesta se llama *micha ylhuitl* [*sic*] que quiere decir fiesta de muertos por que en ella se celebraba la fiesta de los niños muertos. Y bailaban con gran tristeza. Y sacrificaban niños. El demonio que en ella se festejaba era titlacauan que quiere decir de quien somos esclavos. Es el mismo que *tezca*

[8] *Códice florentino*, lib. II, cap. 20.
[9] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 88.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

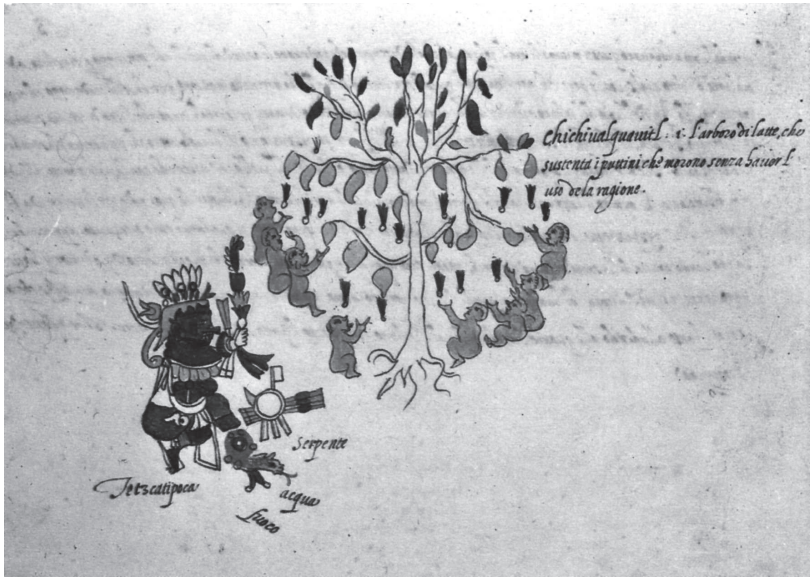


Figura 12.3. *Chichihualcuauhco*. *Códice Vaticano Ríos*, f. IV.

ti pocatl que quiere decir espejo humeador sino que lo pintan de diversos colores según le dan diversos nombres. Otros llaman esta fiesta moxuchimaco porque en ella rodeaban de guirnaldas de rosas al demonio, a este *tezca tepocatl*. Son dedicados los teucales que ellos llaman tlacuch cal catl y Vuicinavatl, la v vocal que quiere decir ya viene su adivino. Y en reverencia de esto, tomaban estos nombres los principales indios.[10]

Ancianos

Verdaderos soles ponientes, los ancianos se sacrificaban poco, cuando se requería representar el papel del dios o la diosa dentro del ritual. Era el caso de la fiesta Quecholli, durante la cual se honraba a un anciano que representaba al dios de la cacería, Mixcóatl:

> Ochenta días antes de que se llegase el día de la fiesta elegían uno de los sacerdotes de aquel templo, muy antiguo y ya de días, el cual él mesmo se

[10] *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, f. 37.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> ofrecía a ello, y desde aquel mesmo día comenzaba un ayuno a pan y agua y una sola vez al día. El cual, cumplidos los ochenta días, quedaba tan flaco y debilitado y macilento que apenas se podía tener en los pies ni echar el habla.[11]

Como vimos, en el mes Títitl mataban a una anciana que representaba a Ilamatecuhtli (la señora anciana), un avatar de la diosa-madre. González Torres dice respecto a los viejos:

> A los ancianos se les sacrificaba poquísimas veces, lo cual es lógico si consideramos que su mana debía de haber estado muy débil para ser objeto de ofrenda [...]. Los tlaxcaltecas, antes de su alianza con Cortés, cuando todavía le atribuían un carácter divino, le ofrecieron algunas mujeres viejas para que las matase y las comiese. Los tarascos, en sus escaramuzas previas a la coronación del soberano, sacrificaban de inmediato a los heridos, a los niños y a los ancianos capturados.[12]

Ahuianime *o* maqui: *las alegradoras*

Las mujeres cuya profesión era procurar la alegría, dar ánimo en el sentido más profundo de la palabra, y que los frailes calificaron erróneamente como prostitutas, eran sacrificadas para bien de su gremio o por la particularidad de su profesión. Antes de morir hacían ademanes lúbricos y proferían insultos los cuales tenían un valor de acción mítico-ritual en el contexto específico de su muerte:

> Se ofrecían al sacrificio en traje conocido para que fuesen como las cuales llaman *maqui*, que estas iban a las guerras con la soldadesca y a morir, o se metían a donde fuesen sacrificadas y muertas, con cuchillo de crueldad [...] eran muy deshonestas y degeneradas y satíricas, que cuando iban a morir iban, maldiciendo a sí mismas y tratando de deshonestidades.[13]

[11] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 74.
[12] González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 256.
[13] *Calendario de Francisco de Navas y Antonio Guevara*, en José F. Ramírez, *Miscelánea de opúsculos históricos*, México, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional del Museo de Antropología, s/f, p. 174.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Es probable que las llamadas "deshonestidades" verbales y gestuales, además de ser atributos identitarios de las mujeres que se inmolaban, fueran alusiones eróticas con una función determinante en este contexto, pues conferían a la muerte sacrificial un carácter vital.

Mujeres embarazadas

Como vimos, en el mundo náhuatl precolombino las mujeres preñadas eran consideradas guerreras que libraban un combate contra la muerte. Si salían vencedoras, daban a luz y se decía que habían "cautivado un prisionero". Si morían en su primer parto, como guerreras que eran, su destino *post mortem* era acompañar al sol en su recorrido del cenit al poniente. Se convertían asimismo en diosas: las temibles *mocihuaquetzque*, *cihuateteuh* o *cihuapipiltin* que aparecían de noche en las encrucijadas.

Las fuentes no mencionan explícitamente que se sacrificaran mujeres preñadas; sin embargo, una lámina del *Códice Laud* (figura 12.4) nos hace pensar que pudo ser posible. Entre los personajes presentes de la imagen reconocemos al dios de la muerte, Mictlantecuhtli, que apunta hacia una mujer embarazada desnuda, pintada de color amarillo, al igual que las tablas sobre las que se encuentra. Un ave con rayas amarillas en descenso vertical pone su pico sobre los labios de la mujer. Atrás de ella hay una piedra de sacrificio (*techcatl*). El contacto entre el pico del ave y los labios de la mujer significa que, como mujer preñada muerta en el embarazo, en el parto o en sacrificio, tendría el destino *post mortem* de los guerreros muertos en combate o sacrificados. La piedra de sacrificios podría significar que su muerte en el embarazo o el parto era sacrificial. En este caso, la piedra sería un indicio adjetival que calificaba su muerte en su lucha para conseguir un prisionero y ser madre, o bien que sería sacrificada realmente para conjurar la sequía y la infertilidad. La yuxtaposición del personaje femenino y la piedra de sacrificio parece indicar que los determinismos astrológicos que señala el *Códice Laud* en esta lámina reclamaban la inmolación de una mujer preñada.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

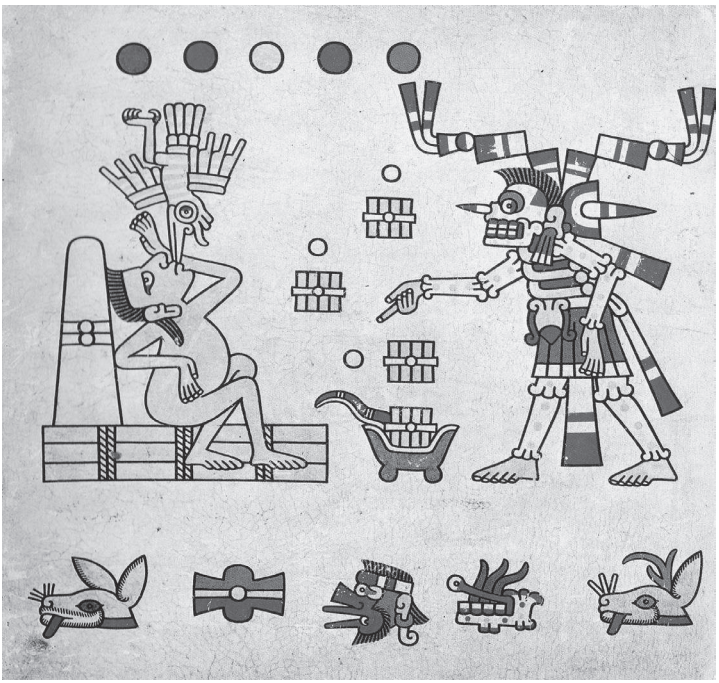


Figura 12.4. Sacrificio de mujer embarazada. *Códice Laud*, lám. 30

Individuos con señas particulares

Remolinos en el cabello, lo alto, pequeño, grueso o flaco del cuerpo, una deformidad, el color de la piel, el tipo de cabello o ciertas manchas también podían determinar la selección de la víctima para una fiesta específica. Durante los eclipses, por ejemplo, se sacrificaba a los albinos.

Es muy probable que los esclavos con rasgos físicos particulares se guardaran en algún lugar para que estuvieran a disposición de los sacerdotes cuando su sacrificio fuera necesario.

Individuos "perfectos"

Para ciertas fiestas, como la de Tóxcatl, se buscaba una persona de sexo masculino, con tez clara que no tuviera defecto físico alguno. El *Códice florentino* ofrece una larga lista de defectos físicos que la futura víctima

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

no debía tener para ser escogida, además de saber bailar, cantar y tocar la flauta (figura 12.5). Las cualidades de los esclavos se podían apreciar antes de comprarlos en los mercados:

> En el lugar en que se vendían estos esclavos, que era a un lado del mercado, según la orden de los mercados, los amos los hacían estar bailando y cantando, para que los marchantes, acodiciándose a la buena gracia de voz y baile, lo comprasen luego. De suerte que, si tenía alguna buena gracia, luego hallaba amo. Lo cual no hacían los que tenían mala gracia y eran inhábiles para ello. Y así, salían muchas veces a los mercados, sin haber quien hiciese caso de ellos; aunque algunos los compraban para servirse de ellos, ya que, para que representaran dioses, eran inhábiles.[14]

Enfermos

Ciertas enfermedades tenían un carácter sagrado, por lo que en múltiples ocasiones se sacrificaban enfermos. Al hablar de los edificios de culto, Torquemada evoca el templo llamado *netlatiloyan* en el que se sacrificaba a las personas enfermas de lepra: "había otro edificio, llamado *netlatiloyan*, que quiere decir, donde se esconden. Era lugar de leprosos y su dios se llamaba Nanáhuatl (buba). A éstos les sacrificaban algunos heridos de esta enfermedad; y aquí había otro dios también llamado Xuchcua, que quiere decir come brasa o come flores".[15]

Delincuentes

Aunque la ejecución de los delincuentes no puede considerarse un sacrificio, en ciertas ocasiones este atributo existencial podía constituir un paradigma importante en la ficción rito-sacrificial: "reinante este signo mataban a los que estaban encarcelados por algún pecado

[14] Durán, *Historia de las Indias de Nueva*…, v. I, p. 181-182.

[15] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. III, p. 227.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 12.5. Sacrificio en la fiesta Tóxcatl.
Códice florentino, lib. II, f. 30v.

criminal digno de muerte; también mataban a los esclavos por la vida del señor porque viviese muchos años".[16]

Enemigos específicos

En ciertas ceremonias, el lugar de origen de la víctima era importante (figura 12.6). En la fiesta dedicada al dios tutelar mexica Huitzilopochtli:

> todos los que habían preso en las guerras en esta fiesta habían de ser sacrificados, los cuales habían de ser de Tepeaca y de Calpan y de Tecalli y de Cuauhtlinchan y de Cuauhquechollan y de Atotonilco, y no de otra nación, porque para este dios no habían de ser las víctimas de otra nación sino de las nombradas y otras no le agradaban, ni las quería.[17]

[16] *Códice florentino*, lib. IV, cap. 11.
[17] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 32.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 12.6. Cautivos. *Códice mendocino*, lám. 64r.

Desde los bebés (*coconeh*, *conetl*), hasta los *huehuetque* (viejos), pasando por los niños pequeños (*pipiltontin*), los niños "crecidos" (*chamahuac*), los adolescentes (*piltzintli* o *telpochtli*) y los jóvenes (*tlamacazqui*), hasta los hombres maduros (*tlapaliuhqui*) y el equivalente para las mujeres, todas las edades proveían víctimas para el sacrificio.

Los sacrificadores

Los que tenían la misión de matar ritualmente a las víctimas eran sacerdotes de los templos (figura 12.7). Sus nombres variaban según la modalidad específica del sacrificio. Durán describe a los encargados del sacrificio en la fiesta de Huitzilopochtli:

> Salían los sacrificadores de hombres que para este día y fiesta había diputados y constituidos en aquella dignidad. Los cuales eran seis: los cuatro, para los pies y manos, y otro, para la garganta. El otro para cortar el pecho y sacar el corazón del sacrificado, y ofrecerlo al demonio. Los nombres de los cinco eran *chachalmeca*, que en nuestra lengua quiere tanto decir como levita o ministro de cosa divina, o sagrada. Era una dignidad entre ellos muy suprema y en mucho tenida, la cual se heredaba de padres a hijos, como cosa de mayorazgo, sucediendo los hijos a los padres en aquella sangrienta dignidad endemoniada y cruel.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

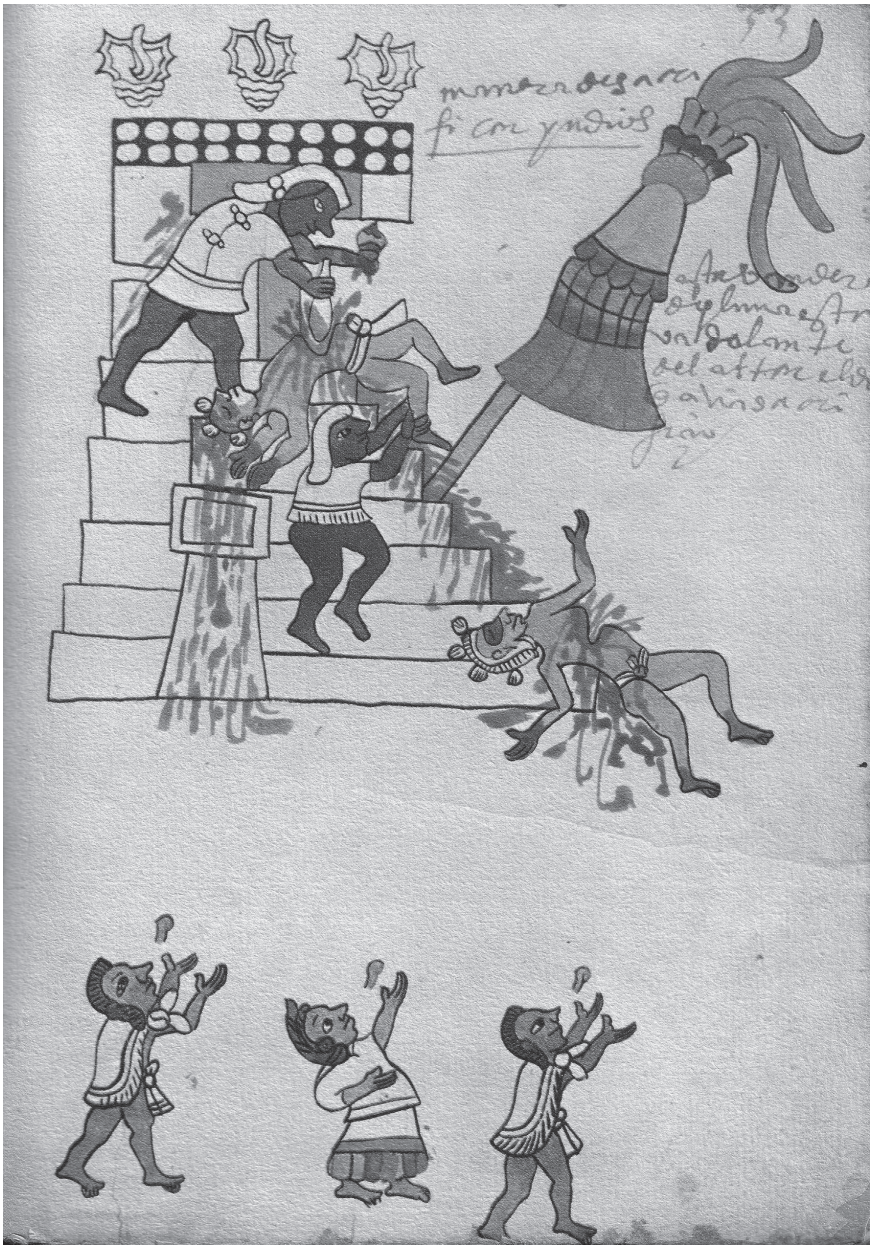


Figura 12.7. Sacrificados y sacrificadores. *Códice Tudela,* lám. 53

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Cuatro *chachalmeca* sujetaban brazos y piernas, mientras un quinto jalaba el cuello hacia abajo. El sexto, el sacrificador principal, hundía el cuchillo en el pecho de la víctima:

> El sexto ministro, que era el que tenía oficio de matar, era tenido y reverenciado como supremo sacerdote, o pontífice. El nombre del cual era diferente, conforme a la diferencia de los tiempos y las solemnidades en que sacrificaba, así como en la diferencia de sus pontificiales vestidos con que se adornaba, cuando salía a ejercitar el oficio de su suprema dignidad.
>
> En la fiesta del ídolo de que vamos tratando el nombre de su dignidad era Topiltzin, con el cual nombre se aderezaba y vestía unas ropas aplicadas a honor de aquel gran varón, que llamamos Topiltzin, de quien hicimos memoria en el capítulo atrás. El traje y ropa era una manta colorada, a manera de dalmática, con unas flecaduras verdes por orla, una corona de ricas plumas verdes y amarillas en la cabeza, y en las orejas, unas orejeras de oro, engastadas en ellas piedras verdes, y debajo del labio, un bezote de una piedra azul.

El nombre del sacrificador principal, Topiltzin, y su vestimenta hacían de él la imagen de Quetzalcóatl. Su fisionomía contrastaba con el aspecto lúgubre de los demás sacrificadores:

> Venían todos estos seis matadores embijados de negro, muy atezados; traían los cinco unas cabelleras muy enrizadas y revueltas, con unas bandas de cuero, ceñidas a la cabeza, y en la frente traían unas rodelas pequeñitas de papel, pintadas de diversos colores; vestidos con unas dalmáticas blancas, labradas de negro, a las cuales llamaban *papalocuachtli.* Traían estos la mesma figura del demonio que verlos salir con tan mala catadura ponía pavor y grandísimo miedo a todo el pueblo.

El aspecto tétrico de los sacrificadores era parte del espectáculo sacrificial:

> El supremo sacerdote traía en la mano un gran cuchillo de pedernal, muy agudo y ancho; el otro traía una collera de palo, labrada a la figura de una culebra. Puestos ante el ídolo, hacían su humillación y poníanse en orden junto a una piedra puntiaguda, que estaba frontera de la puerta de la cámara donde estaba el ídolo, tan alta que daba a la cintura, y tan puntiaguda,

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> que, echado de espaldas encima de ella el que había de ser sacrificado, se doblaba de tal suerte que, en dejando caer el cuchillo encima del pecho, con mucha facilidad se abría un hombre por medio, como una granada.

Los sacerdotes sacrificadores se desplazaban de manera solemne y teatral de la estatua de Huitzilopochtli a la piedra de sacrificios. Con este ir y venir, con las muecas y las miradas, expresaban los lazos que vinculaban la oblación humana con el dios:

> Puestos en orden estos carniceros, con la figura de cuyo oficio ejercitaban, que era el demonio; con aquel aspecto espantoso, echado un cerco blanco alrededor de la boca, que parecía, sobre lo negro, figura infernal, sacaban todos los que habían preso en las guerras que en esta fiesta habían de ser sacrificados [...]. Y muy acompañados de gente de guardia, como en el capítulo pasado queda dicho, subíamos en aquellas largas gradas, al pie de la palizada de calaveras, todos en ringlera, desnudos en cueros.

La llegada de los cautivos por sacrificar y su disposición eran sumamente teatrales (figura 12.8). Es probable que el hecho de mostrar el ídolo a los que iban a morir tenía como fin que los cautivos llevara en sí su imagen, mediante una mirada que interiorizaba al dios:

> Descendía una dignidad del templo constituida en aquel oficio, y bajando en brazos un ídolo pequeño, lo mostraba a los que habían de morir. Y acabado de andar la ringlera, se bajaba, yéndose tras él todos, y subía al lugar donde estaban apercibidos los ministros satánicos, y tomándolo uno a uno, uno de un pie, y otro de otro, y uno de una mano y otro de otra, lo echaban de espaldas encima de aquella piedra puntiaguda, donde al cuitado le asía el quinto ministro y le echaba la collera a la garganta, y el sumo sacerdote le abría el pecho y, con una presteza extraña, le sacaba el corazón, arrancándoselo con las manos y así vahando se lo mostraba al sol alzándoles con la mano, ofreciéndole aquel vaho, y luego se volvía al ídolo y arrojándoselo al rostro.

A la presteza del acto de abrir el pecho y extraer el corazón sucedían la solemne y dilatada elevación del corazón hacia el astro-rey, y el impetuoso gesto de estamparlo en el rostro del ídolo: "acabado de sacarle el corazón, dejábanlo caer por las gradas del templo abajo, porque

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 12.8. Los sacrificadores y el sacrificado. *Códice Durán*, t. I, lám. 7

estaba la piedra puesta tan junto a las gradas que no había dos pies de espacio entre la piedra y el primer escalón".

El cuerpo sin vida resbalaba por las gradas empinadas de la pirámide hasta el pie de la escalera (*apetlac*) donde lo recuperaba su dueño:

> Y a esta mesma forma sacrificaban todos los presos y cautivos traídos de la guerra de los pueblos dichos; todos, sin quedar ninguno, pocos o muchos. De donde, después de muertos, y echados abajo, los alcanzaban los dueños, por cuya mano habían sido presos y se los llevaban y repartían entre si y se los comían celebrando la solemnidad con ellos. Los cuales, por pocos que fuesen, siempre pasaban de cuarenta, o cincuenta, conforme a la maña que en prender y cautivar en la guerra se habían dado.[18]

Sahagún describió así a los sacrificadores que oficiaban en otro contexto ceremonial: "los sátrapas que los habían de matar estaban aparejados, todos vestidos de unas jaquetas y con unas mitras de plu-

[18] *Ibidem*, p. 31-33.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

maje, con unos papeles pegados que colgaban de ellas; tenían almagradas las caras, esto se decía *teotlauitl*".[19]

El que oficiaba en la fiesta de Tlacaxipehualiztli, según Torquemada, se llamaba *chalchiuhtepehua*,[20] y al decir de Sahagún, *yohuallahuan*:[21]

> Tenían particular cuidado de matar la hambre a la diosa, que de ocho en ocho días iban a los reyes a apercibirles y avisarles que la diosa moría de hambre. Luego los reyes proveían de mantenimientos, que era darles un preso cautivo en guerra, para que la diosa comiese. Luego se lo llevaban al templo y entregábanlo a los sacerdotes, los cuales tomaban su preso y metíanlo allá dentro en la pieza donde estaba la diosa y matábanlo, al ordinario modo, y sacándole el corazón y ofrecido, y juntamente sacándole un pedazo de un muslo y arrojándolo afuera y decían que lo oyesen todos: "Tomadlo allá, que ya es comido", fingiendo que la diosa lo decía.[22]

Según afirma fray Juan de Torquemada, la dignidad de sacrificador se transmitía de padres a hijos: "y es de notar que era ésta una dignidad suprema y entre ellos muy estimada; y dicen algunos que se heredaba, como antiguamente iba por herencia el sacerdocio y sumo pontificado, siendo comúnmente los herederos de este patrimonio y suerte eclesiástica los primogénitos".[23]

En la fiesta dedicada a Huixtocíhuatl, la diosa de la sal, tanto los sacrificadores como los sacrificados se llamaban *huixtotin*. Los sacrificadores principales en la fiesta de Tóxcatl se conocían como *tlatlacanahualtin*. Los que mataban en aras del fuego tenían por nombre *tecuacuiltin* (figura 12.9). Los nombres variaban según la fiesta y el lugar.

El primer sacrificador y modelo ejemplar fue Quetzalcóatl-Ehécatl, que ultimó a los dioses en el mito de la creación. Otro modelo pudo ser el sacerdote "Agua-Fuego" que vimos en la lámina IV del *Códice Boturini*, en el acto de extraer el corazón de los mimixcoas (*vid. supra*, fig. 1.3, p. 31).

Después de aquellos dioses, las encarnaciones políticas del sol y la luna (el *tlahtoani*, el rey, y el *cihuacoatl*, la mujer serpiente, el segundo al mando), eran los sacrificadores supremos. En determinadas fiestas

[19] *Códice florentino*, lib. IX, cap. 14.
[20] Torquemada, *Monarquía indiana*, t. III, p. 230.
[21] *Códice florentino*, lib. II, apéndice II.
[22] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 130.
[23] Torquemada, *Monarquía indiana*, t. III, p. 109, 110.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 12.9. Sacrificadores *tecuacuiltin* y una víctima ofrendada al fuego. *Códice Durán*, t. I, lám. 21

sacrificaban a las primeras víctimas, hasta llegar a cuatro cada uno, y luego seguían otros sacrificadores:

> Puestos allí ambos, el uno por una de las escaleras, el otro por la otra [...]. El rey alzaba el cuchillo y cortábale por el pecho: en abriéndole, sacaba el corazón y ofrecíaselo al sol, con la mano alta, y en enfriándose, echábalo en la pileta y tomaba de la sangre con la mano y rociaba hacia el sol. De esta manera mataba cuatro arreo, y luego, por la otra parte, venía Tlacaelel, y a la mesma manera mataba otros cuatro.[24]

Como las víctimas, los sacrificadores eran representantes de los dioses (figura 12.10): "mal he hecho en vestirme las vestiduras y

[24] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 193.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 12.10. Quetzalcóatl como sacrificador.
Códice Borgia, lám. 33

semejanzas de los dioses y mostrarme sus semejanzas, y como tal dios, tomar el cuchillo y matar y sacrificar hombres".[25]

Los sacrificadores, como todos los sacerdotes de los templos, tenían un aspecto portentoso, espeluznante, afín a la tarea catártica que llevaban a cabo. Evocando a los sacerdotes sacrificadores que oficiaban en el templo de Tezcatlipoca, Durán escribió:

> Desde el día que entraban en este segundo lugar, lo primero que hacían era dejar crecer el cabello, como nazareos; lo segundo, embijarse de pies a cabeza con un betún negro, cabellos y todo; que, de la mucha tizne que en ellos se ponían mojada venían a criar unas plantas en ellos y a ponérseles como unas trenzas, que no parecían sino crines de caballo encrisnejadas.

[25] *Ibidem*, p. 315.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Los cuales con el largo tiempo les venían a dar a las corvas y era tanto el peso que traían en la cabeza que hacían grandísima penitencia con él.
>
> Este cabello no lo cercenaban ni cortaban hasta que morían, o hasta que ya muy viejos los jubilaban y ponían en cargo de regimiento u otros oficios honrosos en la república, que ellos llaman *tlatocayotl*, que es como nosotros decimos los grandes en la corte de su Majestad. Traían estos las cabelleras trenzadas atrás con unas trenzadoras de algodón blanco tanto no más de cuanto toman seis dedos.
>
> A estas cabelleras así tiznadas y entrenzadas llamaban *papa*. Hoy en día he visto niños crecido el cabello y tiznado con este betún, que se lo ponen las madres a imitación quizá de aquellos sus antepasados, y traen de la tizne tan enmarañado el cabello y tiznado con este betún que, si no es cortándolo, no hay remedio de desenmarañarlo.
>
> El ordinario tizne era de humo de tea, la cual tea y humo fue muy tenido y reverenciado antiguamente y era particular ofrenda de los dioses. Con esta tizne estaban siempre embijados de los pies a la cabeza, que no parecían sino negros muy atezados, y este embijado con solo tizne de ocote era el cotidiano, porque cuando habían de ir a sacrificar, especialmente a encender inciensos a las espesuras y cumbres de los montes altos y a las cuevas oscuras y temerosas, donde tenían sus ídolos y hacían sus particulares cerimonias, para perder todo temor y cobrar gran ánimo, se embijaban con otro betún diferente, al cual llamaban *teotlacualli*, que quiere decir "comida divina".[26]

Así ataviados y ungidos, los sacrificadores se encontraban en la dimensión de lo sagrado:

> Embijados estos sacerdotes en esta manera perdían todo temor: mataban los hombres en los sacrificios con grandísima osadía; iban de noche y solos, así embijados, a los montes, a las cuevas oscuras, a las quebradas sombrías y temerosas. Todos, sin temor de que nada les empeciese ni osase hacerles mal, llevando como amparo la comida divina, con que iban untados, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado que los leones, tigres y otras fieras alimañas nocivas que en los montes se crían huirían de ellos por virtud de aquel betún de dios, o por mejor decir, del diablo. Y aunque no huyesen del betún, huirían de ver un retrato del demonio en que iban transformados.[27]

[26] *Ibidem*, v. I, p. 50-51.
[27] *Ibidem*, p. 52.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El tlahtoani *como sacrificador*

En contextos rituales, el *tlahtoani* sacrificaba a muchas víctimas (*vid. supra*, figura 11.3, p. 350). Durante los últimos días de la resistencia mexica, pocas horas antes de su capitulación, Cuauhtémoc sacrificó a varios prisioneros que le fueron traídos:

Yn oyuh conquetzque quauhtematlatl yn tianquizco, auh yehuatzin Quauhtemoctzin quimohuiquilia yn malti; amo yuh quicahua yn tecahuato achcauhti tlatlacateca, necoc quitititza, quimititlapanaya yoma Quauhtemoctzin.[28]

Y así dispusieron la catapulta en el mercado. Y a Cuauhtémoc le llevan los cautivos; no lo dejan así. Los que llevan a los cautivos son los capitanes de Tlacateco. De ambos lados les abren el vientre. Les abría el vientre Cuauhtémoc él mismo.

Los sacrificantes

El sacrificante es, según la definición de Hubert y Mauss, "el sujeto en quien recaen los beneficios del sacrificio o que pasa por sus efectos".[29] Desde la nación como tal hasta el individuo que capturó el enemigo (*tlamani*), pasando por los más diversos gremios, colectividades o familias, el sacrificante (*tealtiani*, literalmente "el bañador") ofrecía una víctima a los dioses y esperaba recibir a cambio los beneficios de la ofrenda.

El modelo ejemplar

Los primeros sacrificantes fueron los dioses que decidieron autosacrificarse en circunstancias diversas, pero siempre en aras del movimiento vital, de la vida. Los dioses pidieron a Nanahuatzin y Tecuhciztécatl que saltaran al fuego en Teotihuacan. Después ellos se autosacrificaron supuestamente "para no estar mezclados con los macehuales", pero en

[28] *Anales de Tlatelolco*, paleo. y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004, p. 166.

[29] Henri Hubert y Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique*, año 4, 1899, p. 10.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

realidad crearon el espacio-tiempo de la muerte en el que morarían. El sacrificador fue Quetzalcóatl-Ehécatl.

Quetzalcóatl fue el sacrificante, el sacrificado y el sacrificador en su propio autosacrificio, cuando se prendió fuego en Tlillan Tlapallan para renacer como estrella de la mañana.

Huitzilopochtli ordenó y se benefició del sacrificio de los mimixcoas por los aztecas durante la peregrinación. En la versión iconográfica del *Códice Boturini* (*vid. supra*, figura 8.9, p. 255) y en el texto náhuatl manuscrito del *Códice Aubin*, Huitzilopochtli, el sacrificante todavía en gestación mitológica, contenido en el *teoquimilolli*, el bulto sagrado matricial que los *teomamaque* o teóforos aztecas cargan, nació con el sacrificio de los númenes lunares Xiúhnel, Mímich y Teoxahualli, su "hermana mayor" (*ihueltiuh*), equivalente de Coyolxauhqui. En cuanto al sacrificador, ostenta un glifo antroponímico-gentilicio que hemos leído de manera ideogramática como "agua-fuego" (*atl tlachinolli*),[30] emblemático del destino bélico de los mexicas.

Para nacer, según la axiología prehispánica, el sacrificante tuvo que morir y volver a su estado anterior. De hecho, murió en la persona de sus sacrificados. El pueblo mexica nació como resultado de la fusión comunial entre el sacrificante y los sacrificados, de la que también surgió su gentilicio. La relación de padre e hijo entre el sacrificante y el sacrificado[31] se explicaría por la filiación mitológica que establece este modelo ejemplar, en el que el sacrificante se "co(n)-funde" con el sacrificado.

Altépetl*, el Estado*

Conforme lo que dispusieron los dioses al autosacrificarse en Teotihuacan, la vida continuaría siempre y cuando las autoridades sacerdotales de una colectividad siguieran el modelo ejemplar que había generado el movimiento espacio-temporal (*ollin*). La penitencia y el merecimiento (*macehua*), que consistían en autosacrificios, sacrificios humanos y de

[30] Patrick Johansson K., "La imagen de Aztlan en el *Códice Boturini*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 51, 2016, p. 110-172.

[31] Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 149.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

animales, alimentaban energéticamente el curso del tiempo. El sacrificante, en este caso, era el mando supremo que debía mantener el orden establecido no sólo en el ámbito político o económico, sino también en el cósmico. Asimismo, sufragaba los gastos y proveía la infraestructura festiva para que la nación siguiera existiendo (figura 12.11).

El calpulli

La nación se dividía en barrios o *calpulli*, originalmente cuatro, que eran una verdadera hipóstasis del gobierno central, tanto en lo político como en lo religioso. El *calpulli*, como su nombre lo indica, era ante todo el templo[32] del barrio, donde se reproducía lo que ocurría en el Templo Mayor o en uno de los templos del recinto sagrado. Ciertas fiestas, sin embargo, sólo se hacían en el templo del barrio porque concernían a un gremio particular asentado en el lugar. El *calpulli* fungía también como sacrificante.

Tlamani, *los guerreros captores*

En un ámbito axiológico prehispánico relacionado con la guerra, la valentía y los rangos militares no se medían por las pérdidas infligidas al enemigo, sino por la captura de sus guerreros (*yaotl*), que serían ofrecidos en sacrificio al dios tutelar de la urbe vencedora. La promoción dependía del número de enemigos capturados, los *cuachic* y los "otomíes". Los rangos óptimos de la valentía eran determinados por cinco prisioneros o más.

La captura representaba una asimilación filial del enemigo al grupo de los captores. Más tarde, cuando el captor (*tlamani*) ofreciera su cautivo a la deidad, éste se convertiría en su "hijo". Como lo expresamos, su transustanciación y su muerte simbólica en la persona de su "hijo bien amado" se consumaban mediante vigilias y ayunos compartidos, pero sobre todo por medio de la danza ritual que el sacrificante hacía con su víctima y por las lágrimas que vertía.

[32] *Calpulli*, "casa grande" o "templo".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

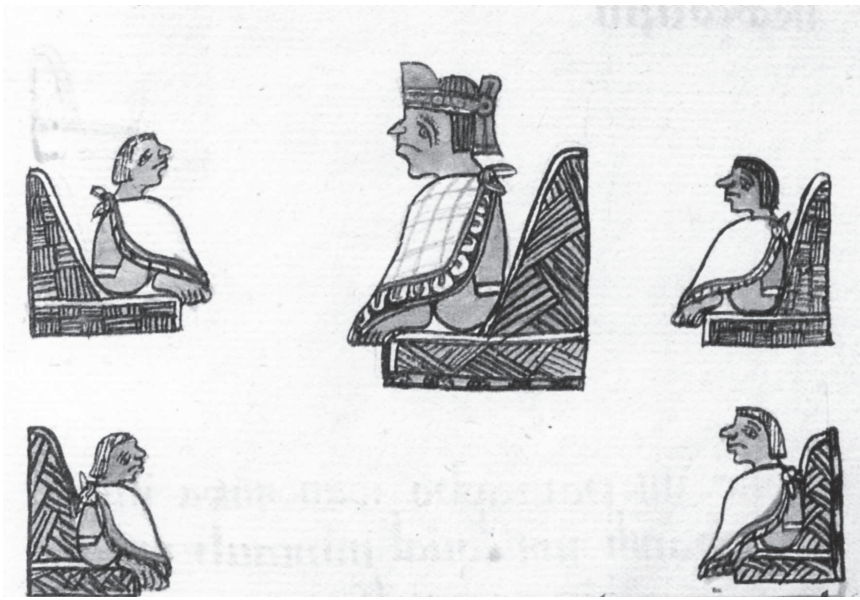


Figura 12.11. El Estado.
Códice matritense de la Real Academia de la Historia, f. 54r.

Tlaamique, *los cazadores*

La relación de los cazadores con los guerreros tiene un origen mitológico, que de hecho fundamentó la nación mexica con el sacrificio de los mimixcoas lunares. Como veremos más adelante, los cazadores (*tlaamique*) ofrendaban principalmente animales, pero en la fiesta de su dios Mixcóatl inmolaban también a seres humanos. El sacrificio por flechamiento era la modalidad propia de su ofrenda.

Tlatlamani, *los pescadores*

Los pescadores que usaban redes (*tlatlamani*), también llamados *atlacah* (gente del agua) o *michuaque* (poseedores de peces o pescados), de alguna manera también eran cazadores. Ofrendaban al dios Opochtli y a Chalchiutlicue, la diosa de las aguas.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los gremios

Los distintos gremios profesionales ofrendaban víctimas cuando se celebraba la fiesta de su divinidad patrona. Los oficiales de arte plumaria (*amanteca*) sacrificaban a Cóyotl Ináhual; los lapidarios (*tlatecque*), a Mácuil Xóchitl. Los orfebres (*teocuitlapitzque*) sacrificaban a Xipe Tótec, el dios del desollamiento; los tlachiqueros (*tlachicque*), a Tezcatzoncatl, Mayahuel o a los 400 conejos; las parteras (*ticitl*), a Toci (nuestra abuela), la patrona de las médicas y el temazcal; las hilanderas (*tzauhque*), a Tlazoltéotl, etcétera. Entre estos gremios, el más importante era el de los *pochtecah*, comerciantes en pleno auge, cuyo poder económico había permeado los estratos políticos y religiosos de la sociedad mexica a principios del siglo XVI. El *calpulli* de Pochtlan era su barrio en la urbe mexica, de ahí su nombre. Su dios principal era Yacatecuhtli, un avatar de Quetzalcóatl al que honraban con fiestas y sacrificios. Como en sus expediciones atravesaban territorios enemigos y tenían que combatir, también eran guerreros. Sin embargo, los caracterizaba su riqueza, que contrastaba con los paradigmas axiológicos de la sociedad mexica en la que debía imperar la humildad.

Los individuos

Una vez que el poder económico de la Triple Alianza (México-Texcoco-Tlacopan) se asentó, no era raro ver una ceremonia sacrificial importante "patrocinada" por un comerciante, a título personal. En estos casos, el lugar que el rey hubiese ocupado en otra instancia de sacrificio era tomado por el sacrificante en el *calpulli*. En la fiesta Panquetzaliztli, dedicada a Huitzilopochtli, el jerarca *pochteca* dirigía la ceremonia, guiando a los cautivos hacia la plataforma del templo:

> El señor de ellos iba guiándolos y todos estos subían al *cu* con báculos compuestos con plumas ricas, y si el señor del banquete o de la fiesta tenía mujer, subía también junto con su marido, delante de los esclavos al *cu*, y llevaban sendos báculos compuestos con plumas y quetzales; y si éste que hacía la fiesta no tenía mujer, si tenía algún tío, el tío subía con él y llevaban los báculos como está dicho; y si no tenía ni tío, ni padre, si tenía hijo

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> él subía, de suerte que uno de sus parientes más cercanos subía con él; iban con sus báculos en, las manos, y subiendo resollaban las manos y ponían el resuello en las cabezas con las manos; esto iban haciendo subiendo al *cu* de Huitzilopochtli.[33]

De acuerdo con las normas de merecimiento que regían el destino escatológico de los indígenas, sólo los guerreros que morían en el campo de batalla y en sacrificio podían alcanzar la felicidad *post mortem* de la gloria celestial y evitar el Mictlan. Los reyes y nobles que no morían así eran excluidos de este destino. Que el sacrificante muriera en la persona de la víctima que ofrendaba es relevante porque probablemente era una manera de alcanzar esa gloria.[34]

Conclusión

En las comunidades indígenas se establecía una estrecha relación entre sacrificados, sacrificadores y sacrificantes. Esta triangulación sacrificial de alguna manera daba energía a un movimiento vital que tendía a la entropía. Sin embargo, la muerte simbólica del sacrificante en la persona de su sacrificado, con quien se tendía una filiación como de padre a hijo, caracterizaba esta relación.

[33] *Códice florentino*, lib. IX, cap. 14.
[34] Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, p. 147-184.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

13
EL ESPECTÁCULO DE LA MUERTE SACRIFICIAL

Por pulsional que fuera la motivación profunda de infligir la muerte por sacrificio a un ser humano, debía ser aprehendida visualmente por la colectividad para que cumpliera su función catártica. Debía ser vista,[1] es decir, dramatizada, teatralizada, en un ritual en el que se fundían la realidad y la ficción.

En el México precolombino, la línea divisoria entre la realidad tangible y la ficción era culturalmente difusa. Lo imaginario era tan veraz como lo materialmente aprehensible. En el ámbito ritual se esperaba que una ficción religiosa o mágica permeara la realidad e indujera fenómenos naturales, como la lluvia, la fertilidad de la tierra, y que produjera efectos por lo regular deseados. En el sacrificio, un ser humano encarnaba el personaje de una divinidad de manera que se "co(n)-fundía" con ella. En términos generales, la representación de algo o alguien permitía llevar lo real a un escenario cultural para influir sobre él (figura 13.1).

Parafraseando a William Shakespeare, podríamos decir que el mundo indígena era un teatro y sus integrantes humanos meros actores, pues los individuos nacían con un papel que desempeñar en la vida, que lo determinaba los avatares astrológicos de su aparición en la escena del mundo. Si una mujer nacía en un día 1-Flor, por ejemplo, encarnaría la sensualidad como alegradora, tejedora o artista, según los parámetros socioculturales de su educación. Esta relación existencial *vivida* entre los indígenas y la "teatralidad", en su contexto tanto ritual como recreativo, fue percibida por los frailes, quienes la aprovecharon en la enseñanza doctrinal catequística con el teatro evangelizador.

En este contexto, la apariencia determinaba el ser de los individuos. Al parecer, la ontología precolombina no tuvo el carácter absoluto que

[1] Recordemos que *teatron* en griego significa "lo que se da a ver".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

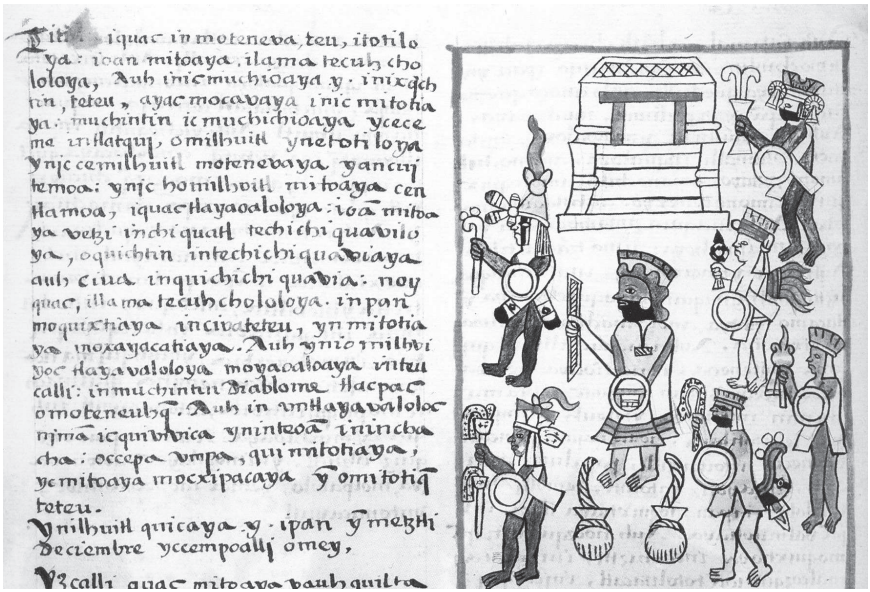


Figura 13.1. La fiesta del mes Títitl. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 253r.

tiene para el mundo occidental, sino que en gran parte era relativa a las circunstancias. Las múltiples formas que tomaba un dios o una diosa, y sus distintos nombres, la transformación de los brujos nahuales en animales, la importancia toral de los atavíos, verdadera "piel" indumentaria del ser, son una prueba del carácter "camaleónico" del individuo, siempre permeado por el espacio-tiempo circunstancial al que se integraba.

Este "proteismo" ontológico hizo que la producción de sentido para los indígenas se centrara sobre todo en las formas y que la existencia consistiera en una "trans-formación" constante que conduciría al ineludible amorfismo letal. Recordemos una vez más la proximidad paronímica y conceptual entre *tlacati* (nacer) y *tlacatia* (tomar una forma), que sugiere que todo cuanto cobraba forma nacía a la existencia y viceversa. La manera indígena de luchar contra la nada fue la creación formal, ya fuese pictórica, acústica, cromática, olfativa, gustativa o táctil, que conjuraba las tinieblas de la angustiosa incertidumbre.

La presencia del ser-mexica en el mundo se manifestó ante todo en la teatralidad de su aparato cultural, en específico en las fiestas que se celebraban a lo largo del año, que solían culminar con uno o varios

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

sacrificios. En términos rituales, el sacrificio humano era parte de la fiesta y constituía también su clímax emocional. Cuando el cuchillo de pedernal u obsidiana abría el pecho de la víctima, liberaba un torrente de sangre y permitía que la ficción "se derramara" en la realidad.

La futura víctima entraba poco a poco en la piel del personaje de un dios o una diosa. Esto permitía la gestación paulatina de un ser sagrado mediante la teatralización ritual que polarizaba sobre él o ella la angustia colectiva. Al cabo de este lapso, llegaba la liberación, la catarsis: el sacrificio espectacular que permitía "drenar" el *tanatos* fuera del cuerpo colectivo y vinculaba al hombre con la muerte. Durante este tiempo, los miembros de la colectividad veían cómo el ser trágico que los representaba a ellos y a una divinidad se encaminaba hacia su muerte. Para que la captación de la angustia colectiva y su fijación en la futura víctima fuera más efectiva, todo un aparato teatro-ritual, espectacular, escenificaba los últimos momentos del ser divinizado en función de una gesta mítica determinada.

Si el propósito principal del sacrificio era devolver al individuo a la dimensión sagrada de la esencia, las modalidades y circunstancias específicas de cada ritual permitían a la colectividad una aprehensión visual y catártica de la muerte, que ayudaba a drenar el *tanatos* fuera del cuerpo colectivo. La extracción del corazón todavía palpitante del pecho de la víctima constituía la culminación del sacrificio, pero el gesto supremo se formalizaba por un aparato ritual que le confería un sentido específico.

La teatralidad del rito sacrificial

El sacrificio que mediante un ritual devolvía al ser elegido a la esencia en aras de la vida pudo ejecutarse de manera furtiva, fugaz, lejos de las miradas. Sin embargo, para cumplir con su función social, la inmolación de la víctima debía ser un espectáculo, debía ser vista, por lo tanto dramatizada, teatralizada. De hecho, la presencia de espectadores es lo que confiere a una situación su carácter trágico: "lo que hace la atmósfera trágica no es la obra, es el espectador. Lo que cuenta no son los personajes en sí, sus actos, sino su relación con el espectador".[2]

[2] Pierre Aimé Touchard, *Dionysos*, París, Éditions du Seuil, 1952, p. 18.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ser visto, el espectáculo

Salvo algunas excepciones, los miembros de la comunidad reunidos en los distintos escenarios contemplaban el sacrificio y el aparato ritual a su alrededor. En la fiesta Panquetzaliztli, en una danza previa a su sacrificio, los esclavos "iban con gran prisa saltando y corriendo, y danzando, galopando y acezando, y los viejos de los barrios íbanles haciendo el son y cantando; iba mirando esta danza mucha gente".[3]

Al identificarse con el personaje que avanzaba trágicamente hacia su muerte, el grupo vivía la muerte en cada "acto" del ritual. Hablando del sacrificio "gladiatorio" correspondiente a la fiesta Tlacaxipehualiztli, fray Diego Durán escribió:

> Duraba este combate y modo de sacrificar todo el día, y morían indios en él de cuarenta y cincuenta para arriba de aquella manera, sin los que mataban en los barrios que habían representado al ídolo [...]. Concurría al espectáculo toda la ciudad, al mesmo templo del ídolo en el cual se ofrecía aquel sacrificio.[4]

A veces los enemigos eran invitados en secreto para que presenciaran el rito sacrificial de sus congéneres. Probablemente esta práctica tenía un carácter disuasivo para intimidar a beligerantes potenciales y mantener en sumisión a los vasallos, pero también pudo tener un sentido más profundo. Recordamos uno de los primeros sacrificios que hicieron los mexicas en su peregrinación hacia lo que sería México-Tenochtitlan: la hija del rey de Colhuacan, Achitómetl, fue sacrificada y desollada frente a su padre.[5] En este caso, la intención no era disuasiva sino ritual. La relación parental del espectador con la víctima tal vez determinó el tenor específico de la(s) mirada(s) y por lo tanto del sacrificio.

[3] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. II, cap. 24.

[4] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 99.

[5] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 58.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La polarización dramática del espacio/tiempo

La unidad dramática de un ritual determinado es difícil de delimitar. El mes festivo de veinte días y los lugares en los que se escenifican las secuencias podrían haber constituido el marco temporal y espacial del acto. Sin embargo, en términos actanciales, muchos rituales se gestaban durante los meses que precedían y se prolongaban en el que seguía. Por ejemplo, la fiesta de la primavera Tlacaxipehualiztli (el desollamiento de hombres) iniciaba en el mes anterior, Cuáhuitl Ehua (se levanta el árbol o crece la planta), y continuaba con el entierro solemne de las pieles durante la fiesta siguiente, Tozoztontli (la pequeña vigilia).

Los lugares donde se escenificaban las secuencias pertenecían a la trama mítico-ritual. Los montes, barrancos, cuevas, encrucijadas, el remolino de la laguna, el mercado o uno de los templos del recinto sagrado contribuían a la teatralidad del acto sacrificial con sus formas específicas y la sacralidad propia de su espacio.

En cuanto al tiempo, por lo general se fundía con el espacio, pues el momento del sacrificio o de los ápices emocionales del rito debía coincidir con una posición determinada de los astros o un estado determinado del entorno natural. El mediodía, por ejemplo, expresaba más la noción espacio-temporal de "cenit" que un elemento sólo cronológico. El equinoccio de primavera se definía más por la renovación de la naturaleza que por la fecha. La fiesta de Atamalcualiztli (la comida de tamales de agua) se efectuaba cuando los ciclos solares y venusinos coincidían cada ocho años solares (cinco años venusinos) y delimitaban por lo tanto un espacio-tiempo sagrado.

Ficción y realidad en el rito sacrificial

En el mundo náhuatl precolombino, los límites que separan la realidad tangible de la ficción mítico-religiosa eran algo crepusculares: no existía una dicotomía conceptual entre las dos dimensiones en el pensamiento indígena como en el mundo occidental. Lo que para nosotros representa algo "ficticio" no era más que un nivel distinto de la realidad en el mundo indígena. En el ámbito teatro-ritual, el gesto representativo tenía un poder real de inducción. Cuando los danzantes en la fiesta

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ochpaniztli ejecutaban durante horas o días el mismo gesto de elevación, buscaban inducir el crecimiento de las plantas. Con la transitividad actancial de su gestualidad y de la danza el hombre integraba teatralmente el tiempo a su vida.

Asimismo, la ficción y la realidad se fundían cuando el pedernal del sacrificador abría el pecho de la divinidad sacrificada y la desollaba, y cuando un "actor" revestía la piel sangrienta para proseguir con la trágica teatralidad de la fiesta.

La dramatización del sacrificio

Clímax emocional de la intriga mítico-religiosa que la determinaba, la muerte sacrificial debía ser dramatizada en el sentido teatral de la palabra para ser aprehendida de manera sensible por la colectividad. La diferencia entre un acontecimiento y su representación, entre la vida y el teatro, radica en la formalización gestual representativa del hecho o acontecimiento. Además, la mímesis gestual permitía la integración participativa de la colectividad. Aun cuando los participantes, actores y espectadores conocían la trama trágica que se urdía, el gesto era el que la *daba a ver*. En el ritual gladiatorio (figura 13.2) correspondiente a la fiesta Tlacaxipehualiztli, por ejemplo, el gesto irrisorio de la víctima provista de sus pelotas de palo y su espada de plumas frente a los guerreros que la embestían, creaba la tensión trágica y propiciaba la catarsis:

> Luego le ponían a los pies cuatro pelotas de palo para con qué se defendiese, el cual [preso] estaba desnudo en cueros. Luego que se apartaba el viejo, que tenía por nombre "el león viejo", al son del atambor y el canto salía el que nombramos gran tigre, bailando con su rodela y espada, e íbase para el que estaba atado, el cual tomaba las bolas de palo y tirábale.
>
> El gran tigre, como era diestro, recogía los golpes en la rodela. Acabados los pelotazos, tomaba el preso desventurado y embrazaba su rodela y esgrimiendo la espada, defendíase del gran tigre que pugnaba por le herir. Mas empero, como el uno estaba armado y el otro, desnudo, y el otro tenía su espada de filos, y el otro, de solo palo, a pocas vueltas, le hería, o en la pierna, o en el muslo, o en el brazo, o en la cabeza.[6]

[6] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 98.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 13.2. Sacrificio "gladiatorio" en la fiesta Tlacaxipehualiztli.
Códice Durán, t. I, lám. 15

En este contexto, la primera herida que recibía la víctima también era dramatizada por efectos sonoros: "y así, luego en hiriéndole, tañían las bocinas y caracoles y flautillas y el preso se dejaba caer".[7]

En la fiesta Panquetzaliztli, la música dramatizaba el ascenso del ídolo a lo alto del templo:

> Acabado de llegar al pie de las gradas del templo, ponían allí las andas y tomaban luego unas sogas gruesas y atábanlas a los asideros de las andas, y, con mucho tiento y reverencia, unos estirando de arriba, otros ayudando de abajo, subían las andas con el ídolo a la cumbre del templo, con mucho sonido de bocinas y flautillas y clamor de caracoles y atambores [...].
>
> Al tiempo que le subían estaba todo el pueblo en el patio, con mucha reverencia y temor.[8]

[7] *Idem*.
[8] *Ibidem*, p. 29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Modalidades de sacrificios

Los aspectos modales de los sacrificios humanos, sumamente teatrales, conferían un sentido al acto ritual y permitían una catarsis.

El silencio

En ciertas ceremonias sacrificiales, como las que se hacían a la madre-tierra, debía prevalecer el silencio (*cactimoman*). Cualquier ruido que "desgarrara" las tinieblas sonoras del silencio podía acarrear consecuencias nefastas para la comunidad, por lo que se tomaban medidas rituales para evitarlo. Por ejemplo, en la fiesta Ochpaniztli debía reinar un silencio sepulcral, parte constitutiva de la "puesta en escena" ritual:

> Y luego la ataviaban con los ornamentos de aquella diosa que llaman Toci, y llegada la media noche llevábanla al *cu* donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban, todos iban en gran silencio aunque iba con ella todo el pueblo; y de que había llegado al lugar donde la habían de matar, tomábala uno sobre las espaldas y cortábanle de presto la cabeza.[9]

Quebradura de la cabeza y degollamiento

En un sacrificio que tenía lugar en Tlaxcala, en la fiesta de Quecholli, que recordaba una etapa de la peregrinación de los tlaxcaltecas, los sacrificadores golpeaban la cabeza de Yotlamiyahual contra una roca y la degollaban: "así luego tomaban la india, daban cuatro golpes con ella en una peña grande que había en el templo, la cual tenía por nombre *teocomitl*, que quiere decir 'olla divina', y antes que acabase de morir, así aturdida por los golpes, cortábanle la garganta, como quien degüella a un carnero, y escurríanle la sangre sobre la mesma peña".[10]

[9] *Códice florentino*, lib. II, cap. XXX.
[10] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 76.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Como su nombre lo indica, la peña llamada *teocomitl* representaba a las biznagas sobre las que habían sido sacrificados los mimixcoas selénicos para que naciera el pueblo del sol (figura 13.3).

Despeñamiento

De acuerdo con un esquema de acción mítica correspondiente al nacimiento de Huitzilopochtli, en la fiesta de Ochpaniztli unos cautivos se veían precipitados al vacío desde una plataforma colocada a unos diez metros de altura:

> En cuatro palos muy gruesos, de a treinta brazas, que para el efecto hincaban en el templo en cuadra, en todas cuatro partes, de madero a madero, ponían unas gradas que llegaban hasta lo alto de los maderos. Por aquellos escalones subían los ejecutores de aquel sacrificio, que eran dos, con sus mitras en la cabeza y embijados los ojos y los labios, y los molledos y muslos llenos de yeso y puestas unas bandas de ello por todo el cuerpo.
>
> Estos subían a lo más alto de los maderos y, sentados allá en la cumbre, atábanse con unas sogas el cuerpo a los palos para no caer, y luego sacaban cuatro sayones al que habían de sacrificar y hacíanle subir por aquellos palos arriba, con una coroza de papel puesta en la cabeza, yendo tras él aquellos cuatro, ayudándole a subir y, si acaso con el temor de la muerte desmayaba, picándole con unas puyas de maguey las asentaderas. Y en llegando que llegaban a donde los dos estaban arriba, apartábanse los que iban tras él y los que arriba estaban rempujándolo, y venía desde lo alto de los palos abajo y daba tan grande porrazo abajo que se hacía pedazos. Luego en cayendo llegaban otros y degollábanlo y cogían la sangre en un lebrillejo y a este mesmo modo sacrificaban todos los que habían que sacrificar.[11]

Los cautivos representaban a los cuatrocientos *huitznahuas* vencidos por Huitzilopochtli en Coatépec y a Coyolxauhqui que él había despeñado. Es probable que Tlacahuepan, preso de los chalcas, siguiera este modelo cuando se autosacrificó lanzándose al vacío después de un baile en lo alto de un palo (figura 13.4).

[11] *Ibidem*, p. 146, 147.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

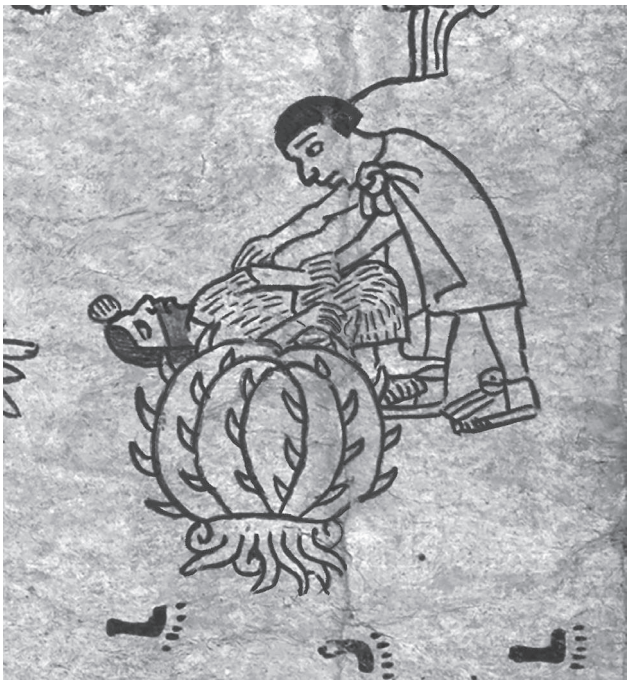


Figura 13.3. *Teocomitl*, la olla divina: la biznaga.
Códice Boturini, lám. IV (detalle)



Figura 13.4. Tlacahuepan en Chalco. *Códice Durán*, t. II, lám. 16

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Con las piernas cruzadas

En una fiesta dedicada a Xochiquétzal, las víctimas morían con las piernas cruzadas:

> Llegada la hora, mataban aquellas dos mozas cortándolas el pecho y sacándolas el corazón. Los que las tenían eran cuatro ministros, de los pies y de las manos, excepto que a estas dos principales, para significar que morían vírgenes, al matarlas, les cruzaban las piernas, teniéndolas así cruzadas la una sobre la otra, y las manos extendidas como a los demás; echándolas a rodar por las gradas abajo.[12]

Hombres cazados como venados

En Quecholli, la fiesta dedicada a la cacería, las víctimas eran subidas a lo alto del templo como si fueran venados cazados:

> A cada uno llevaban cuatro, dos por los pies y dos por los brazos, llevábanlos boca arriba; llegados arriba echábanlos sobre el tajón y abríanles los pechos, y sacábanles los corazones. Subíanlos a éstos de esta manera en significación que eran como ciervos, que iban atados a la muerte.[13]

El flechamiento

En un ritual espectacular ofrecido a la diosa del sustento, Chicomecóatl, flecheros que representaban a los dioses ultimaban a las víctimas aspadas sobre maderos:

> Armábanse los asaeteadores o flecheros y poníanse las ropas del dios Tlacahuepan y de Huitzilopochtli y de Titlacahuan y del sol y de Ixcozauhqui y de las cuatro auroras, y tomaban sus arcos y flechas y luego sacaban los presos en guerra y cautivos y aspábanlos en unos maderos altos que había para aquel efecto, las manos extendidas y los pies abiertos, uno en un palo y otro en otro, atándolos a todos de aquella suerte

[12] *Ibidem*, p. 155.
[13] *Códice florentino*, lib. II, cap. 33.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> muy fuertemente. Aquellos flecheros en hábito de estos dioses los flechaban a todos, el cual era sacrificio de esta diosa y se hacía a honra suya.[14]

Estrujados en una red

Los matlatzincas de la región de Toluca solían sacrificar a sus víctimas estrujándolas poco a poco en una red (figura 13.5):

In ícuac tlacamictiaya zan quimecapatzcaya in macehualtzintli. Matlac contlalía. Quipatzca in imatzotzopaz, in iquetzpul, in iomicícuil. Matlacopa huelquiquiza. Uncan no huamotetepehue in eztli.[15]	Cuando hacían un sacrificio humano, sólo estrujaban a la persona entre las cuerdas. Lo metían en una red. Estrujan sus brazos, sus piernas, sus costillas. Salen [por las mallas] de la red. Allá también derramaban sangre.

La descripción "realista" de esta modalidad sacrificial proporcionada por un informante de Sahagún subraya el carácter visual del efecto buscado.

Sacrificios en el fuego

Las víctimas ofrecidas al dios Xiuhtecuhtli, en la fiesta de Xocol Huezti, eran arrojadas al fuego antes de que se les abriera el pecho para extraerles el corazón:

> Luego los tomaban, y atábanlos las manos atrás, y también los ataban los pies, luego los echaban sobre los hombros a cuestas y subíanlos arriba a lo alto del *cu*, donde estaba un gran fuego y gran montón de brasa, y llegados arriba luego daban con ellos en el fuego; al tiempo que los arrojaban alzábase, un gran polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un grande hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo, y allí

[14] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 140.
[15] *Códice florentino*, lib. X, cap. 29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 13.5. Estrujamiento en una red. *Códice florentino*, lib. X, lám. 132r.

> en el fuego comenzaba a dar vuelcos y a hacer bascas el triste del cautivo; comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal, y levantábanse vejigas por todas partes del cuerpo; y estando en esta agonía sacábanle con unos garabatos, arrastrando, los sátrapas que llamaban *quaquacuiltin*, y poníanle encima del tajón que se llamaba *techcatl*, y luego le abrían los pechos de tetilla a tetilla, o un poco más abajo, y luego le sacaban el corazón y le arrojaban a los pies de la estatua de Xiuhtecutli, dios del fuego.[16]

Sacrificios en el agua

Los sacrificios a los dioses del agua a veces consistían en ahogar a las víctimas (figura 13.6). En ocasiones, se sacrificaban primero y luego se arrojaban los corazones al agua, como los niños cuyos corazones se echaban al remolino de Pantitlan: "el quinto lugar en que mataban niños era el remolino o sumidero de la laguna de México, al cual llamaban Pantitlan; a los que allí morían llamaban *epcoatl*, el atavío con que los aderezaban eran unos atavíos que llamaban *epnepaniuhqui*".[17]

[16] *Ibid.*, lib. II, cap. 29.
[17] *Ibid.*, lib. II, cap. 20.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 13.6. Sacrificio de hombres y mujeres a Chalchiuhtlicue, diosa de los ríos. *Códice borbónico*, lám. 5

El sacrificio "gladiatorio"

En algunas instancias sacrificiales, un combate ritual entre el cautivo y cuatro o cinco guerreros mexicas precedía la extracción del corazón. En la fiesta Tlacaxipehualiztli (figura 13.7) llevaban los cautivos a un "patio muy encalado" donde había una rueda de piedra (*temalacatl*). Al lado estaba un *cuauhxicalli*, también de piedra, que esperaba los corazones. Cuatro guerreros, dos con divisas de jaguar (tigre) y otros dos con divisas de águila, esperaban para acometer:

> Luego salían todas las dignidades de los templos por su orden, los cuales sacaban un atambor y empezaban un canto aplicado a la fiesta y al ídolo. Luego salía un viejo, vestido con un cuero de león, y con él, cuatro, vestidos el uno de blanco, el otro de verde, y el otro de amarillo, y el otro, de colorado. A los cuales llamaban "las cuatro auroras", y con ellos, el dios Ixcozauhqui y el dios Titlacahuan, y poníalos aquel viejo en un

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

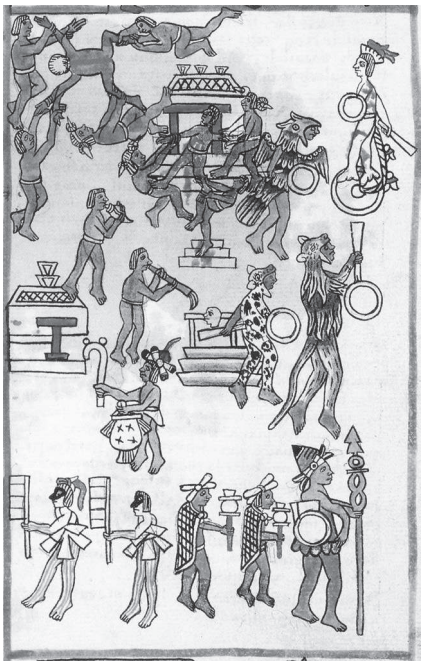


Figura 13.7. Sacrificio y desollamiento en la fiesta Tlacaxipehualiztli.
Códice matritense del Real Palacio, f. 250r.

> puesto, y en poniéndolos, iba y sacaba un preso de los que se habían de sacrificar y subíalo encima de la piedra llamada *temalacatl*, y esta piedra tenía en medio un agujero, por donde salía una soga de cuatro brazas, a la cual soga llamaban *centzonmecatl*.
>
> Con esta soga ataban al preso por un pie y dábanle una rodela y una espada toda emplumada, en la mano, y traían una vasija de "vino divino", que así le llamaban, conviene a saber *teooctli*, y hacíanle beber de aquel vino. Luego le ponían a los pies cuatro pelotas de palo para con qué se defendiese, el cual [preso] estaba desnudo en cueros.

Listos los accesorios, el espectáculo podía comenzar. La música anunciaba el arribo del primer atacante, que llegaba bailando:

> Luego que se apartaba el viejo, que tenía por nombre "el león viejo", al son del atambor y el canto salía el que nombramos gran tigre, bailando con su rodela y espada, e íbase para el que estaba atado, el cual tomaba las bolas de palo y tirábale.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> El gran tigre, como era diestro, recogía los golpes en la rodela. Acabados los pelotazos, tomaba el preso desventurado y embrazaba su rodela y esgrimiendo la espada, defendíase del gran tigre que pugnaba por le herir. Mas empero, como el uno estaba armado y el otro, desnudo, y el otro tenía su espada de filos, y el otro, de solo palo, a pocas vueltas, le hería, o en la pierna, o en el muslo, o en el brazo, o en la cabeza.

Las armas inofensivas del cautivo atado en la piedra hacían que sus arremetimientos fueran "gratuitos" y que situaran el acto en un contexto teatro-ritual. Sin embargo, el caballero *ocelotl* hería y sacaba sangre a la víctima: "Y así, luego en hiriéndole, tañían las bocinas y caracoles y flautillas y el preso se dejaba caer. En cayendo, llegaban los sacrificadores y desatándolo y llevándolo a la otra piedra, que dijimos se llamaba *cuauhxicalli*, allí le abrían el pecho y le sacaban el corazón y lo ofrecían al sol, dándoselo con mano alta".

El espectáculo duraba horas. Las cuatro auroras (*tlahuizcaltin*) luchaban contra las fuerzas de la noche, encarnadas por el cautivo, para que se hiciera la luz:

> De esta mesma manera que he contado sacrificaban treinta y cuarenta presos, sacándolos uno a uno aquel león viejo y atándolos allí. Para la cual contienda estaban aquellos cuatro tigres y águilas, para [que], en cansándose uno, salía el otro, y si aquellos se cansaban y los presos eran muchos, ayudaban los que estaban en nombre de las cuatro auroras, los cuales habían de combatir con la mano izquierda, y como eran señalados para aquel oficio, estaban tan diestros en esgrimir con la izquierda y en herir, como con la derecha. También tenía licencia el atacado preso para herir y matar, defendiéndose de los que le acometían.[18]

Las víctimas no tenían oportunidad alguna de vencer al oponente, este combate era esencialmente ritual. Sin embargo, su habilidad para esquivar los golpes y su arrojo eran parte de la teatralidad suscitada. Algunos se dejaban vencer y llevar a la piedra de sacrificios sin oponer resistencia, lo que era considerado nefasto. Esta ceremonia se llamaba *tlahuahuanaliztli*, es decir "rayamiento" o "rasguño", porque consistía en dejar correr la sangre de las víctimas con repetidos rasguños. En este

[18] Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 98-99.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

contexto lúdico es probable que lo teatro-ritual se impusiera a lo bélico-ofensivo y que la víctima actuara su propia muerte dancísticamente y con cantos "lastimosos".

La fiesta Ochpaniztli, la fecundidad por la muerte

El decimoprimer mes del calendario festivo náhuatl era dedicado a la diosa Toci (nuestra abuela), la madre de los dioses, "el corazón de la tierra", que encarnaba la energía contenida en la tierra y su fecundidad potencial. En el contexto ritual de la fiesta, daba a luz al maíz Cintéotl Itztlacoliuhqui, "la obsidiana negra salida del infierno, el lucero del alba surgiendo de la tierra y el brote tierno del maíz".[19] En términos generales, la fiesta buscaba propiciar la germinación y el crecimiento de todo cuanto pudiera gestarse en el vientre fértil de la madre-tierra. En la fiesta, lo trágico y lo lúdico se fundían en un acto teatro-ritual en el que participaba la comunidad entera, ya fuera como actor o espectador. La mujer que representaba a la diosa Toci era sacrificada y desollada, un sacerdote revestía su piel y se convertía en el elemento protagónico del ritual (figura 13.8).

Una tragedia en dos actos sacrificiales

El fin ineludible de la mujer escogida para ser la "imagen" de la diosa determinaba la atmósfera trágica de un ritual que contaba con dos ápices sacrificiales envueltos en una portentosa teatralidad.

La encarnación del personaje

Cuarenta días antes de la fiesta se elegía una mujer de unos 45 años para encarnar a la diosa-madre Toci. Se purificaba y se encerraba en una jaula durante veinte días.[20]

[19] Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 355.
[20] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 145.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

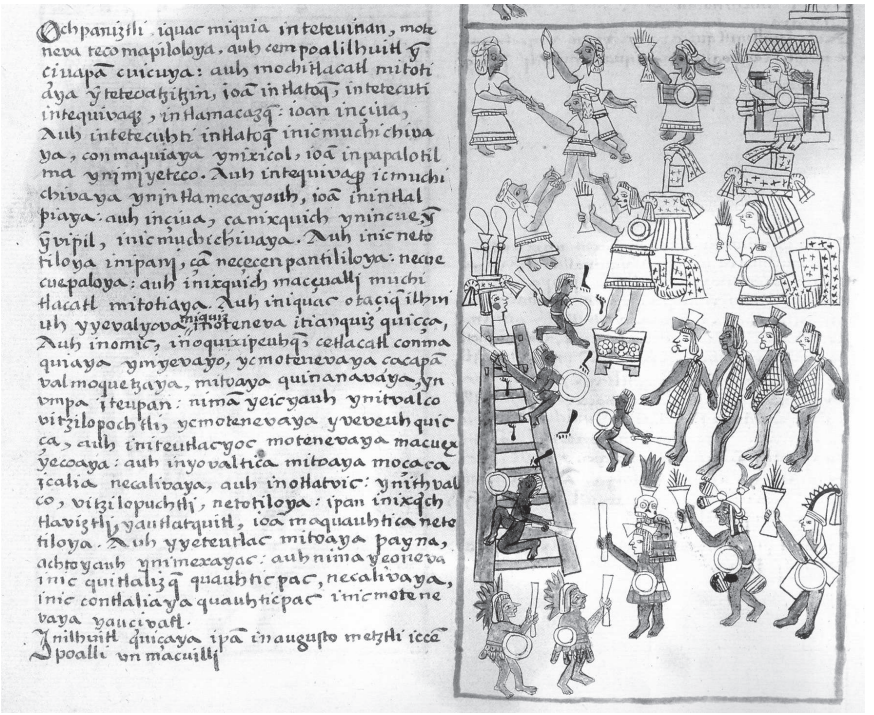


Figura 13.8. Fiesta del mes Ochpaniztli. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 251v.

La primera consustanciación entre la diosa y la mujer que la representaba era la atribución del nombre de la divinidad, que durante veinte días permeaba el ser de la víctima, hasta que coincidían en su persona lo humano y lo divino, lo corpóreo y lo sonoro onomástico. La transformación nominal de mujer en diosa se efectuaba mediante repeticiones rituales obsesivas del vocablo Toci. Recordemos que en el mundo náhuatl el nombre (*tocayotl*) trascendía los estrechos límites de la identidad para constituir una parte esencial del individuo. Con el aislamiento (*sacer*) se consagraba el personaje de la diosa Toci.

Después del encierro, la diosa salía para ser vista, en el sentido teatral de la palabra, por los miembros de la comunidad. La aprehensión visual de Toci sucedía entonces a su evocación verbal:

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Cumplidos veinte días que estaba allí encerrada, la sacaban y vestían, ni más ni menos que pintamos de la diosa, y sacábanla en público para que todos la viesen y adorasen como diosa a la cual hacían bailar y tomar placer. Desde aquella hora la tenía el pueblo en lugar de la mesma madre de los dioses y le hacían tanta reverencia y acatamiento y honra como a la mesma diosa, sacándola cada día en público a bailar y cantar y tomarla luego a recogimiento y encerramiento en su jaula.[21]

Al cabo de varias peripecias que constituían la trama ritual, la diosa era sacrificada y desollada. Un sacerdote joven y corpulento revestía su piel y la encarnaba en las fases subsecuentes del ritual. Después de haber hecho cuerpo con la diosa durante la fiesta, el "actor" dejaba su papel y colgaba la piel en el templo de su personaje: Tocititlan (figura 13.9).

El degollamiento de Toci, una copulación simbólica

Teatralmente encarnada, Toci, la tierra, era decapitada: "tomábala uno sobre las espaldas y cortábanle de presto la cabeza, y luego caliente la desollaban".[22] Torquemada precisa que Toci era sacrificada sobre la espalda de otra mujer.[23] Este detalle es importante porque la decapitación y la eyaculación de la sangre que brotaba del cuello de la víctima y se derramaba sobre la mujer que la cargaba tenían un carácter fecundante. Convenía que el receptor inmediato de la sangre fértil, la tierra, fuera de sexo femenino o encarnara un aspecto de la femineidad.

Es probable que el agente masculino de esta fecundación fuera el hacha que abría, penetraba y segaba el cuello femenino para liberar el divino líquido. En el contexto cultural precolombino, el hacha remite al cielo, en particular al trueno y a la lluvia. El sexo y la muerte, así como la realidad y la ficción, se fundían trágicamente en la penetración letal de la tierra por el cielo, la imagen de Toci penetrada por el fálico filo de la obsidiana.

[21] *Idem*.

[22] Códice florentino, lib. II, cap. 30.

[23] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. III, p. 397.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 13.9. Tocititlan, el templo de Toci. *Códice Durán*, lám. 24

El desollamiento de Toci y el nacimiento de Cintéotl

Una vez realizado el sacrificio, la víctima era desollada. La fuerza vital que contenía la piel animaba al "robusto mancebo" que la revestía y encarnaba a la diosa Toci a partir de este momento: "y luego caliente la desollaban y desollada uno de los sátrapas se vestía su pellejo, al cual llamaban *teccizquacuilli*; escogían para esto el de mayor cuerpo, y de mayores fuerzas".[24] Como parte del desollamiento se recortaba la piel del muslo de Toci para envolver al dios-maíz, Cintéotl: "lo primero, la desollaban el muslo, y el pellejo del muslo llevábanle al *cu* de su hijo que se llamaba Cintéotl, que estaba en otro *cu*, y vestíansele".[25]

En la simbología náhuatl precolombina, como en otros sistemas simbólicos, el muslo tenía un carácter erótico y matricial. La relación paronímica entre las palabras que designan a la luna y al muslo en

[24] *Códice florentino*, lib. II, cap. 30.
[25] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

náhuatl, *metztli*,[26] revela una convergencia eidética de la fertilidad selénica y lo erógeno corporal que determina el valor de esta parte del cuerpo humano. El muslo, al igual que el tronco del árbol o la cueva, es la matriz en la que se gestan el ser y el maíz, en el caso aquí referido. Al colocarse como máscara la piel del muslo de la diosa, el mancebo que representaba a Cintéotl captaba la fuerza vital que contenía y realizaba una verdadera gestación dentro de ella.

Dicha gestación y los peligros que representaba se dramatizaban luego en una escaramuza en la que unos guerreros embestían a Toci y a los que la protegían:

> Todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego, y este juego se llamaba *zacacalli*, porque todos aquellos que iban huyendo llevaban en las manos unas escobas de zacates ensangrentadas; y el que llevaba el pellejo vestido, con los que iban acompañándole, perseguían a los que iban delante huyendo.[27]

Por fin los beligerantes llegaban al templo de Huitzilopochtli, donde se rendía un culto al dios antes de que Toci, la tierra-madre, se reuniera con su hijo, el maíz, y expresara que éste había nacido: "iba junto con su madre, ambos a la par muy despacio".[28]

El sacrificio de cautivos

De regreso en su templo, Toci recibía ofrendas de la comunidad y se procedía a sacrificar a los cautivos. La modalidad de sacrificio difiere en las descripciones de Sahagún y Durán. En la versión del primero, Toci extraía el corazón a cuatro cautivos y dejaba a los sátrapas la tarea de sacrificar a los demás. Durán, por su parte, aduce que:

> Acabado el canto, venían los que habían de ser sacrificados a honor de la diosa y el sacrificio era extraño y muy diferente de los demás, el cual era de la manera siguiente: En cuatro palos muy gruesos, de a treinta

[26] *Metztli*, con "e" larga, es luna, con "e" corta es muslo.
[27] *Códice florentino*, lib. II, cap. 30.
[28] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> brazas, que para el efecto hincaban en el templo en cuadra, en todas cuatro partes, de madero a madero, ponían unas gradas que llegaban hasta lo alto de los maderos. Por aquellos escalones subían los ejecutores de aquel sacrificio, que eran dos, con sus mitras en la cabeza y embijados los ojos y los labios, y los molledos y muslos llenos de yeso y puestas unas bandas de ello por todo el cuerpo.
>
> Estos subían a lo más alto de los maderos y, sentados allá en la cumbre, atábanse con unas sogas el cuerpo a los palos para no caer, y luego sacaban cuatro sayones al que habían de sacrificar y hacíanle subir por aquellos palos arriba, con una coroza de papel puesta en la cabeza, yendo tras él aquellos cuatro, ayudándole a subir y, si acaso con el temor de la muerte desmayaba, picándole con unas puyas de maguey las asentaderas. Y en llegando que llegaban a donde los dos estaban arriba, apartábanse los que iban tras él y los que arriba estaban rempujándolo, y venía desde lo alto de los palos abajo y daba tan grande porrazo abajo que se hacía pedazos. Luego en cayendo llegaban otros y degollábanlo y cogían la sangre en un lebrillejo y a este mesmo modo sacrificaban todos los que habían que sacrificar.[29]

El despeñamiento y el sacrificio subsecuente de los cautivos correspondía a la suerte que habían tenido los *Centzonhuitznahuas* (los 400 sureños) a manos de Huitzilopochtli cuando iban a matar a Coatlicue, la madre-tierra, numen equivalente a Toci, con el dios mexica en su vientre.

La tierra "hace sentimiento"

Según Durán, la diosa asistía al sacrificio rodeada de huastecos provistos de escobas ensangrentadas. Cuando las jícaras se llenaban con la sangre de los cautivos, "bajábase el indio que representaba la diosa y mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente. A los cuales gemidos se estremecían todos y cobraban temor. Y dicen que la tierra hacía sentimiento y temblaba en aquel instante".[30]

[29] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 146.
[30] *Ibidem*, p. 147.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Imaginamos fácilmente la portentosa teatralidad de la escena y el miedo catártico que se apoderaba de los espectadores.

Ritos lúdicos y agonísticos

Pese al fin trágico que le esperaba, la imagen de Toci debía estar alegre. Para luchar contra la nefasta e involutiva tristeza que podía embargarla, las parteras que la acompañaban la consolaban y trataban de regocijarla con escaramuzas lúdicas. Las "mujeres médicas" se dividían en dos escuadrones:

> Esto hacían las mujeres delante de aquella mujer que había de morir en esta fiesta, por regocijarla, para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto.[31]

Para evitar la tristeza, las parteras luchaban contra lo que la producía: la muerte inminente. Además del regocijo momentáneo que podía generar la jocosa ebriedad motriz de la escaramuza, la acción lúdica de las parteras en el combate que se libraba entre ellas tendía a dirimir su propia angustia, por lo tanto, tenía una función catártica.

Después de la muerte sacrificial de la imagen de Toci, la persecución de los participantes por la lúgubre encarnación masculina de la diosa en el juego llamado *zacacalli* (la escaramuza del zacate) también permitía drenar el *tanatos* fuera del cuerpo colectivo mediante el miedo y la secreción de adrenalina.

Lo mismo ocurría en los últimos días de la fiesta, cuando los guerreros que habían hurtado lúdicamente la greda y las plumas blancas del altabaque y que huían de las embestidas de Toci arremetían a su vez contra ella: "arrancaba a correr tras ellos, como persiguiéndolos, y todos daban grita, y cuando hacía esta corrida el sobredicho, como iba entre la gente huyendo todos le escupían y le arrojaban lo que tenían en las manos, y el señor también daba una arremetida corriendo poco trecho".[32]

[31] *Códice florentino*, lib. II, cap. 30.
[32] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Más allá del alivio psíquico que producía el hecho de arrojar objetos y de escupir sobre el temido personaje, es probable que la respuesta gestual de los participantes a las embestidas de Toci constituyera un mecanismo actancial del rito. Recordemos que la saliva, por ejemplo, tenía un valor seminal en la simbología mesoamericana.

Juego, sexo y muerte

Si el agente simbólico de la preñez partenogénica de Toci era, en el primer acto sacrificial, el filo del hacha y por lo tanto la muerte, el sexo y las "travesuras" afines no podían faltar en una fiesta que buscaba propiciar la fertilidad de la tierra. El sexo y la muerte eran los ejes estructurantes del ritual correspondiente a Ochpaniztli.

En los primeros días de la fiesta, cuando centenares de danzantes ejecutaban con solemnidad del mediodía al crepúsculo durante ocho días, un movimiento inductor de elevación en un silencio en el que se oían únicamente los ritmos obsesivos del *huehuetl*, algunos mancebos "traviesos" contrahacían lúdicamente con la voz el sonido del tambor:

> Algunos mancebos traviesos, aunque los otros iban en silencio, ellos hacían con la boca el son que hacía el atabal, a cuyo son bailaban; ningún meneo hacían con los pies ni con el cuerpo, sino solamente con las manos bajándolas y levantándolas a compás del atabal, [y] guardaban la ordenanza con gran cuidado, de manera que nadie discrepase del otro.[33]

La intervención lúdica de los jóvenes, en apariencia sacrílega, era parte del esquema de acción ritual. Desgarraban con su voz jocosa el silencio sepulcral de la muerte y sembraban en él un eco del tambor.[34]

La travesura (*cuecuechcayotl*) tenía un sentido sexual muy específico en el ámbito cultural precolombino. Los *cuecuechcuicatl* o cantos traviesos se elevaban y danzaban con movimientos lúbricos que buscaban

[33] *Idem*.

[34] La oposición semiológica silencio/sonido y la fecundación del primero por el segundo se encuentran de manera reiterada en distintos contextos culturales precolombinos. Por ejemplo, el sonido del caracol de Quetzalcóatl, al ser oído por Mictlantecuhtli, fecundó la muerte. En el caso del eclipse de sol, los hombres hacían ruido para conjurar las tinieblas o fecundarlas para que reapareciera la luz.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

suscitar en un sentido teatral y ritual la fecundidad. Es muy probable que los huastecos (*cuextecah*) que acompañaban al mancebo robusto cubierto con la piel de la víctima danzaran y cantaran en este contexto los himnos a la fertilidad que les eran propios.[35] Desafortunadamente, las fuentes manuscritas no explicitan la función de los *cuextecah* y se limitan a evocar su presencia. Después del sacrificio de cautivos, rumbo al templo de Cintéotl,

> iban delante de ellos aquellos sus devotos que se llaman *icuexoan*, iban algo adelante aderezados con sus papeles, ceñido un *maxtle* de papel torcido y sobre las espaldas un papel fruncido y redondo como rodela; llevaban a cuestas unos plumajes compuestos con algodón: en este plumaje llevaban colgadas unas hilachas de algodón no torcido, y las médicas y las que venden cal en el *tianquez* iban acompañando de una parte y de otra a la diosa, y a su hijo.[36]

Si la función de los *cuextecah* era sexual, es probable que los informantes de Sahagún y Durán hayan omitido por prudencia algunos detalles escabrosos para evitar ser reprendidos por los frailes. Sin embargo, encontramos en algunos documentos pictóricos pruebas fehacientes de que los *cuextecah* desempeñaban una función sexual, por lo menos simbólica, en la fiesta. En la lámina 30 del *Códice borbónico* (figura 13.10), dedicada a la fiesta Ochpaniztli, observamos los falos erectos de los *cuextecah*.

El texto manuscrito que glosa la imagen dice: "todos estos son los papas putos que no salían del templo". Es probable que una copulación real o simbólica se realizara en el templo de Toci en aras de la fertilidad. De ser así, también es probable que los *cuextecah* fueran los agentes masculinos de esta acción ritual en la que se fecundaba a Toci, la tierra. El calificativo de "puto" aplicado a los *papas* sacerdotes del templo sugiere que la fecundación del "robusto mancebo" que representaba a la diosa-madre Toci era de índole homosexual, es decir, lúdica en el contexto cultural náhuatl precolombino.

[35] *Cuexteca* es un gentilicio que designa a los habitantes de la Huasteca, los cuales andaban siempre desnudos, según algunas fuentes. En el siglo XV, este gentilicio se volvió sinónimo de lujuria. Los *cuextecas* que acompañan a la diosa podrían ser "traviesos" no forzosamente originarios de la Huasteca, pero que encarnan su fuerza genésica.

[36] *Códice florentino*, lib. II, cap. 30.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 13.10. Toci y sus huastecos. *Códice borbónico*, lám. 30

Conclusión

Como respuesta cultural a los determinismos trágicos de nuestra condición humana, los antiguos mexicanos elaboraron rituales festivos para conciliar lo erógeno y lo tanatógeno, la vida y la muerte. Cada unidad calendárica de la inexorable cronología se volvió el escenario espacio-temporal de una fiesta que conjuraba el tiempo a la vez que lo integraba funcionalmente a la cognición sensible del indígena. El portentoso espectáculo de la muerte sacrificial y el miedo catártico que infundía limpiaban la psique colectiva de sus escorias letales. La mirada que captaba la muerte, la interiorizaba, la "digería" en términos cognitivo-sensibles, casi somáticos. Los participantes y espectadores "metabolizaban" la muerte visualmente digerida, hasta que fuera parte constitutiva cultural de un ser indígena para la muerte. A su vez, los juegos agonísticos y el erotismo encauzado lúdicamente tendían un puente de participación activa y espontaneidad entre la trágica realidad y la ficción cultural que buscaba redimirla. La fiesta correspondiente al mes Ochpaniztli y la de Títitl, que analizamos en el capítulo 5, con su oleaje erótico y su resaca letal, son una prueba fehaciente de ello.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

14
QUECHCOTONALIZTLI, LA DECAPITACIÓN

La decapitación de las víctimas (*quechcotonaliztli*), parte constitutiva del acto sacrificial, pertenecía a una secuencia mitológica "escenificada", o bien, le sucedía, antes de que el cuerpo fuera recuperado por su dueño. En el primer caso, constituía un esquema de acción representado en el ritual (figura 14.1). En el segundo, se trataba simplemente de desprender "el cielo" (*ilhuicatl*),[1] es decir, la cabeza, del resto del cuerpo-maíz-tierra que sería ingerido solemnemente.

El cuerpo del ser humano era un microcosmos relacionado simbólicamente con el espacio-tiempo, por ejemplo, veinte de sus partes correspondían a los veinte días del mes. La decapitación separaba no sólo dos partes constitutivas del cuerpo, sino también los referentes simbólicos asociados.

En términos fisiológicos, la decapitación concernía a la cabeza (*cuaitl* o *tzontecomatl*) (figura 14.2) que se cercenaba, el cuerpo (*tonacayo*) del que se desprendía y el cuello (*quechtli*) en el que se hacía el corte sacrificial. Se relacionaba con dos actividades y con los lugares en los que se llevaba a cabo: la base del templo, el juego de pelota (*tlachtli*) y el *tzompantli*, donde las cabezas se espetaban y ensartaban. En última instancia, remitía a mitos cosmogónicos que fundamentaban esta práctica al establecer un modelo ejemplar.

Antecedentes de la decapitación entre los nahuas

El origen histórico-religioso de esta práctica sacrificial se pierde en la noche de los tiempos. Los huastecos cortaban la cabeza de sus enemigos

[1] *Ilhuicatl* (cielo) es una metáfora de la cabeza. *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. X, cap. 27, párrafo 2.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

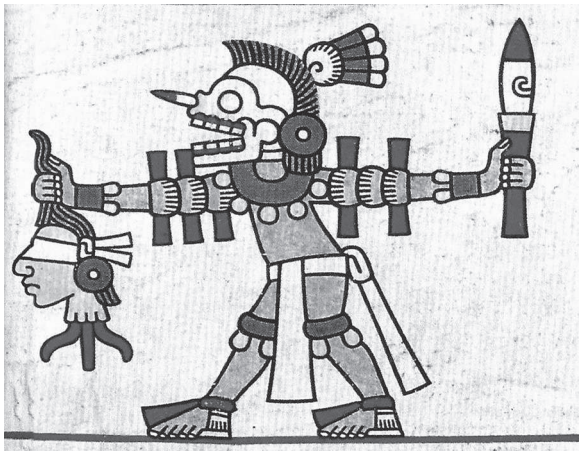


Figura 14.1. La decapitación. *Códice Laud*, lám. 5

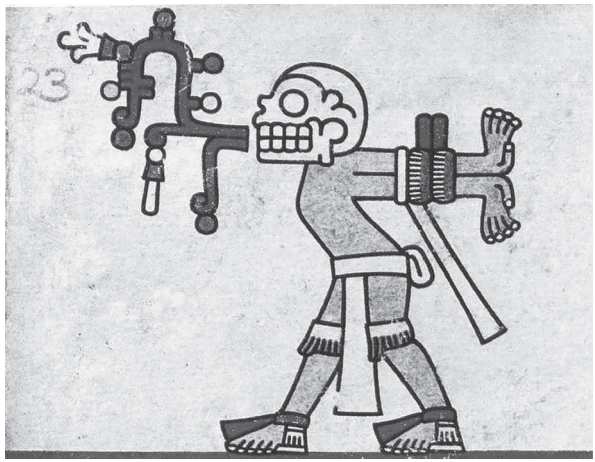


Figura 14.2. Cráneo y sangre. *Códice Laud*, lám. 2

vencidos en el campo de batalla y sólo se llevaban la cabeza,[2] como trofeo. Todo indica que la decapitación no se practicaba fuera de los contextos sacrificiales en tiempos cercanos al encuentro con los españoles. Los antecedentes míticos de la decapitación son más accesibles porque se sitúan en una atemporalidad con valor religioso y le confieren sentido al acto ritual.

[2] *Ibidem*, lib. X, cap. 29.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La decapitación de los pirógenos[3] *Tota y Nene*

Durante la cuarta era Atl Tonatiuh (sol de agua) se produjo un diluvio. Dos seres, Tota y Nene, permanecieron encerrados en el tronco de un ahuehuete durante el cataclismo. Al salir, asaron peces, probablemente en las cenizas que quedaban de la lluvia de fuego de la tercera era. Este hecho en apariencia anodino tuvo un alcance cosmogónico. Esta primera pareja humeó el cielo, lo elevó, y creó la Vía Láctea. Esto definió el punto cardinal faltante: el Sur.[4] Tezcatlipoca "los reprendió" por haber humeado el cielo y los decapitó.

Niman quimonquequechcoton, intzintlan quimontlatlalili in intzontecon. Ic chichime mocuepque.[5]	Luego les cortó el cuello a los dos y les colocó la cabeza en el trasero. Así se volvieron perros.

A la decapitación se añade que la cabeza pasó a su parte trasera (*tzintli*), es decir, lo que "encabezaba" pasó al final, lo que estaba en lo alto pasó abajo, con las respectivas consecuencias temporales y escatológicas. Además, los decapitados se transformaron en perros. Según esta ecuación mitológica, el perro (*chichi*) sería un animal relacionado con el fuego (figura 14.3) y representaría una inversión del sentido de las cosas en términos vectoriales, que lo habilitaría para guiar a los difuntos en el inframundo. Varias instancias sacrificiales de degollamiento repetirían esta secuencia mitológica.

La decapitación de Coyolxauhqui por su hermano menor Huitzilopochtli

En el contexto mitológico del nacimiento del sol, Huitzilopochtli, encontramos otro modelo ejemplar de decapitación. Al brotar de las entrañas de su madre (la tierra) Coatlicue, Huitzilopochtli "agujeró" (*quixil*) a su hermana Coyolxauhqui y la decapitó:

[3] Pirógeno: "que produce fuego".

[4] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 11-17.

[5] *Leyenda de los soles*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 329.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 14.3. El perro pirógeno. *Códice magliabechiano*, lám. 86

Niman ic quíxil in Coiolxauhqui: auh niman quechcotontíhuetz, in itzontecon umpa ommocauh in itenpa coatepetl. auh in itlac tlatzintla huetzico tetextitihuetz, cecceccan huehuetz in ima, in icxi, yoa itlac.[6]

Luego agujeró a Coyolxauhqui y después le cortó prestamente el cuello. Su cabeza se quedó allá, en la orilla del [monte] Coatépetl. Y su cuerpo vino a caer abajo, se despedazó. Por distintas partes se esparcieron sus manos, sus pies, y su tronco.

La cabeza cercenada de Coyolxauhqui, desprendida de su cuerpo hecho pedazos, permaneció en lo alto del monte (luego del templo) como luz selénica del cielo nocturno. La decapitación de Coyolxauhqui como personaje, "hermana mayor" (*ihueltiuh*) de Huitzilopochtli, la transformó en el astro selénico *metztli*.

[6] *Códice florentino*, lib. III, cap. 1.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La decapitación de Yappan y su transformación en alacrán

Cuenta un mito náhuatl que el sacerdote Yappan, después de haber fallado a su voto de castidad y haber tenido relaciones sexuales con la diosa Xochiquétzal, fue decapitado por Yáotl, alias Tezcatlipoca:

Oquiquechcoton, oquiquechpano itzontecon yehuatl ica itoca tzonteconmama.[7]	Le cortó la cabeza y se la echó a cuestas. Es por esto que [Yáotl] se llama "el cargador de cabeza".

Algunas decapitaciones rituales remitirían a este acontecimiento mitológico.

Tzinacatl,el murciélago: un cercenador de cabezas

El discurso pictográfico de los códices refiere frecuentemente al murciélago como decapitador (fig. 14.4). Parece de hecho haber sido el cercenador de cabezas por excelencia.

En una fiesta, la presencia de un sacerdote vestido de murciélago era la señal inequívoca de un degollamiento. En la fiesta Teotleco, el murciélago anunciaba la decapitación solemne de los montes en el mes siguiente Tepeilhuitl: "también otro mancebo se aderezaba como murciélago, con sus alas y con todo lo demás para parecer murciélago: traía unas sonajas, en cada mano la suya, que son hechas como cabezas de adormideras grandes, con éstas hacían el son".[8] En general, el murciélago fue "arrancador" o "cercenador" no sólo de cabezas sino también de otras partes del cuerpo humano. En el mito de la creación de las flores, los dioses le encargaron que cortara el clítoris de la diosa Xochiquétzal, que fue llevado al Mictlan y lavado en sus aguas, de las que nacieron las flores "que huelen bien".

El murciélago había nacido como fruto de la fecundación de una piedra por el semen del dios Quetzalcóatl, producido por la masturbación del dios. Una vez creado el murciélago, los dioses le ordenaron

[7] Alarcón, en Pedro Ponce *et al.*, *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 221.

[8] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 137.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

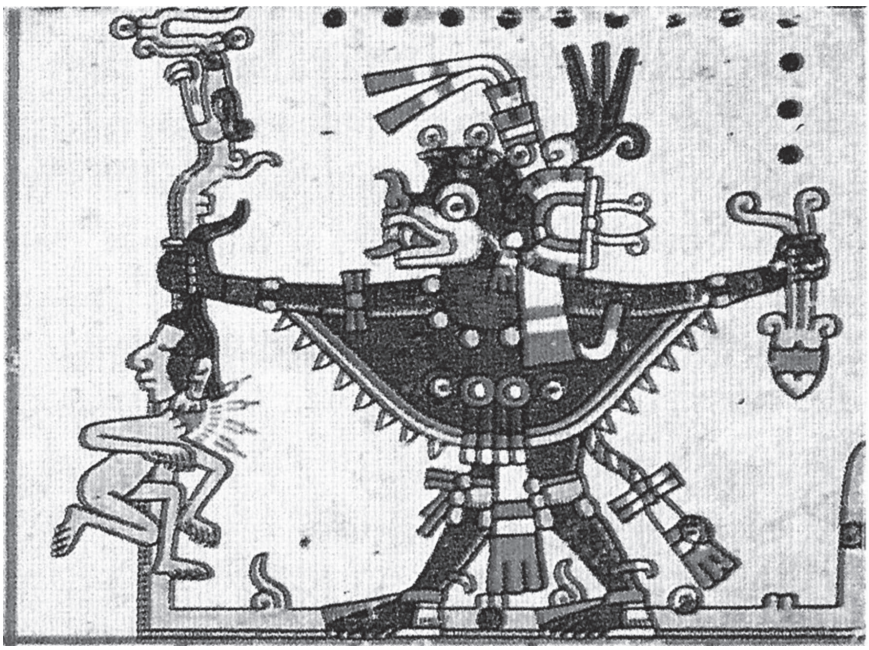


Figura 14.4. El murciélago cercenador de cabezas.
Códice Fejérváry-Mayer, lám. XLI

> que mordiese a una diosa que ellos llamaban Xochiquétzal, que quiere decir rosa. Que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien, y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecuhtli y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas que ellos llaman súchiles por derivación de esta diosa que ellos llaman Xochiquétzal y ansi tienen que las rosas olorosas vinieron del otro mundo de casa de este ídolo que ellos llaman Mictlantecuhtli y las que no huelen dicen que son nacidas desde el principio en esta tierra.[9]

Al cortar "de un bocado" lo que Xochiquétzal tenía "dentro del miembro femenino", el murciélago ejecutó mitológicamente una excisión o lo que hoy llamaríamos una clitoridectomía. El clítoris de

[9] *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, lám. 61v.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Xochiquétzal (la flor erguida), cuyo nombre propio podría evocar este origen,[10] representa la parte masculina de un miembro femenino. Por otra parte, en el campo semántico del verbo (*mo*)*quetza* (erguir-se) figura el vocablo *quechtli* (cuello), sustantivación del verbo *quetza*, lo que establece una relación "etimo-simbológica" entre el órgano femenino y el cuello, por un lado, y confiere al cuello el carácter axial de una columna (*quetzalli*), por el otro.

Este clítoris (*zacapilli* o *tepilli*) fue llevado ante los dioses y lavado por ellos. De esas aguas nacieron las flores que huelen mal. El mismo murciélago lo llevó al Mictlan, donde fue lavado de nuevo por Mictlantecuhtli. De esas aguas salieron las flores (*xochitl*) que huelen bien.[11]

En última instancia, las flores nacieron de la decapitación peculiar de un órgano femenino eréctil y de una relación mitológicamente fecunda entre el agua y la tierra, Xochiquétzal y Mictlantecuhtli, la sexualidad y la muerte.

La decapitación de sirvientes

En un contexto al parecer histórico, se tiene noticia de la extraña decapitación de los sirvientes viejos de los hijos y nueras, así como de las amas de las mancebas de Motecuhzoma II. En una expedición punitiva contra los pueblos de Icpatépec y Xaltépec, el *tlahtoani* mexica recién electo pidió al *cihuacoatl* que lo acompañaba que regresara a Mexico con la misión de decapitar a esos sirvientes:

> El cual luego en llegando ejecutó lo que el rey le había mandado degollando a todos los ayos de los príncipes y a todas las amas y demás que estaban con las reinas y mancebas de Motecuhzoma. Y así Motecuhzoma envió tras él unos espías, para saber si se ejecutaba su mandado. Lo cual visto por los espías, le fueron a dar noticia de la ejecución del caso.[12]

[10] El vocablo *quetzal*(*li*), que refiere las plumas del mismo nombre, deriva del verbo *quetza*, que significa "erguirse". En este contexto, el clítoris podría ser la flor que se yergue.

[11] Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 67-69.

[12] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 419.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Se desconocen las razones de Motecuhzoma para dar esta orden. Es improbable que fuera una simple "ejecución política", la prevención de un complot o algún castigo, pues en esas circunstancias la muerte se infligía por estrangulación. Aun tomando en cuenta la soberbia y la crueldad que parecen haber caracterizado al *tlahtoani* mexica, de acuerdo con la mayoría de las fuentes, y con base en el pensamiento eminentemente religioso que éstas le atribuyen, es factible que la masacre tuviera un carácter religioso y por lo tanto sacrificial.

El hecho de que Motecuhzoma tomara esta decisión cuando el ejército ya había salido de México, rumbo al Sur, sugiere que fue una idea repentina o bien que el regreso del *cihuacoatl* para matar fuera parte de una acción preconcebida. *Xolotl*, el nombre genérico de los sirvientes, que se traduce como "pajes" pero que remite al perro del inframundo, podría explicar esta extraña resolución. Recordemos que los pirógenos Tota y Nene, primeros decapitados, se convirtieron en perros (*chichi*), pero también en *xolotl* en una dimensión escatológica. En otro contexto mitológico, Xólotl, el gemelo nocturno de Quetzalcóatl, al no querer ser sacrificado, al no querer morir, se oponía a la instauración del movimiento (*ollin*) y del curso solar, que era a su vez una imagen del mando político. De hecho, los que servirían a Motecuhzoma a su regreso a México serían nobles, no sirvientes.

Tzontecómatl, *la cabeza*

La cabeza era el sitio de funciones fisiológicas y anímicas, reales o simbólicas, y al mismo tiempo era la suma de sus partes. La cabeza tenía varios nombres. *Cuaitl* era el término genérico, relativamente abstracto, que remitía a "la cima de algo", "el final de algo". La palabra se integraba a locuciones relacionadas con la cabeza: *cuatextli* (el cerebro), *cuaiztac* (canoso), *cuaihuintiliztli* (el vértigo), *tlancuaitl* (la rodilla), *cuaxicalli* (el cráneo), etcétera. La estructura de vigas *tzompantli* pudo haberse llamado *cuapantli*.

Otro término metafórico para designar la cabeza era *tzontecomatl*, literalmente "el tecomate con cabellos". Además del nombre del árbol, el *tecomatl* era el fruto, una especie de calabaza que servía de jícara.[13] La

[13] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

flor de tecomate (*tecomaxochitl*) se usaba para curar las enfermedades del cuello y la garganta.[14] Otra metáfora la identificaba con el cielo.

Ilhuicatl, *el cielo: la cabeza*

Tanto por su posición, por el eje vertical del individuo, como por las funciones intelectuales que desempeña, la cabeza fue considerada por los antiguos nahuas como un "cielo" (*ilhuicatl*) o como el sol que anda por el cielo (*tonatiuh*). El libro X del *Códice florentino* registra las partes del cuerpo y se refiere la cabeza como *totzontecon quitoznequi ilhuicatl*[15] (nuestra cabeza, es decir, el cielo) o *ilhuicatl quitoznequi totzontecon*[16] (el cielo, es decir, nuestra cabeza). Esta equivalencia simbólica ayuda a comprender muchos de los rituales de decapitación, la asimilación de la cabeza a la pelota (de hule) del *tlachtli* y su presencia luminosa en el telúrico *tzompantli*.

La yuxtaposición de una cabeza decapitada con cabello rubio (*tzoncoztli*, con el popote para beber la sangre) que alude al sol y de un corazón (*yollotl*) sobre una piedra de sacrificios (*techcatl*) en la lámina 13 del *Códice borbónico* (figura 14.5) constituye una verdadera ecuación visual que expresa, entre otras cosas, el carácter sacrificial de la decapitación.

Tzontli, *el cabello*

El cabello representaba una de las partes esenciales de la cabeza. La palabra náhuatl *tzontecomatl*, que remite a la cabeza, literalmente significa "olla[17] con cabello" y destaca el elemento anímico que éste contenía. El color "amarillo" del cabello en la imagen antes considerada era parte de una mántica capilar que lo relacionaba con el astro rey y con el maíz.

Parte de la fuerza vital de un individuo se encontraba en su cabello. En periodos de luto, los deudos no podían lavarlo sino hasta cumplir ochenta días. Las esposas de mercaderes o guerreros que habían salido a una expedición mercantil o bélica se lavaban el cabello cada ochenta días para preservar una fuerza vital que debía mantener vivos a sus esposos.

[14] *Idem*.
[15] *Códice florentino*, lib. X, cap. 27, párrafo 2.
[16] *Idem*.
[17] *Tecomatl*: vasija de barro, ollita.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

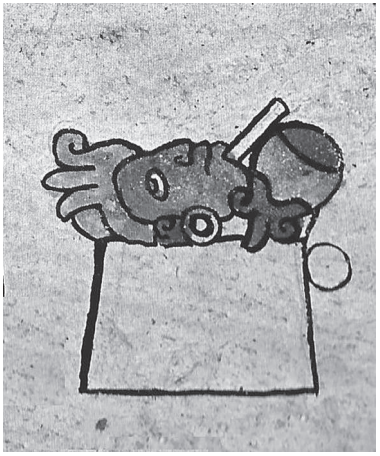


Figura 14.5. La cabeza y el corazón.
Códice borbónico, lám. 13 (detalle)

La energía se concentraba en el *piochtli*, mechón de la coronilla, que los dueños de los cautivos les cortaban a la medianoche la víspera de su inmolación para beneficiarse de esa fuerza vital. Por otra parte, se le recomendaba a las madres que no redujeran demasiado el *piochtli* cuando cortaban el cabello de sus hijos porque podían debilitarse y eventualmente morir.

Como las uñas, los cabellos mantenían relaciones esenciales con el individuo aun después de la muerte, por lo que su exposición en el *tzompantli*, literalmente "hilera de cabellos", conservaba la fuerza vital de la víctima algún tiempo después de su sacrificio. La locución *tetzon, teizti* (el cabello, la uña de alguien) indicaba nobleza en el linaje.

Cuaxicalli, *el cráneo*

En términos óseos, la cabeza se componía del cráneo (*cuaxicalli*) (figura 14.6), fijo, y del maxilar inferior (*camachalli*), móvil. El primero se asociaba al cielo y el segundo a la tierra. El ideograma que corresponde a la hierba torcida (*malinalli*) en los códices calendáricos es por lo general la imagen de un maxilar inferior, que alude también a los temblores.[18]

[18] Patrick Johansson K., "*Tlalolini*. Los sismos en los códices nahuas", *Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua*, t. XLIV, p. 253-280.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 14.6. Cráneo en el *tzompantli*.
Códice borbónico, lám. 13

En el *tzompantli*, después de mucho tiempo a la intemperie, lo que perduraba era la parte superior de la cabeza que envolvía al cerebro, es decir, el cráneo. El cráneo hacía referencia directa la muerte. El significante pictórico del día *miquiztli* (muerte) era un cráneo.

Varias representaciones iconográficas señalan que ciertos rituales se hacían con cráneos. Las que parecen ser trepanaciones de los cráneos que figuran en las partes laterales del Teocalli de la guerra sagrada, por ejemplo, generan agua, fuego y humo. El ente penetrante fecundaba de alguna manera el elemento contenido por el cráneo. En el mismo contexto, el hecho de que el cráneo estuviera ensartado sobre una vara que lo atravesaba de sien a sien y no simplemente colgado podría ser relevante en términos de simbología. Como en la trepanación, la penetración de la vara en el cráneo pudo tener un valor fecundador.

Ixtli, *el rostro*

El rostro, parte constitutiva de la personalidad, con el corazón,[19] se componía de elementos que permitían el intercambio cognitivo con el

[19] El difrasismo *ixtli, yollotl* (rostro, corazón) expresa la personalidad en el mundo náhuatl prehispánico.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

mundo exterior: la nariz (*yacatl*) que olfatea y guía, la boca (*camatli*) que ingiere, la lengua (*nehnepilli*) que saborea y permite hablar, las orejas u oídos (*nacaztli*) para escuchar y los ojos (*ixtli*)[20] que miran y son mirados, y constituyen lo esencial del rostro, pues la misma palabra se refiere a los ojos y la cara. Las pestañas se podían arrojar hacia el sol Poniente para detener el tiempo[21] y los párpados, cortinas que cubren el globo ocular (*ixtelolotl*), indican la muerte de la persona representada en los códices. Todas estas partes permitían una percepción sensible del mundo. La fisonomía general del rostro se completaba con la frente (*ixcuaitl*), las cejas (*ixcuamolli*), los pómulos (*ixteliuhcatl*), el mentón (*tenchalli*) y los labios (*tentli*). Los dientes (*tlantli*) también eran parte de la fisonomía del rostro cuando una persona sonreía, reía, se enojaba o amenazaba.

El rostro manifestaba la presencia activa del individuo en su contexto socioexistencial. Cuando fallecía una persona, los rasgos de su rostro se fijaban, perdían parte de su individualidad y su cara se volvía una máscara (*xayactli*), imagen de la muerte. Las cabezas expuestas en los *tzompantli* tenían este aspecto lúgubre pero inexorablemente verdadero.

Conviene recordar que en contextos de muerte no sacrificial se colocaba una máscara sobre el rostro del difunto. Por otra parte, en la fiesta Ochpaniztli se establecía una relación simbólica muslo/cara cuando el representante del dios del maíz, Cintéotl, cubría su rostro con la piel del muslo de la mujer sacrificada.

Una vez despojada de su piel y de sus partes, la cabeza revelaba la parte ósea detrás del rostro. Las oquedades de los ojos, el tabique nasal, los maxilares, los dientes: la verdadera cara del ser humano. La cabeza-hueso o cráneo adquiría entonces la perennidad de la materia ósea.

En las múltiples representaciones que involucraban cráneos, un pedernal (*tecpatl*) representaba la lengua (figura 14.7), y piedras preciosas o de obsidiana se insertaban en las oquedades.

[20] El ojo como órgano es *ixtelolotli*. Como concepto, se confunde con el rostro (*ixtli*).

[21] Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra idólatras", en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 83.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 14.7. Cráneo con pedernal. Museo Británico de Londres

Tonacayo, nuestro cuerpo

El cuerpo del hombre náhuatl se oponía a la cabeza como la tierra al cielo. En términos físicos, sobre un eje vertical se distinguían la parte superior, que constaba del pecho y del complejo hombros, brazos y manos, y la parte inferior, constituida por el sexo y el complejo muslos, piernas y pies. En medio se encontraba el ombligo (*xictli*), centro del cuerpo y de la tierra (*tlalxicco*). Se añadía la lateralidad derecha o izquierda que matizaba su simbolismo propio y de sus componentes. Contenía los órganos vitales, en especial el corazón.

Como en las demás culturas mesoamericanas, el cuerpo del hombre náhuatl estaba hecho de maíz. La filiación etimológica entre las palabras *tonacayo* (nuestro cuerpo) y *tonacayotl* (el sustento), así como los mitos que lo establecían son una prueba de ello. ¿Qué representaba el cuerpo del hombre en este contexto sacrificial? Además de los aspectos fisiológicos, una simbología calendárica vinculaba sus partes con días del mes.

El cuerpo y la simbología calendárica

El cuerpo del hombre mesoamericano era un microcosmos y cada parte se relacionaba con el espacio-tiempo que lo envolvía. En lo que concierne al indígena náhuatl, había correspondencia con los veinte días del

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

mes (*metztli*). El número veinte (*cempohualli*), literalmente "una cuenta", número solar por excelencia, representaba al ser humano masculino. Es interesante notar que en el contexto cultural huasteco el término para "veinte" (*inic*) en lengua téenek significa también "hombre".

La relación de las partes del cuerpo con los signos del mes era determinante para efectos curativos, pero también en ámbitos sacrificiales cuando un signo calendárico aludía a una parte del cuerpo. El *Códice Vaticano Ríos* (figura 14.8) presenta la siguiente correspondencia:[22]

- Sexo masculino (*tepolli*): *coatl* (serpiente)
- Pie derecho (*yeccacopaicxitl*): *mazatl* (venado)
- Pie izquierdo (*opochcacopaicxitl*): *ocelotl* (jaguar)
- Hígado (*tlaelli*): *cipactli* (lagarto)
- Corazón (*yollotl*): *acatl* (caña)
- Intestino (*cuitlaxcolli*): *cuetzpalin* (lagartija)
- Sexo/matriz de la mujer (*cihuayotl*): *malinalli* (hierba torcida)
- Pecho (*elpantli*) o caja toráxica (*elchiquihuitl*): *xochitl* (flor)
- Mano derecha (*yeccacopamaitl*): *cuauhtli* (águila)
- Mano izquierda (*opochcacopamaitl*): *ozomatli* (mono)
- Lengua (*nenepil*): *ollin* (movimiento)
- Boca (*camactli*), labios (*tentli*) o aliento (*ihiyotl*): *ehecatl* (aire)
- Dientes (*tlantli*): *tecpatl* (pedernal)
- Oreja derecha (*yeccacopanacaztli*): *cozcacuauhtli* (buitre)
- Oreja izquierda (*opochcacopanacaztli*): *tochtli* (conejo)
- Cabello (*tzontli*): *atl* (agua)
- Cabeza (*cuaitl* o *tzontecomatl*): *miquiztli* (muerte)
- Cerebro (*cuayollotl* o *cuatextli*): *calli* (casa)
- Ojo izquierdo (*opochcaixtli*): *quiahuitl* (lluvia)
- Nariz (*yacatl*): *itzcuintli* (perro)

Tonacayo, *la carne*: *la parte putrescible del ser humano*

Probablemente una simple observación de fenómenos naturales fue suficiente para establecer una distinción radical entre la carne, que

[22] *Códice Vaticano-Ríos*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, p. 166.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

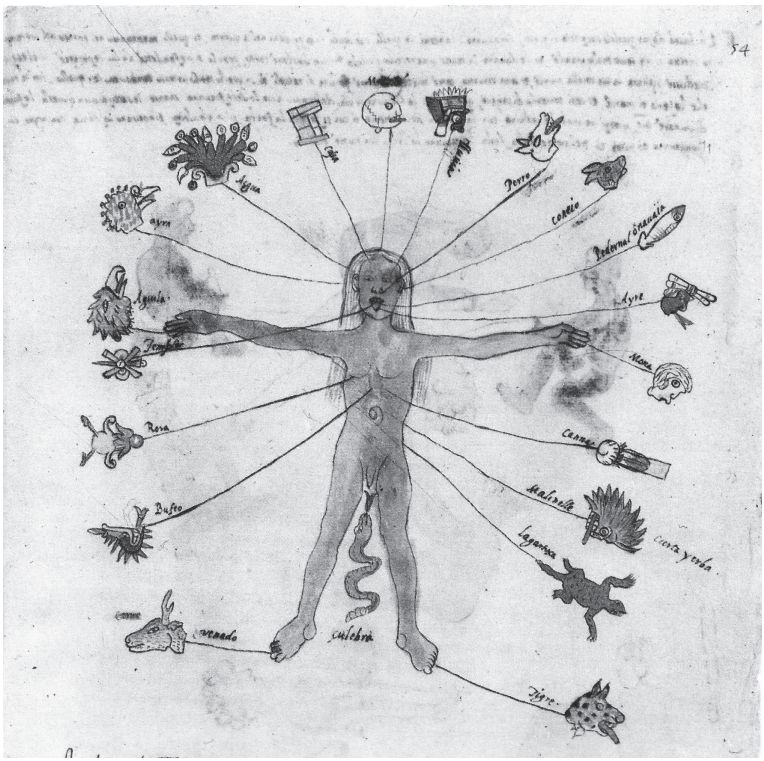


Figura 14.8. El cuerpo. *Códice Vaticano Ríos*, lám. LXXIII

entra en descomposición después del fallecimiento, y el hueso, en apariencia perenne. Si bien el cuerpo crece en su fase evolutiva, luego se degrada fisiológicamente, muere y se pudre en la parte involutiva de su ciclo.

El cuerpo y el alimento que lo constituía parecen haber determinado la mortalidad del ser para los antiguos nahuas. Es lo que revela el mito del "viaje a Aztlan" que hicieron algunos brujos mexicas a petición de Motecuzoma Ilhuicamina para conocer a Coatlicue, la madre de su dios, Huitzilopochtli. Cuando un viejo sirviente de la diosa madre se enteró de lo que comían los mexicas, exclamó: "Esas comidas y bebidas os tienen, hijos, graves y pesados, y no os dejan llegar a ver el lugar donde estuvieron vuestros padres, y eso os ha acarreado la muerte".[23]

[23] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 219.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Por otra parte, la diosa Coatlicue declaró: "Mirad: todo ese daño os ha venido y se os ha causado de ese cacao que bebéis y de esas comidas que coméis: ésas os han estragado y corrompido y vuelto en otra naturaleza".[24] La "otra naturaleza" es la encarnación del ser humano, que difiere de los seres óseos que habitan Aztlan o Ximohuayan.[25]

Omitl, *el hueso: la parte perenne del ser humano*

Sobre huesos molidos por la diosa-madre Quilaztli, Quetzalcóatl sangró su miembro viril para generar a la humanidad. Por otra parte, la relación semántica entre el hueso (*omitl*) y el esperma (*omicetl*), literalmente "tuétano de hueso", revela un nexo simbólico y confiere al hueso una función genésica.

Mientras la carne se vinculaba al alimento y tenía un carácter existencial, el hueso pertenecía a Mictlantecuhtli, mejor dicho al Mictlan, y tenía un tenor seminal que trascendía los estrechos límites de la existencia humana.[26]

En contextos mortuorios, la tierra (Tlaltecuhtli) o el fuego (Xiuhtecuhtli), en el caso de una cremación, consumían la parte "letal" del cuerpo: la carne, para dejar el hueso blanco a partir del cual, cuatro años después del deceso, el ser o *un* ser se regeneraba. La degradación del cadáver culminaba con la hierofanía del hueso.

La importancia vital del hueso se pone de manifiesto en el relato conocido como la peregrinación de los aztecas. En este marco mítico-histórico, los aztecas llevaban a su dios Huitzilopochtli en un bulto sagrado en forma de reliquias óseas. A partir de estos huesos se conformaría el dios.

En contextos sacrificiales, después de consumir el cuerpo, su "dueño", su padre, quien había ofrecido la víctima en sacrificio conservaba el fémur. Al preguntar a un informante qué se hacía con los huesos, aparte del cráneo, fray Diego Durán recibió esta respuesta: "me dijeron que el amo del indio que se había sacrificado lo ponía en el patio de su casa en unas varas largas, por trofeos de su grandeza y hazañas, y para

[24] *Ibidem*, p. 222.

[25] Ximohuayan (lugar de los descarnados).

[26] Es preciso recordar que en la cultura náhuatl prehispánica la muerte se considera "un vientre materno", con un carácter vitalmente esencial.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

que se supiese que aquel había sido su prisionero habido en la guerra: lo cual tenía en gran honra y vanagloria".[27]

El cuerpo desmembrado de Coyolxauhqui

Después de "agujerear" a Coyolxauhqui, extraerle el corazón, decapitarla y haber colocado su cabeza cercenada en una orilla del monte Coatépetl, Huitzilopochtli dejó caer el cuerpo de la diosa lunar hasta el pie del monte, donde se hizo pedazos (*vid. supra*, figura 5.15, p. 155):

Auh in itlac tlatzintlan huetzico. Tetextihuetz, cececan huehuetz in ima, in icxi, ihuan itlac.[28]	Y su cuerpo fue a caer al pie [del monte]. Se hizo pedazos, en distintas partes cayeron sus brazos, sus piernas, y su tronco.

Este cuerpo sin corazón, es decir, sin fulgor ígneo ni sol, cuya cabeza selénica desprendida ocupaba su lugar en el cielo nocturno, regresaba a la tierra. Considerando el carácter mítico-obstétrico del relato, es probable que el cuerpo de Coyolxauhqui representara la placenta, hermana mayor de Huitzilopochtli (*ihueltiuh*), pero también *inantzin*, su madre dentro de la madre Coatlicue, quien lo había alimentado y de la que se había separado al momento de cortar el cordón umbilical.[29] Como fuere, la decapitación de Coyolxauhqui permitió el nacimiento del astro nocturno a partir del regreso de su cuerpo hecho pedazos a las entrañas ctónicas de la tierra-madre.

El destino del cuerpo

Antes de llevar el cuerpo de la víctima al *calpulli* del sacrificante para ser solemnemente ingerido, era manipulado de varias formas, según el esquema ritual de la fiesta. Siguiendo el ejemplo de Coyolxauhqui, el

[27] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 23.
[28] *Códice florentino*, lib. III, cap. 1.
[29] Patrick Johansson K., "Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépetl. Consideraciones mítico-obstéticas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 8-53.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

cuerpo podía ser arrojado desde lo alto de un templo, pero también podía ser acarreado con respeto, como en el caso del representante de Tezcatlipoca en la fiesta Tóxcatl: "a éste no le echaban por las gradas abajo, como a los otros, sino tomábanle cuatro y bajábanle luego al patio".[30]

En la fiesta de los montes (Tepeilhuitl) los cuerpos de la pareja sacrificada bajaban rodando: "luego descendían los cuerpos, trayéndolos rodando por las gradas abajo poco a poco, teniéndolos con las manos, y llegando abajo llevándolos al lugar donde espetaban las cabezas".[31]

En la fiesta Etzalcualiztli, los cuerpos de las víctimas inmoladas servían de "colchón" a los representantes de los *tlaloqueh* que se sacrificarían:

> Aquellos que primero mataban decían que eran el fundamento de los que eran imagen de los *tlaloque*, que iban aderezados con los ornamentos de los mismos *tlaloque*, que decían eran sus imágenes, y así ellos morían a la postre, íbanse a sentar sobre los que primero habían muerto.[32]

QUECHTLI, EL CUELLO

Quechcotonaliztli, literalmente "corte del cuello", es el vocablo que refiere a la decapitación. Sugiere que a la separación de la cabeza del cuerpo y todo lo que implica en términos simbólicos se añadía el corte del cuello y la subsecuente emanación de sangre. Esta "eyaculación" hemática tenía un simbolismo claramente relacionado con la fecundidad de la tierra. La imagen que la expresa (figura 14.9) se lee *chicome coatl* (7-Cóatl 7-Serpiente), ecuación simbólica que vincula la fecundidad numerológica del siete lunar con la serpiente ctónica y que generó el nombre calendárico del maíz.

El cuello, vínculo entre el cuerpo y la cabeza, era un eje en la verticalidad del tronco, una verdadera columna (*quetzalli*) que sostenía el peso cuando el indígena cargaba un fardo con el *mecapalli*. *Quechtli*, la palabra náhuatl para "cuello", se vincula etimológicamente con el verbo (*mo*) *quetza* (erguirse, parar), que en ciertos contextos puede referir la erección

[30] Sahagún, *Historia general*…, p. 109.
[31] *Ibidem*, p. 138.
[32] *Ibidem*, p. 118.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 14.9. Jugador de pelota decapitado.
Vega de Aparicio, Veracruz

del pene. El tenor erótico-tanático[33] de la decapitación, en ciertos contextos sacrificiales, se corrobora en el discurso pictográfico de los códices. En una lámina del *Códice Laud* (lámina 10), el cuello y la cabeza (*tzontecomatl*), y la cabeza del pene (*xipintzontecomatl*) tienen una relación cromática, en un acto sacrificial para propiciar la fertilidad.

En ocasiones, el cuello parece representar un ente fálico que "eyacula" sangre fecunda en el momento de la decapitación.

[33] Que concierne al sexo (*eros*) y la muerte (*tanatos*).

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Quechcotonaliztli, la decapitación

La decapitación, a la vez que separaba la cabeza del resto del cuerpo, producía sangre sacrificial cuyo valor simbólico difería si se decapitaba a la víctima *viva* o después de la muerte. En el primer caso, la sangre salía a borbotones, en el segundo simplemente se derramaba.

La decapitación de codornices

Unas codornices, volátiles asociados a la noche, el inframundo, se decapitaban cada mañana en aras del sol y la tierra. Su sangre fecunda ayudaba a generar el calor y la luz del primero, y los frutos de la segunda. En la fiesta Tóxcatl, además de la ofrenda de comida a Huitzilopochtli, se ofrecía sangre de codorniz al dios: "primero comenzaba el señor: arrancaba la cabeza a cuatro codornices, ofreciéndolas al ídolo recién puesto, y luego ofrecían los sátrapas y después todo el pueblo, y en arrancando la cabeza a la codorniz, arrojábala delante del ídolo; allí andaba revolando hasta que se moría".[34]

En la fiesta Tlacaxipehualiztli se degollaba una codorniz delante de la víctima que se inmolaría: "luego venía un sacerdote con una codorniz y cortábale la cabeza, arrancándosela delante del cautivo que había de morir, y luego el mismo sacerdote tomaba la rodela al cautivo y levantábala hacia arriba, y luego la codorniz [a la] que había cortado la cabeza echábala atrás de sí".[35]

La decapitación diaria de la codorniz (*vid. supra*, figura 3.5, p. 88) acompañaba la bienvenida al sol:

Quihtoaya:	Decían:
quizaco in tonametl, in xiuhpiltontli, in cuauhtlehuanitl: Auh…	salió el que irradia, el niño de turquesa, el águila que se eleva: Y…
¿quen ontlatocaz?	¿Cómo seguirá su curso?
¿cuix cemilhuitiz?	¿Cómo se hará el día?

[34] Sahagún, *Historia general*…, p. 110.
[35] *Ibid*., p. 102.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

¿cuix itla ipan mochihuaz in icuitlapil. in itlahpal?	¿Acaso algo le pasará a la cola, a el ala [al pueblo]?
conilhuiaya:	Decían:
¡*Ma* ximotequitili, ma ximotlacotili totecuyoe![36]	¡Trabaja, afánate o señor!

La decapitación del ser vivo

Cuando la decapitación ocurría en un ser vivo, antes de la extracción del corazón, la sangre que brotaba del cuello tenía un valor mítico-ritual determinante. En Huey Tecuilhuitl (fiesta de los grandes señores o fiesta mayor de los señores) se decapitaba a la representante de la diosa Xilonen en el templo de Cintéotl: "allí la tomaban luego uno de los sátrapas a cuestas, espaldas con espaldas, y luego llegaba otro y la cortaba la cabeza; en acabándola de cortar la cabeza la abrían los pechos y la sacaban el corazón, y le echaban en una jícara".[37]

La sangre que brotaba del cuello de Xilonen bañaba el cuerpo del sacerdote, fecundando lo que representaba.

La decapitación del cadáver

Si la decapitación ocurría después de la extracción del corazón, en un cadáver, es probable que la separación de la cabeza y el cuerpo fuera simbólicamente más importante que la producción de sangre sacrificial: "aquellos sátrapas que le tenían para cuando le mataban, los llamaban *tlatlacanaualtin*; en las manos de éstos le cortaban los pechos y le sacaban el corazón, y después le cortaban la cabeza, y la espetaban en el palo que llamaban *tzompantli*".[38]

La cabeza-cielo desprendida de su cuerpo-tierra se conservaba con otros cráneos en el *Tzompantli* (*vid. supra,* figura 9.14, p. 303). Es probable que esta separación fuera imprescindible en el ámbito simbológico

[36] *Códice matritense*, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 282r.

[37] Sahagún, *Historia general*…, p. 126.

[38] *Ibidem*, p. 112.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

y que no hacerla remitiera a un estado caótico infratelúrico, si bien esencial, anterior a la creación del movimiento espacio-temporal, cuando el sol y la luna no se habían desprendido de la madre-tierra. La oposición religiosamente dialéctica *tlachtli/tzompantli* (juego de pelota/*tzompantli*), polarizaba tendencias cognitivas duales: representaba la tierra y el cielo, la existencia y la muerte, pero también, y antes que nada, la necesidad imperativa de mantener los astros selénico y helíaco, separados de la tierra-madre que los había parido porque podría reintegrarlos a su seno materno y poner fin a la vida en la tierra.

La última comida del cadáver antes de la decapitación

En ciertos contextos sacrificiales, dos ancianas llamadas *teixamique* llenaban la boca del cadáver con cuatro bocadillos de maíz en tamales y rociaban su rostro con agua:

> Estaban abajo, cerca del lugar donde espetaban cabezas, dos mujeres viejas que llamaban *teixamique*; tenían cabe sí unas jícaras con tamales y una salsa de *molli* en una escudilla, y en descendiendo a los que habían muerto, llevábanlos a donde estaban aquellas viejas, y ellas metían en la boca de cada uno de los muertos cuatro bocadillos de pan, mojados en la salsa, y rociábanlos las caras con unas hojas de caña mojadas en agua clara; y luego los cortaban las cabezas los que tenían cargo de esto y las espetaban en unos varales, que estaban pasados por unos maderos como en lancera.[39]

Este ritual alimenticio instantes antes de la decapitación proporcionaba al difunto, en específico a su cabeza, el maíz y el agua necesarios para la vida. En efecto, para desprenderse del cuerpo/raíz que las nutría, las cabezas requerían un viático alimenticio. Este ritual recordaba, de alguna manera, la ración de maíz (*tlaolli*) que Tezcatlipoca había dado a Tota y Nene antes de encerrarlos en el ahuehuete para que sobrevivieran al diluvio de la cuarta era. Después ambos serían decapitados, como ya expusimos.

[39] *Ibidem*, p. 142.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 14.10. Sexo y decapitación. *Códice Borgia*, lám. 50 (detalle)

Sexo y muerte en la decapitación

Como lo mencionamos en el rubro dedicado al cuello, la decapitación del ser vivo tenía una connotación sexual y propiciaba la fertilidad de la tierra y los seres. Un detalle de la lámina 50 del *Códice Borgia* (figura 14.10) podría corroborar este hecho. La sangre de los seres decapitados "nutría" el acto sexual que se realizaba.

MOTZONTECOMATIA, EL BAILE CON LA CABEZA CERCENADA

Una vez decapitada la víctima, el ritual proseguía, a veces con la danza de los participantes. En la fiesta de Tlacaxipehualiztli, los "señores de los cautivos", es decir, los sacrificantes, bailaban con las cabezas de las víctimas en torno a la piedra de sacrificio:

> Acabado de acuchillar y matar a los cautivos, luego todos los que estaban presentes, sacerdotes y principales y los señores de los esclavos, comenza-

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> ban a danzar en su areito, en rededor de la piedra donde habían muerto a los cautivos; y los señores de los cautivos en el areito, danzando y cantando, llevaban las cabezas de los cautivos asidas de los cabellos, colgadas de las manos derechas; llamaban a este areito *motzontecomaitotía*.[40]

En la fiesta Títitl, después del sacrificio de una mujer que representaba a la diosa anciana Ilamatecuhtli, un sacerdote vestido con los atavíos de la misma diosa bailaba en lo alto del templo con la cabeza de la víctima:

> Habiéndola llegado arriba matábanla luego y sacábanle el corazón; luego la cortaban la cabeza y dábanla al que llevaba los ornamentos de aquella diosa, con que iba vestido, el cual iba delante de todos, y tomábala por los cabellos con la mano derecha y llevábala colgando e iba bailando con los demás, y levantaba y bajaba la cabeza de la muerta a propósito del baile, y guiaba a todos los demás dioses o personajes de los dioses.[41]

Es interesante observar que las dos celebraciones en las que se bailaba con la cabeza cercenada de las víctimas eran la fiesta equinoccial de la primavera Tlacaxipehualiztli, cuando la tierra se viste de nuevo, y Títitl, mes solsticial en el que se conmemoraba la muerte del año y su pronto renacer.

Decapitación y juego de pelota

Sobre la cancha del juego de pelota se practicaban distintos sacrificios que no siempre se relacionaban con el juego en sí. La cancha era una imagen del mundo que se veía animado cuando había un partido, es decir, cuando la pelota celestial irrumpía en la dimensión telúrica de la cancha. Fuera de los contextos lúdicos, entre los rituales ejecutados en este lugar figuran los sacrificios para propiciar el agua o la fertilidad de la tierra. Una imagen del *Códice Nuttall* muestra de manera impactante una producción sacrificial de sangre por decapitación sobre el juego de pelota (figura 14.11). Se observa una diosa del agua decapitada y sangre que brota de su cuello y cabeza.

[40] *Ibidem*, p. 103.
[41] *Ibidem*, p. 149.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 14.11. Decapitación en el juego de pelota. *Códice Nuttall*, lám. 3

Las fuentes escritas provenientes de la oralidad son muy parcas en lo que concierne al juego, sus reglas y los eventuales sacrificios de los jugadores. No se precisa si la inmolación correspondía a los vencedores o a los vencidos. Las fuentes pictóricas son más expresivas, pero su sentido también es críptico, por lo que no siempre es fácil establecer su significado.

Los juegos con valor ritual[42] culminaban por lo general con la decapitación de uno o varios contendientes, como expresa una imagen del *Códice magliabechiano* (*vid. supra*, figura 9.12, p. 300). Los cuatro cráneos de las esquinas y el eje transversal formado por los tres cráneos centrales y los anillos de piedra parecen remitir a la tetralogía solar y la trinidad lunar, respectivamente; además, suman siete cráneos, número cabalístico de la fertilidad entre los antiguos nahuas.

[42] El juego de pelota también generaba apuestas. En ese caso no se hacían sacrificios.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

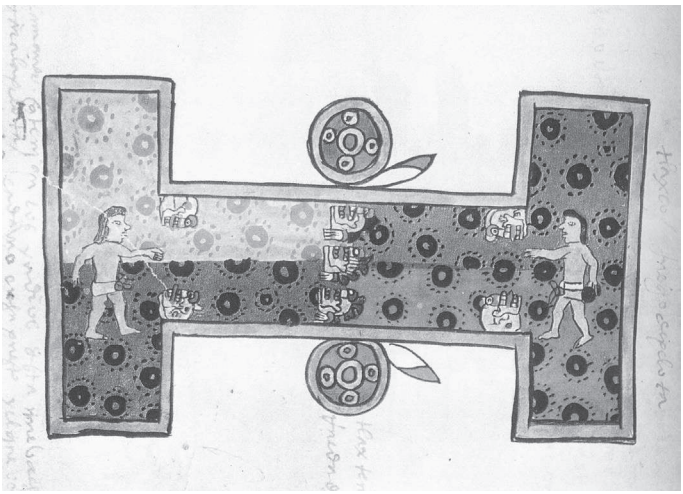


Figura 14.12. El juego de pelota. *Códice Tudela*, lám. 67

El exponente numérico siete aparecía con frecuencia en los contextos de decapitación en el juego de pelota, como se aprecia en una losa procedente de Aparicio, Veracruz (*vid. supra,* figura 14.9, p. 443). El guante en la mano derecha, un cuero protector y unas rodilleras muestran que se trata de un jugador de pelota. De su cuello salen siete serpientes, que encarnan a Chicomecóatl (7-Serpiente), la divinidad del maíz.

El sacrificio y la decapitación en el juego de pelota son manifiestos en una imagen del *Códice Tudela* (figura 14.12) en la que se observan cuchillos de sacrificio cerca de los aros. Esta proximidad podría significar que el jugador que lograba pasar la pelota por el aro era sacrificado o que una "sequía" debía ser redimida mediante el juego, pues el pedernal remite, en ciertos contextos, a la infertilidad o falta de agua. Las manchas que se aprecian en la cancha remiten a los rebotes de la pelota de hule, que en este contexto lúdico tenían el valor de la coa en la labranza de la tierra.

Aunque las fuentes no revelan si los vencedores o los vencidos eran decapitados, la lógica religiosa náhuatl sugiere que eran los vencidos, por muy honrosa que haya sido la inmolación en aras de la vida. En el contexto de las guerras floridas se sacrificaban cautivos, es decir, los vencidos, no los vencedores. Es probable que la lógica ritual haya sido la misma en los embates del juego de pelota. Es lo que sugiere una

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

palma totonaca de la región de Coatépec, Veracruz. En esta imagen se observa al jugador vencedor, que lleva en su mano derecha la cabeza de su oponente y en la izquierda un cuchillo de sacrificio.

La dificultad de pasar la pelota por el aro, lo excepcional de la hazaña y el buen augurio que representaba podrían haber determinado que se sacrificara al jugador privilegiado por los dioses, mientras que en un partido en el que ninguno de los contendientes lograba esta hazaña los vencidos eran sacrificados.

Como sea, la decapitación del o los jugadores parece estar estrechamente ligada al hecho de pasar la pelota a través de uno de los anillos laterales, como expresa una imagen del *Códice borbónico* (lámina 11). La cabeza rubia cercenada está visualmente asociada al conjunto pictórico cráneo-pelota-agua-aro (derecho) en la cancha.

El *tzompantli*

Después de la decapitación de las víctimas, las cabezas cercenadas se agujeraban de sien a sien y se ensartaban sobre varas paralelas que constituían un templo llamado *tzompantli*. Cervantes de Salazar lo describió así:

> Fuera del templo y enfrente de la puerta principal, lejos della más que un tiro de piedra, estaba hecho a manera de teatro, más largo que ancho, fuerte, de cal y canto, con gradas en que estaban enjeridas entre piedra y piedra calaveras con los dientes hacia fuera. A la cabeza y pie del teatro había dos torres hechas solamente de cal y cabezas, que como no llevaban piedra ni otra materia, a lo menos que pareciese, estaban las paredes bien extrañas, que por una parte ponían pavor y por otra hablaban al espíritu, porque donde quiera que el hombre volvía los ojos topaba con la muerte, para que era nascido.
>
> En lo alto del teatro, que adornaba mucho el osario, había sesenta o más vigas altas, apartadas unas de otras cuatro palmos o cinco, llenas de palos cuando cabían de alto abaxo, enxeridos de una viga a otra, dejando cierto espacio entre palo y palo, haciendo muchas aspas, en cada tercio de los cuales estaban ensartadas cinco cabezas por las sienes. Eran tantas que, según cuenta Gómara, de relación de Andrés de Tapia y Gonzalo de Umbría, que las contaron muy de su espacio, pasaban de ciento y treinta

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> mil calaveras, sin las que estaban en las torres, que no pudieron contar. Condena Gómara esta costumbre, por ser de cabezas de hombres degollados en sacrificio, como efecto que emanaba de causa tan cruel como era matar los inocentes; y tiene razón, porque si fueran las calaveras de hombres que hubieran muerto muerte natural, piadosa cosa fuera ponerlas adonde, muchas veces vistas, levantaran el espíritu a consideración de la muerte. Tenían tan gran cuidado de que como trofeos estuviesen siempre estas cabezas puestas por su orden, que había personas diputadas para poner otra cuando alguna se caía, porque ni el número ni el orden faltase, que según su superstición lo tenían por cosa divina y celestial.[43]

Por lo general, la iconografía de los *tzompantli* se refiere a estos templos mediante una palizada de cráneos yuxtapuestos sobre varas. Así lucía el *tzompantli* del Templo Mayor de México-Tenochtitlan (*vid. supra*, figura 9.14, p. 303). A veces la relación entre degollamiento y exposición de la cabeza en el *tzompantli* era más explícita con un solo cráneo sobre la vara (*vid. supra*, figura 14.6, p. 435). Aun cuando el *tzompantli* estaba siempre representado por una o muchas calaveras sobre una o varias varas, es probable que el cabello de las cabezas cercenadas haya tenido un papel importante en la simbología religiosa que concierne a este templo. La etimología de la palabra náhuatl sugiere que ahí se exponían las cabezas todavía provistas de cabello. *Tzompantli* se compone de *tzontli*, cabellos, y *pantli*, bandera o vara, pero también palizada, por lo que significa a la letra "palizada de cabellos".

Si atendemos a lo que dice el informante del padre Diego Durán, la carne del rostro era consumida y se devolvía el cráneo sólo con el cabello, que se caía con el tiempo y dejaba la calavera perfectamente lisa.

La presencia de cabello sobre el cráneo expuesto justificaría la apelación *tzompantli* (palizada de cabellos) y expresaría el desprendimiento progresivo del último elemento vital de su base ósea. El tiempo que el cabello tardaba en caer pudo haber definido una unidad simbólicamente significativa en el proceso letal de la degradación fisiológica y anímica de los seres, y haber concernido a sus tribulaciones en el espacio-tiempo que correspondía a su muerte sacrificial.

Aun cuando un simbolismo religioso envolvía la práctica de ensartar cabezas cercenadas en vigas, el carácter de "galería de trofeos" no

[43] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 320.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

debe descartarse. En tiempos de la conquista, cabezas de españoles y de caballos estuvieron ensartadas en los *tzompantli* (*vid. supra*, figura 0.1, p. 9) cuando la suerte de los combates favorecía a los nativos:

> Pusieron delante a los españoles, y luego a los tlaxcaltecas, y luego a los demás indios cautivos, y lleváronlos al *cu* que llamaban *Mumuzco*, allí los mataron uno a uno sacándolos los corazones: primeramente mataron a los españoles y después a todos los indios sus amigos.
>
> Habiéndolos muerto pusieron las cabezas en unos palos delante de los ídolos, todas espetadas por las sienes; las de los españoles más altas, las de los otros indios más bajas, y las de los caballos más bajas. Murieron en esta batalla cincuenta y tres españoles y cuatro caballos.[44]

En lo que concierne a los mexicas y tlatelolcas, es interesante constatar que en la situación crítica en la que se encontraban después de perder unos 2 000 hombres "exclusivamente de Tlatelolco",[45] los tlatelolcas hicieron sus *tzompantli* para ensartar las cabezas de sus congéneres y de los españoles:

Yn ihcuac tototzompantique yn titlatilulca, yexcan yn manca tzompantli: yn maca teuhytlahualco Tlillan, yn oncan çoçotoca yn intzonteco totecuhyohuan, yhuan oncan quitlalique yn uatella yn caciz Ehecatzin, Tlacatecatl, Tlapanecatl Popocatzin, yn oncan Yacacolco yn oncan çoçotoca; yn iquexcan çacatla Cihuateocalli yxpan, çan ineyxcahuitl yn tlatelulca.[46]

Fue cuando los tlatelolcas hicieron sus *tzompantli*; en tres lugares estaban los *tzompantli*. Uno que está allá en el patio del templo sagrado de Tlillan; donde ensartaron las cabezas de nuestros señores [amos] y allá dispusieron las cabezas de dos caballos que atrapó el jefe Tlapanécatl-Ehecatzin Popocatzin, allá en Yacacolco las ensartaron. En el tercer lugar, en el lugar del zacate, frente al templo de las mujeres, [estaban] sólo [las cabezas de] los tlatelolcas.

[44] Sahagún, *Historia general*…, p. 749-750.

[45] *Anales de Tlatelolco*, paleo. y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004, p. 165.

[46] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ensartar las cabezas o cráneos de las víctimas decapitadas sobre una vara tiene un alcance simbólico que trasciende lo meramente práctico. La vara pudo tener un valor fálico y haber expresado una penetración con valor erótico-tanático. Es frecuente que el sacrificio por extracción del corazón se exprese de este modo en los códices. El corazón atravesado representa la vitalidad sacrificialmente generada.

Si consideramos que la cabeza representaba el "cielo" del cuerpo humano, el hecho de que una vara atravesara el cráneo de manera transversal podría equivaler a "flechar el cielo", es decir, fecundarlo para que de la muerte surgiera una nueva existencia.

Conclusión

La decapitación (*quechcotonaliztli*) de las víctimas que desprendía "el cielo" (*ilhuicatl*), la cabeza, del resto de un cuerpo-maíz-tierra para ser solemnemente ingerido no era un acto postsacrificial sino una de las partes constitutivas de la oblación humana. Podía corresponder a una secuencia mitológica y anteceder o suceder a la extracción del corazón antes de que el cuerpo fuera recuperado por su dueño. En el primer caso constituía un esquema de acción ritualmente representado. En el segundo se trataba de conservar una parte simbólica del ser que había sido sacrificado, un trofeo, pero también de erigir un templo a la muerte sacrificial.

La cancha del juego de pelota (*tlachco*) y el *tzompantli* en el recinto ceremonial polarizaban las vertientes vitales y letales del sacrificio, y consolidaban el aparato ideológico del estado mexica como se perfilaba a principios del siglo XVI.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

15
TLACAXIPEHUALIZTLI, EL DESOLLAMIENTO

Lo más profundo en el hombre es la piel.
Paul Valéry

A veces, según la fiesta, a la extracción solemne del corazón y la decapitación seguía el desollamiento (*tlacaxipehualiztli*) de la víctima. El vocablo náhuatl que designa esta práctica ritual es la sustantivación del verbo *xipehua* (desollar, descortezar, desvainar, mondar algo),[1] que se compone del radical verbal *xipe* y *ehua*(*tl*) (piel). Si bien era el nombre de uno de los meses del calendario festivo, el desollamiento también se ejecutaba en otros contextos rituales y en otros meses.

La veintena epónima de esta práctica, Tlacaxipehualiztli, correspondiente a la primavera (*xopan*, el "tiempo de verdor"), proporciona uno de sus significados más inmediatos. Durante este mes festivo, que no siempre coincidía con la estación en términos calendáricos,[2] se celebraba el reverdecimiento, el renacimiento de la naturaleza después del envejecimiento y la muerte periódica acaecida en la temporalidad de sequía (*tonalpan*). El mundo se hacía una piel nueva, la hierba muerta (*zacatl*) renacía como *xihuitl*, la "hierba verde", pero también "el año", templo espacio-temporal de Tonátiuh, el sol. También la serpiente (*coatl*) mudaba de piel y establecía una analogía simbólicamente fecunda. En términos cromáticos, al amarillo-ocre (*cozauhqui*) de la sequía sucedía el color verde (*xoxouhqui*) de la temporada de lluvias.

En un contexto lingüístico de campos semánticos, el término náhuatl *xoxouhqui* (verde) también remitía en tiempos prehispánicos[3] al color "azul" (sagrado por *teo–*) *teoxihuitl*, es decir "la turquesa". La *xiuhcoatl*,

[1] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977.

[2] Patrick Johansson K., "El desliz cronológico de los meses del calendario náhuatl *cempoallapohualli*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, 2016, p. 75-117.

[3] Por la probable influencia española, la ambigüedad simbólicamente pertinente entre el verde y el azul en la palabra *xoxouhqui* se borró con la aparición del vocablo *texoctic* que designa hoy el color azul.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

la serpiente azul turquesa del tiempo, vinculaba el cambio de piel y el cambio de color. Estas ecuaciones cromáticas fundían los conceptos en un crisol en el que se forjaba la noción indígena "sensible" del tiempo. En el palimpsesto del onomástico "Quetzalcóatl" se encuentran la serpiente y el ave quetzal, la tierra y el cielo, pero también la serpiente y el color verde de la pluma de quetzal, que remite a la hierba (*xihuitl*).

Después de desollar a la víctima, su piel era revestida por sacerdotes y la celebración seguía con rituales y escaramuzas sumamente teatrales. Cuando terminaba la fase propiamente ritual del acto festivo, las pieles se entregaban a unos "limosneros" que habían hecho el voto de llevarlas durante varios días para pedir limosnas de casa en casa. La fiesta culminaba con el entierro solemne de las pieles.

La divinidad relacionada con el desollamiento era Xipe Tótec, "nuestro señor desollado/cortado". La locución onomástica vincula las nociones de "desollar" (*xipe*), "nuestro señor" (*totec*, *toteuc*) y "cortar" (*tequi*), presente en *tec–*, lo que abre un abanico simbólico a la práctica. La imagen del dios (lámina 12) reúne estos predicados verbales. Es probable que la serpiente verde (*quetzalcoatl*) que figura frente al dios remita a la divinidad mesoamericana de la fertilidad. La trilogía cromática de su cuerpo simboliza:

- La piel amarilla (endodérmica), envejecida, del tiempo de sequía, que reviste el dios y corresponde también al color del cuerpo humano engullido por la serpiente.
- El color (mesodérmico) rojo de la sangre ofrendada en la jícara, con seis corazones, que fecunda la hierba muerta. El color rojo (*tlapalli*) es el predicado cromático del dios Xipe Tótec.
- El color verde (epidérmico) de las plumas/hierbas del tiempo de lluvia que constituyen la espalda del ofidio y figuran en su cascabel. Componen también el penacho del dios.

La serpiente que devora al ser humano expresa el entierro de las pieles (el todo por la parte) y la antropofagia ritual que acompañaba el ritual. En términos generales, en esta imagen correspondiente a la trecena 1-Itzcuintli (1-Perro) del *tonalpohualli*, que se manifiesta en la sintaxis visual: piel amarilla vieja/sangre roja fecundante/hierba verde como piel nueva.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ahora recordaremos brevemente los fundamentos míticos de esta práctica sacrificial, parcialmente tratados en el capítulo 7, dedicado a los orígenes míticos del sacrificio humano.

Orígenes míticos del desollamiento sacrificial

Resulta difícil, por no decir imposible, establecer con certeza cuándo se ejecutaron los primeros desollamientos sacrificiales humanos y qué pueblos mesoamericanos lo hicieron. Las fuentes documentales que establecen el origen de esta práctica son de índole mítico-histórica y remiten con frecuencia a factores cosmológicos, que les restan valor referencial histórico.

Según los *Anales de Cuauhtitlan*, el primer desollamiento ocurrió en tiempos de Huémac, cuando los toltecas empezaron a hacer sacrificios humanos: "allá por primera vez [desollaron] a una mujer otomí. Estaba bañándose en el río. La atraparon y la desollaron. Luego un tolteca llamado Xiuhcózcatl entró en la piel".[4]

El nombre del tolteca que revistió la piel es Xiuhcózcatl (collar de turquesa), que vincula en los términos ya considerados el color azul (*xiuh–*) o azul verde (*xoxouhqui*) de la penca de maguey, y el color amarillo implícito en *cozcatl*: *coz-auhqui* o *coz-tic*. Recordemos que la mujer estaba raspando pencas de maguey.

La *Crónica mexicáyotl* sitúa en Tizapan el primer desollamiento de una mujer. Se trata de la hija de Achitómetl, rey de Colhuacan, que después sería la diosa-madre del pueblo por fundarse:

> Y luego fueron los mexicanos, fueron a pedir la hija doncella de Achitometl, rogáronle los mexicanos le dicen: "¡oh hijito mío, oh persona, oh rey!, pues te suplicamos nosotros que somos tus abuelos, nosotros que somos tus vasallos, y todos cuantos mexicanos, pues nos la concederás, pues nos darás tu collar, tu quetzal, tu hijita doncella, nuestra níetecita la mujer noble, pues allá será guardada, allá en Tepetitlan Tízaapan",

[4] *Anales de Cuauhtitlan*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 103.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> y luego dijo Achítometl: "pues está bien, ¡oh mexícanos!, pues lleváosla", luego les dió a los mexicanos la trajeron la hija doncella de Achitometl, la acercaron, la fueron a asentar allá en Tizaapan; luego ya dice Huitzilopochtli dice a los de nombre *teomamas*, a Axolohua, sacerdote. y a Cuauhtlequetzqui, quizás Cuahcoatl, les dice: "¡oh padres míos!, os ordeno, la hija doncella de Achitometl matadla, desolladla, cuando la desollasteis a una persona vestídselo a un sacerdote".[5]

Axolohua y Cuauhtlequetzqui, como *teomamas* (portadores del dios), son personajes equivalentes a dos de los teóforos en la versión pictográfica de la Peregrinación en el *Códice Boturini*: Tezcacoácatl y Cuauhcáoatl. Según la información de los *Anales* aquí aducida, Cuauhtlequetzqui y Cuahcóatl (Cuauhcóatl) son un mismo personaje. Es probable que Achitómetl y Teoxahualli cumplan con la misma función narrativa, como lunas en gestación mitológica, y que un desollamiento sacrificial haya consagrado la fundación de México-Tenochtitlan.

Después, Huitzilopochtli mandó llamar al padre de la doncella desollada para que viniera a adorarla:

> Achitometl, luego ya por esto degüella las codornices enfrente de su dios, y pues todavía no bien veía enfrente de quién degüella las codornices, luego incensa él mismo, emblanquece el incensario, conoció, vió el pellejo de una gente, de la hija doncella de Achitometl, mucho se espantó, al punto ya por esto grita, les grita a sus reyes, y a sus vasallos, les dice: "¿quiénes vosotros, ¡o culhuácanos!? ¿acaso no véis?, pues desollaron a mi hijita doncella, no aquí estarán los bellacos, matémosles, destruirémosles, aquí perecerán los bellacos", y luego ya por esto se guerrea, luego ya les dice a sus padres Huítzilopochtli: "yo pues lo sé, nomás con tiento, nomás con cautela salíos allá".[6]

A partir de entonces, la hija desollada del rey de Cohuacan se llamaría también Yaocíhuatl, la mujer de la discordia, la mujer guerrera.

Aunque ninguna fuente manuscrita lo señala, hubo un desollamiento antes, durante la Peregrinación de los aztecas. Como muestra la

[5] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 56-57.

[6] *Ibidem*, p. 57-58.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

lámina IV del *Códice Boturini* (*vid. supra*, figura 13.3, p. 408), en Cóatl Icámac (Coatépec) y a petición del dios Huitzilopochtli, fue sacrificada y desollada Teoxáhual (en otros contextos, Coyolxauhqui). La imagen muestra al sacerdote agua/fuego con una mano sobre el pecho de la mujer mimixcoa, quien ostenta implícitamente el nombre en su rostro, Teoxahual (la del afeite sagrado). Esta actitud y la posición de las manos y los brazos del sacrificador no corresponden a la extracción del corazón, sino a un probable desollamiento.

El desollamiento y las pencas de maguey

Otras circunstancias, como el nombre del padre de la doncella desollada, Achitómetl, podrían añadir otro elemento simbólico al significado de esta práctica ritual. Su nombre significa "pequeño maguey" o "maguey de poco valor", lo cual relacionaría el desollamiento con el agave. El hecho de que la mujer otomí estuviera raspando pencas de maguey antes de ser desollada es mitológicamente pertinente.

Auh niman no contzinti, compehualti yn tlacaxipehualiztli yquac yn cuicamanaya texcallapan. Oncan yancuican çe tlacatl çihuatl otomitl tlaçimaya yn atoyac. Oncan conan yn quixipeuh. Niman conaqui yn ehuatl yn itoca xiuhcozcatl tolteca. Yancuican oncan tzintic yn totec ehuatl quimaquiaya.[7]

Y luego también se originó, comenzó el desollamiento de hombres cuando hacían ofrendas de bailes y cantos en Texcallapan. Allá por primera vez desollaron una persona, una mujer otomí, que raspaba [pencas de maguey] en el río. Se apoderaron de ella, la desollaron. Luego entró en la piel el llamado Xiuhcózcatl, un tolteca. Por primera vez allá, comenzó la entrada en la piel de Tótec.

La mujer, su atributo gentilicio "otomí", la penca de maguey, el acto de raspar (*xima*) y el agua definían una sintaxis simbólica que confería su valor anímico a la piel cortada (*tequi*), desollada (*xipehua*),

[7] *Anales de Cuauhtitlan*, p. 103.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

que revistió el tolteca Xiuhcózcatl. En la fiesta de Títitl, se disponía una penca de maguey sobre el cuescomate (granero) votivo hecho de papel: "la troje de Ilamatecuhtli" a la que se prendía fuego antes de que el vencedor en la ascensión competitiva al templo *xochipaina*[8] echara sobre la troje y la penca ardiendo la flor *teoxochitl* que había ganado.

Xipintli (el prepucio) y los yopis

La filiación etimológica de varias palabras relacionadas con el desollamiento y el hecho de que esta práctica ritual se vinculada a los yopis sugieren una afinidad simbólica entre el prepucio (*xipintli* o *xipintzontecomatl*), la piel que recubre la cabeza del sexo masculino en un estado de flacidez, y el desollamiento.

Los yopis practicaban la circuncisión (*texipehuayotequiliztli*, *texipinehuayotequiliztli* o *texipincuaehuayotequiliztli*): "los yopes, que es una nación de indios de esta tierra se circuncidaban y preguntados el por qué, decían que no sabían más que sus antepasados lo hacían".[9]

El prepucio es una piel (*ehuatl*), una envoltura epidérmica delgada (*canahuac*) con carácter "femenino". La circuncisión redime esta feminidad y reafirma la masculinidad del pene. Correspondería a la excisión del clítoris de Xochiquétzal por el murciélago, que además de crear las flores, confirmó lo femenino de la diosa al cercenar un principio eréctil masculino presente en el sexo femenino. El hecho de que los primeros desollamientos fueran de mujeres sería pertinente.

El hecho de que un hombre entrara (*calaquí*) en la piel de una mujer desollada podría haber reproducido ritualmente el esquema fisiológico: la cabeza del pene envuelto en piel femenina. Por otra parte, un hombre envuelto en la piel de una mujer desollada reproducía simbólicamente, por ósmosis, la interpenetración sexual.

En términos lingüísticos, el verbo *xipehua* significa "desollar", pero también "descortezar" y "desvainar". Circuncidar (*xipinehuayotequi*) es literalmente "cortar la piel del prepucio". Por otra parte, se distingue en *xipehua* un radical *xip–* y el segundo término, *ehua*, sería la verbali-

[8] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 150.

[9] *Códice Tudela*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980, f. 74v, p. 288.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

zación del sustantivo *ehuatl* (piel). En este contexto, la imagen de una deidad por sacrificar, su *ixiptla*, sería *i-xip-tla*: "su piel de la divinidad". *Xipe* sería *xip-e*, "el dueño de *xip*", el dueño de la piel, porque el morfema *-e* es de posesión. *Totec* remitiría al hecho de "cortar", *tequi*, presente tanto en la circuncisión como en el desollamiento.

Xipe Tótec, el dios del desollamiento

Un dios presidía este complejo ritual del desollamiento. Según Durán, tenía tres nombres: Xipe, Tótec y Tlatlauhqui Tézcatl, es decir, "el desollado", "nuestro [señor] cortado" y "espejo rojo" (lámina 12 y figura 15.1). En una representación en piedra, encontrada en la zona arqueológica de *Z*apotitlán Salinas, en 2019, el dios Xipe Tótec tiene un faldellín de hojas de zapote y ostenta testículos, que lo relacionan con la fertilidad (figura 15.2). Es posible que las hojas de zapote fungieran simbólicamente como una piel vegetal que envolvía los testículos (*atetl*, literalmente "piedra con agua"),[10] en los términos antes definidos para la piel desollada y el pene.

Sahagún describió a este dios de esta manera:

> La imagen de este dios es a manera de un hombre desnudo que tiene el un lado teñido de amarillo, y el otro de leonado; la cara labrada de ambas partes a manera de una tira angosta que cae desde la frente hasta la quijada; en la cabeza a manera de un capillo de diversos colores, con unas borlas que cuelgan hacia las espaldas; tiene un vestido de cuero de hombre; tiene los cabellos trenzados en dos partes y unas orejeras de oro; está ceñido con unas faldetas verdes, que le llegan hasta las rodillas, con unos caracolillos pendientes; tiene unas cotaras o sandalias; y una rodela de color amarillo, con un remate de colorado todo alrededor; tiene un cetro con ambas manos, a manera de la copa de la adormidera donde tiene la semilla, con un casquillo de saeta encima, empinado.[11]

[10] Otras palabras para "testículos" son *ahuacatl* (aguacate) y *totoltetl* (piedra de pájaro, es decir, huevos).

[11] Sahagún, *Historia general*…, p. 45.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

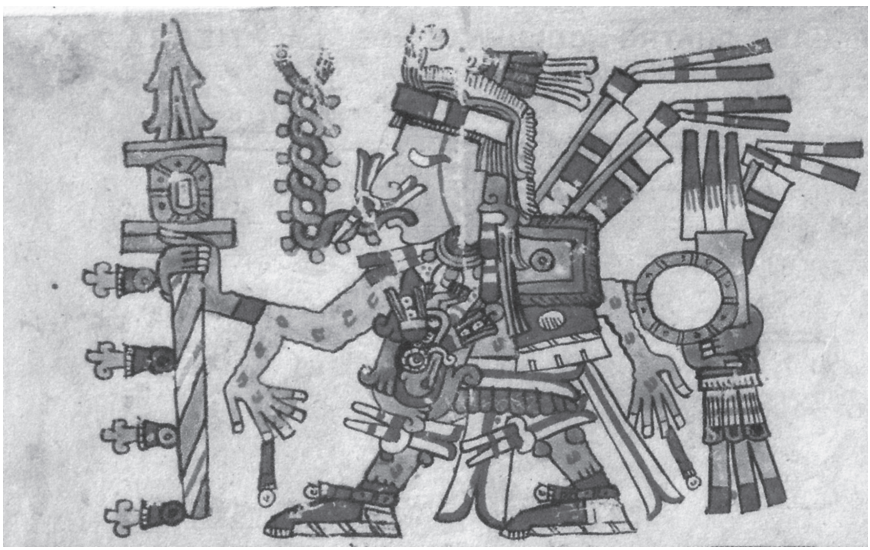


Figura 15.1. Xipe Tótec. *Códice Borgia*, lám. 49



Figura 15.2. Representación de Xipe Tótec. Zapotitlán de las Salinas

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Sahagún asevera que este dios era honrado en particular por un pueblo que vivía a la orilla del mar,[12] pero no precisa qué mar y quiénes lo honraban. Es probable que se tratara del océano Pacífico y que el pueblo en cuestión fuera el de los yopis. El gorro cónico de los yopis es el emblema de la fiesta del desollamiento, Tlacaxipehualiztli. Por otra parte, los templos en los que sacrificaban y desollaban a las víctimas en esta fiesta se llamaban respectivamente *yopico calmecac*, *yopico tzompantli*, etcétera, es decir, el *calmecac* del templo de los yopis, el *tzompantli* del templo de los yopis. El lugar en el que enterraban las pieles después de cuarenta días era una cueva dentro del templo de los yopis: Yopico.

Sin embargo, el gorro cónico podría haber sido de los Huastecos y el mar en cuestión, el Golfo de México. Sahagún ubicaba en Tzapotlan, Jalisco, el origen del culto a este dios sin dar más información al respecto. Lo veneraban los orfebres y se le atribuían algunas enfermedades: "primeramente las viruelas, también las apostemas que se hacen en el cuerpo y la sarna; también las enfermedades de los ojos, como es el mal de los ojos que procede de mucho beber y todas las demás enfermedades que se causan en los ojos".[13] Los que padecían estas enfermedades hacían votos a Xipe Tótec de vestir su "pellejo" (figura 15.3) el día de la fiesta.

En los rituales, lo divino del personaje se dividía en dos, de manera hipostática: los *xipeme* (xipes) y los *tototectin* (nuestros señores cortados), plural de Tótec. Los primeros representaban al dios y los segundos a los desollados. Las actividades rituales en honor del dios Xipe Tótec tenían como fin esencial la renovación de la naturaleza. Se hacían escaramuzas, es decir, combates lúdicos entre los *xipeme* o *tototectin* y jóvenes guerreros (figura 15.4). Después, los primeros vestidos con las pieles de las víctimas desolladas entraban en las casas para pedir "limosnas": "en las casas donde entraban los hacían sentar sobre unos hacecillos de hojas de *tzapotes* y echábanlos al cuello unos sartales de mazorcas de maíz y otros sartales de flores, que iban desde el cuello hacia los sobacos; y les ponían guirnaldas y les daban a beber *pulcre* que es su vino".[14]

[12] *Idem*.
[13] *Idem*.
[14] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 15.3. Xipe Tótec procedente de Xolalpan.
Museo Nacional de Antropología



Figura 15.4. Rito de xipes con pieles de hombres desollados.
Códice florentino, lib. II, f. 20r.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 15.5. Hojas de zapote blanco. Fotografía de Patrick Johansson

Las hojas de zapote (figura 15.5), las mazorcas de maíz, las flores y el pulque al parecer constituían los paradigmas esenciales en la parafernalia de este dios.

Circunstancias del desollamiento sacrificial

El desollamiento de hombres se ejecutaba en fiestas dedicadas al agua y la tierra. En la fiesta Tlacaxipehualiztli:

> Bien de mañana, sacaban este indio, que hacía cuarenta días representaba al ídolo vivo. Tras él sacaban a la semejanza del sol, y luego, la semejanza de Huitzilopochtli, y la de Quetzalcóatl, y la del ídolo llamado Macuilxóchitl, y la de Chililico, y la de Tlacahuepan, y la de Ixtlilton, y la de Mayahuel, dioses de los principales de los barrios más señalados, y a todos, así, unos tras otros, los mataban, sacándoles el corazón, con el sacrificio ordinario y llevándolo con la mano alta hacia el oriente, echándolo en un lugar que llamaban *zacapan*, que quiere decir "encima de la paja",

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> donde el sacrificador de los dioses se ponía, y luego, en poniéndose allí, junto a los corazones, venían las ofrendas de toda la gente, los cuales ofrecían manojos de mazorcas de las que los indios tenían colgadas de los techos, a la manera que los españoles cuelgan las uvas.[15]

A la extracción del corazón seguía el desollamiento de los que habían representado a los dioses:

> Acabados de sacrificar los dioses, luego los desollaban todos a gran prisa, de la manera que dije aquí, que en sacándoles el corazón y [acabando de] ofrecerlo al oriente, los desolladores que tenían este particular oficio, echaban de bruces al muerto, y abríanle desde el colodrillo hasta el calcañar y desollábanlo, como a carnero, sacando el cuero todo entero.[16]

El desollamiento de la víctima humana podía efectuarse en el templo mismo inmediatamente después de la inmolación: "luego le echaban por las gradas abajo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban".[17] Otras veces llevaban el cuerpo al *calpulco*, es decir al templo del barrio al que pertenecía el sacrificante, donde se efectuaba el desollamiento: "y el cuerpo de su cautivo llevábanle a la casa que llamaban *calpulco*, donde había tenido la vigilia la noche antes, y allí le desollaban".[18] El desollamiento se llevaba a cabo en espacios sagrados, ya fuera en el templo principal, *teocalli*, o en el templo del barrio, *calpulco*.

Ritos ceremoniales con las pieles

Al desollamiento de las víctimas seguían rituales que variaban según la fiesta celebrada. En Tlacaxipehualiztli:

> Acabados de desollar, la carne daban a cuyo el indio había sido, y los cueros vestíanlos otros tantos indios allí luego, y poníanles los mesmos nombres de los dioses que los otros habían representado, vistiéndoles

[15] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 97.
[16] *Idem*.
[17] Sahagún, *Historia general*…, p. 101.
[18] *Ibid.*, p. 103.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> encima de aquellos cueros las mesmas ropas e insignias de aquellos dioses, poniendo a cada uno su nombre del dios que representaba, teniéndose ellos por tales. Y así, se presentaban uno hacia el oriente, otro hacia el poniente, y otro a la parte de mediodía y otro a la parte del sur [*sic*], y cada uno se iba hacia aquella parte hacia la gente, y traían asidos algunos indios consigo, como presos, demostrando su poder, y así llamaban a esta ceremonia *neteotoquiliztli*, que quiere decir "reputarse por dios".[19]

Los que habían revestido las pieles de los desollados y encarnaban a los dioses correspondientes, cuyo nombre genérico era *tototectin* (dioses re-cortados), se reunían luego y andaban todos amarrados por un pie, unos con otros:

> Juntábanse todos estos dioses en uno y atábanles el pie derecho del uno con el pie izquierdo del otro, liándoles las piernas hasta la rodilla y así atados, unos con otros, andaban todo aquel día sustentándose los unos con los otros, en lo cual, como dije, daban a entender la igualdad y su conformidad y daban a entender su poder y unidad.[20]

El espectáculo de los "dioses" vestidos con pieles sangrientas, atados unos con otros, que llevaban a las víctimas del sacrificio "gladiatorio" por realizarse debe haber infundido a los asistentes un terror sagrado. Estos dioses se convertían a su vez en espectadores del combate ritual que libraba cada uno de los presos contra cuatro o cinco guerreros antes de ser inmolados.

Neihcaliliztli, *las escaramuzas*

Los informantes de Sahagún afirman que los *tototectin* combatían de manera lúdico-ritual contra otros jóvenes que los desafiaban:

> Poníanse todos sentados sobre unos lechos de heno, o de *tizatl* o greda; y estando allí sentados, otros mancebos provocábanlos a pelear, o con palabras o con pellizcos, y ellos echaban tras los que incitaban a pelear, y los

[19] Durán, *Historia de las Indias…*, v. I, p. 97.
[20] *Ibidem*, p. 97.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> otros huían, y alcanzándolos comenzaban a luchar o pelear los unos con los otros, y se prendían los unos a los otros, y encerraban a los presos y no salían de la cárcel sin pagar alguna cosa.[21]

La presencia de los personajes vestidos con las pieles, es decir, los dioses, sobre el zacate y el combate lúdico (*ihcaliliztli*) que se efectuaba allí mismo tendía a propiciar la venida de las aguas y la revitalización de la naturaleza.

En otro contexto ritual, la fiesta Ochpaniztli, dedicada a la tierra y al maíz, un "robusto mancebo" revestía la piel de la mujer desollada, imagen de la diosa Toci, y protagonizaba las demás secuencias rituales:

> Acompañábanle cuatro personas que habían hecho voto de hacerle aquel servicio; tomábanle en medio, dos de la una parte y dos de la otra, y algunos de los sátrapas iban detrás de éste que llevaba el pellejo vestido, y otros principales y soldados que le estaban esperando se ponían delante para que él fuese tras ellos persiguiéndolos, y así comenzaban a huir delante de él reciamente; iban volviendo la cabeza y golpeando las rodelas, como provocándole a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia.
>
> Todos los que veían esto temían y temblaban de ver aquel juego, y este juego se llamaba *zacacalli*, porque todos aquellos que iban huyendo llevaban en las manos unas escobas de zacates ensangrentadas; y el que llevaba el pellejo vestido, con los que iban acompañándole, perseguían a los que iban delante huyendo; y los que huían procuraban de escaparse de los que los perseguían, porque los temían mucho, y llegando al pie del *cu* de Huitzilopochtli, aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacían cuatro veces.[22]

Las escobas ensangrentadas que blandían los que huían, la piel del representante de la diosa Toci, pero sobre todo la escaramuza ritual (*zaca-ihcali*) propiciaban la fecundación y en general la fertilidad de la tierra. El mancebo cubierto de la piel de la diosa madre Toci se dirigía luego hacia el Cinteopan, el templo de su hijo Cintéotl, el maíz: "este

[21] Sahagún, *Historia general*…, p. 101.
[22] *Ibidem*, p. 133.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 15.6. Muslo y fecundidad. Preclásico, Tlatilco, Estado de México, Museo Amparo, Puebla

Cintéotl, era mancebo el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que había muerto, y juntábase con su madre".[23]

Como señalamos antes, el hecho de que Cintéotl, el maíz, se pusiera sobre el rostro la piel del muslo de su madre Toci, la tierra, establecía una "sintaxis" simbológica productora de sentido. En el México prehispánico, el muslo de una mujer tenía un valor genésico (figura 15.6), como en otras partes del mundo. Colocado sobre el rostro de Cintéotl, la piel del muslo de Toci comunicaba a su hijo su fuerza vital.

[23] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Los *xipes* limosneros

Acabados los rituales, los representantes de los dioses se desvestían, se limpiaban con cal, sin agua, y colgaban las pieles en unas varas. Al día siguiente, algunos pobres pedían al dueño de los desollados pieles de hombres "para pedir limosnas" con ellas:

> A los cuales [pobres] prestaban estos cueros y se los ponían, y encima de ellos, las ropas del ídolo Xipe, y salían por la ciudad y por todos los barrios a pedir limosna de puerta en puerta. De los cuales limosneros acontecía andar veinte y veinticinco, conforme a los barrios que había. Los cuales [limosneros] no se habían de encontrar en parte ninguna, ni en casa, ni en calle, ni en encrucijada, porque si se topaban en alguna parte, arremetían el uno contra el otro, y había de pelear y pugnar de romperse el cuero el uno al otro y los vestidos, lo cual era estatuto y ordenanza de los templos.[24]

Los combates entre limosneros (figura 15.7) generaban una fuerza vital que alimentaba al maíz. En cuanto a la limosna en sí:

> Había un agüero: que a nadie había de llegar a pedir que les dejase de dar, poco o mucho, alguna cosa. Lo que les daban era gran cantidad de mazorcas, calabazas, frisoles, en fin, de todas semillas, cada uno conforme a su posibilidad. Otros les daban comida de pan y carne y pedazos de calabazas cocidas con miel; otros, del pan que el día antes se había comido y sobrado; otros les daban cosas de más precio, como los señores y gente principal daban mantas, bragueros, cotaras, plumas, joyas. Todo lo cual iba al templo y allí se juntaba. Donde, acabados los veinte días, que era el tiempo determinado que había de pedir, había el limosnero de partir de toda la ofrenda y limosna que había recogido con el dueño del esclavo, cuyo cuero había pedido, y con esto remediaban muchos pobres su necesidad. Estos que pedían esta limosna, cada noche eran obligados a llevar el cuero al templo, donde se había de guardar en los aposentos que para ello estaban diputados, donde cada mañana acudían los que habían de pedir, por ellos.[25]

[24] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 100-101.
[25] *Ibidem*, p. 101.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 15.7. Xipes limosneros. *Códice florentino*, lib. II, f. 21

Vestidos con las pieles de los hombres desollados que habían representado a los dioses, los limosneros se veían de alguna manera divinizados, por lo que la gente accedía a darles comida y diversas prendas de vestir. Tenían también el poder de transmitir energía vital, lo que hacían a cambio de alguna limosna:

> A estos limosneros acudían las mujeres, cuando pasaban por la calle, con sus niños en los brazos, y les rogaban se los bendijesen, ni más ni menos que agora salen a los religiosos, para que les echen la bendición. Los *xipes* los tomaban en los brazos y diciendo no sé qué palabras sobre la criatura, daban cuatro vueltas con él por el patio de su casa, y tornábanselo a la madre, la cual tomaba su niño y dábale limosna.[26]

[26] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El "despojo" de las pieles y su entierro

Si el hecho de revestir las pieles de los dioses había constituido un acontecimiento ritual solemne, tanto en lo que concierne a la parte estrictamente ceremonial como a las andanzas de los limosneros, el acto de despojarse de ellas constituía también un rito religioso. A los veinte días cesaba la limosna:

> El cual día, para enterrar los cueros y quitarlos a los que los habían traído, hacían una ceremonia, y era que en medio del mercado ponían un atambor y salían los soldados viejos todos y sus capitanes, que habían sido causa de prender en la guerra los que habían sacrificado, todos aderezados con las nuevas insignias que los reyes les daban y preseas, todos con sus mantas de red, y bailaban, trayendo en medio aquellos limosneros, vestidos con sus cueros, y cada día quitaban uno o dos, con aquella solemnidad y fiesta, que duraba otros veinte días en quitar cueros.[27]

El ritual que consistía en despojar a los limosneros de las pieles y enterrarlas era el marco solemne en el que el *tlahtoani* entregaba insignias por su valentía a los guerreros que habían cautivado a los sacrificados y desollados. Una vez más, el baile era el factor de cohesión social con el que se legitimaba todo lo que había acontecido.

Según el cronista dominico Durán, los cueros ya hedían y eran tan negros que "daba asco y horror verlos". Seguía un banquete, culminación festiva del acto ritual pero también relajamiento catártico después de cuarenta días de ferviente tensión.

Los dueños de los cautivos y sus familias, quienes no se habían lavado el cabello hasta terminar la fiesta, se lo lavaban y jabonaban. Los que habían llevado puestos los "pellejos" procedían a lavarse con gran solemnidad:

> Lavábanse allí en el *cu*, con agua mezclada con harina o con masa de maíz, y de allí iban a bañarse en el agua común; y no se lavaban ellos, sino lavábanlos otros, no fregándolos el cuerpo con las manos sino dándoles

[27] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

palmadas con las manos mojadas en el cuerpo; decían que así salía la grosura del pellejo que habían traído vestido.[28]

Algo de la piel debía de permanecer sobre el cuerpo de la persona que la había llevado por lo que se bañaba de esta manera.

El dueño del cautivo desollado hacía una fiesta en su casa después de lavarse el cabello. Reunía los papeles con los que había "aderezado" a su cautivo cuando lo sacrificaron, es decir, su piel de papel, los ponía sobre un globo redondo hecho de petate y luego revestían a un joven guerrero con ellos: "estando compuesto con los papeles dábale una rodela en la una mano, en la otra le ponían un bastón, y salía corriendo por esas calles, como que quería maltratar a los que topase, y todos huían de él y todos se alborotaban, y en viéndole decían: ya viene el *tetzonpac*".[29]

El *tetzonpac* es, a la letra, "el que se lavó el cabello". Este joven guerrero representaba al dueño del cautivo y el combate lúdico que libraba contra los que se encontraba en la calle expresaba la fuerza renovada del dueño o sacrificante. El botín que conseguía el guerrero se disponía en el patio de la casa del dueño.

Seguía una ceremonia en el patio, durante la que colgaba el fémur de la víctima ofrendada en la fiesta: "tomaba el hueso del muslo del cautivo, cuya carne ya había comido, y componíanle con papeles y con una soga le colgaba de aquel madero que había hincado en el patio; y para el día que le colgaba convidaba a sus parientes y amigos, y a los de su barrio, y en presencia de ellos le colgaba y les daba de comer y beber aquel día".[30] La fiesta terminaba con una solemne libación y cantos.

El entierro de las pieles

Al despojo de las pieles seguía su entierro solemne (figura 15.8) en el templo de Xipe Tótec, al pie de las gradas: "los enterraban en el subterráneo y bóveda dicha, la cual tenía una piedra movediza que se

[28] Sahagún, *Historia general*…, p. 104.
[29] *Ibidem*, p. 105.
[30] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 15.8. Enterramiento de pieles. *Códice florentino*, lib. II, f. 26r.

quitaba y ponía. Enterrábanlos con canto y solemnidad, como a cosa sagrada; al cual entierro acudía toda la tierra a sus templos".[31]

Algunos enfermos de sarna o de los ojos prometían ayudar a enterrar las pieles: "porque los escondían con procesión y con mucha solemnidad; iban estos enfermos a esta procesión por sanar de sus enfermedades, y dicen que algunos de ellos sanaban y atribuíanlo a esta procesión y devoción que tenían".[32]

Después del entierro de las pieles, los altos dignatarios mexicas se dirigían a la comunidad: "había un sermón muy solemne, el cual hacía una de las dignidades, todo de retórica y metáforas, con la más elegante lengua que podía ordenarle".[33]

Tanto la religiosidad como la moral social, los valores indígenas y una filosofía de la vida se evocaban en este contexto ritual:

[31] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 102.
[32] Sahagún, *Historia general*…, p. 104.
[33] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 102.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> En el cual sermón refería la miseria humana, la bajeza que somos y lo mucho que debemos al que nos dio el ser que tenemos. Amonestaba la vida quieta y pacífica, el temor, la reverencia y la vergüenza, la crianza y miramiento y buen comedimiento, la sujeción, la obediencia, la caridad con los pobres y forasteros peregrinos. Vedaba el hurtar, el fornicar y adulterar y desear lo ajeno.[34]

Este "sermón" era un *huehuetlahtolli*, un discurso filosófico y moral mediante el cual la sociedad indígena se retroalimentaba espiritualmente. El dominico Durán se sorprendió al escuchar a su informante expresar unas virtudes comparables, según él, a las que predicaba el Evangelio.

Con excepción de una "vida quieta y pacífica", los paradigmas axiológicos que enuncia el informante como resultado de una profunda reflexión supuestamente suscitada por el ritual de desollamiento corresponden al *ethos* indígena prehispánico. Es probable que la noción de "vida pacífica" en un contexto en el que se entregaban insignias a los guerreros fuera una artimaña del informante que buscaba mermar la crueldad del acto con un colofón que se ajustara a la moral cristiana y evitar un regaño del fraile.

El desollamiento y el Cincalco

Entre los lugares a los que iban quienes morían figuraba el Cincalco (la casa del maíz). Los niños pequeños y los suicidas iban a este lugar de generación y regeneración del alimento indígena por excelencia: *tonacayotl* (nuestro sustento), pero también *tonacayo* (nuestro cuerpo). Huémac, el rey tolteca que se había suicidado precisamente en la cueva de Cincalco, situada en Chapultépec, imperaba en este espacio del inframundo, aunque el dios era Xipe Tótec: "el cual lugar era muy ameno y recreable, donde los hombres vivían para siempre, sin morir, y que, según la relación que le habían dado, era el lugar de aguas muy cristalinas y claras y de mucha fertilidad de todo género de bastimentos y frescura de rosas y flores".[35]

[34] *Idem*.
[35] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 493.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Las ofrendas predilectas de Huémac eran las pieles de hombres desollados. Cuando Motecuhzoma Xocoyotzin, frente a la amenaza española, en 1519, intentó refugiarse en el Cincalco, le mandó a Huémac pieles de hombres desollados.[36] Al entrar al Cincalco, los enviados de Motecuhzoma encontraron a un servidor de Huémac:

> Convinieron todos por un camino abajo, y no muy lejos toparon al viejo Totecchicahua, que venía con un bordón en las manos, y díjoles: ¿quién sois vosotros? ¿De dónde sois? Respondieron: señor venimos a ver el rey de aquí que le traemos embajada. Dijo el viejo, —¿a qué rey buscais? Dijeron los mensajeros: al señor de aquí que es Huémac que nos envía Moctezuma. Dijo entónces Tótec: sea norabuena, yo os guiaré y llegados a donde estaba *Huémac* díjole el que guiaba: rey y señor, son venidos *macehuales* del mundo, que los envía Moctezuma.[37]

El nombre del servidor de Huémac, Totecchicahua, cuyo significado sería "nuestro señor cortado" (*totec*) y "fuerte" (*chicahua[c]*), remite probablemente al bastón de la fertilidad (*chicahuaztli*) que ostenta el dios. Esto muestra que existe una relación entre el Cincalco y el ritual de desollamiento.

Por otra parte, la presencia simbólica de hojas de zapote, tanto en el Cincalco como en los contextos de desollamiento, sugieren un vínculo entre el lugar del inframundo y el ritual sacrificial. Al haber cumplido una penitencia impuesta por Huémac, Motecuhzoma estaba listo para ir al Cincalco, vía un espacio-tiempo ritualmente definido, llamado Tlachtonco (figura 15.9):

> Acabados los cuatro días, vieron encima del cerro de Chapultépec, una piedra blanca que relumbraba; bajaron luego corriendo de la azotea a decirlo a Moctezuma, el cual, como subió y la vió relumbrar, díjoles a todos, ahora yo os tengo de llevar al lugar tan deseado, id luego todos, y lleven mucha hoja de zapote y caña, y ataderos, id y haced con brevedad un lugar en Tlachtonco en medio de la laguna honda, donde está aquel lugar, con dos asentaderas del zapote, y sembrado todo el suelo de hoja de zapote, que presto iremos allá. Hecho esto, lo vinieron a decir: Señor, todo está hecho, conforme lo mandasteis. Díjoles: pues tomad y llevad esto allá;

[36] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana,* México, Porrúa, 1980, p. 672.
[37] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 15.9. *Tlachtonco*. *Códice Durán*, t. II, lám. 52

> y dióles cuatro canastas envueltas que las llevasen allá; lleváronlas luego, que sería a media noche, y les dijo a todos los corcobados y enanos, aderezaos todos, y vamos, que han de venir por nosotros y a dejarnos a México Tenochtitlan, e iremos a Cincalco a la casa de Huémac: luego comenzaron a llorar los corcobados y enanos- Díjoles: no llores, que para siempre viviremos a placer y contento, y no habrá memoria de muerte, y así con esto se embarcaron en las canoas y fueron a dar a Tlachtonco en medio de la laguna, que fueron los corcobados y enanos remando hasta allá.[38]

En la fiesta del desollamiento, Tlacaxipehualiztli, en el lugar del sacrificio había una ramada de hojas de zapote: "esta ramada era de una rama y hoja de un árbol que llaman *tzapotl*. Y así llaman a esta ramada, *zapotl calli*. Tenían de dentro unos asientos del mismo palo del *tzapotl*, donde se asentaron todos por sus antigüedades. Estaba esta ramada en lo alto del templo en un lugar que llamaban Yopico".[39]

En otro contexto de la misma fiesta, todos los asentaderos que se utilizaban ese día debían ser de hojas de zapote blanco.[40] Asimismo, los

[38] *Ibidem*, p. 677-678.
[39] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 173.
[40] *Ibid*., v. II, p. 244.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

xipeme que pedían limosnas en las casas se sentaban sobre "unos hacecillos de hojas de tzapotes".[41]

Recordemos que según Sahagún, Xipe es originario de Tzapotlan, "lugar de los zapotes", Jalisco. Sin embargo, el descubrimiento referido en Zapotitlán Salinas podría indicar que tanto el dios como el ritual eran originarios de la región de Tehuacán.

Como sea, estos elementos muestran una estrecha relación entre el dios Xipe Tótec, el desollamiento y el Cincalco.

Conclusión

El desollamiento de seres humanos (*tlacaxipehualiztli*), por cruento que haya sido, expresa una pulsión vital y un afán cultural de arraigarse en el mundo natural. La sintaxis hermenéutica de los paradigmas despejados en este capítulo es una manifestación de la cohesión e integridad simbólicas del ser indígena y de la coherencia religiosa de sus rituales.

[41] Sahagún, *Historia general*…, p. 45.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

16
TEOCUALO, EL DIOS COMIDO
LA ANTROPOFAGIA RITUAL

Después de la extracción solemne del corazón, la decapitación y el desollamiento eventual de las oblaciones humanas, por lo general los sacerdotes, los altos jerarcas de la colectividad náhuatl, así como los parientes y amigos del sacrificante consumían el cuerpo sacrificado. La ingestión de la carne de la víctima (figura 16.1) era parte constitutiva del acto sacrificial, representaba de alguna manera su culminación ritual. Tlaltecuhtli, el señor de la tierra, que engulle a los muertos, los despoja de su carne putrescible y deja el hueso, elemento perenne y seminal del ser fisiológico, fue un modelo ejemplar de la antropofagia, así como también la serpiente telúrica emplumada que hace piel nueva y devora a un ser humano, según se manifiesta en la iconografía (lámina 12). Durante su existencia, el ser humano come los productos de la tierra (*tonacayotl*) que se "co(n)-funden" con su cuerpo (*tonacayo*), y es finalmente comido por la tierra, en la fase involutiva de su ciclo vital que constituye la muerte. De esta manera sigue el esquema cíclico de regeneración propio del pensamiento indígena prehispánico (figura 16.2).

En un ámbito también religioso, el hecho de comer un cuerpo consagrado tenía un valor de comunión y transustanciación. Este hecho es patente en el sacramento cristiano de la eucaristía, en el que el cuerpo de Jesucristo es comido simbólicamente en el pan y su sangre bebida mediante el vino. Es probable que sucediera lo mismo en otros contextos sacrificiales, pero de manera menos simbólica, pues se consumía una parte *significativa* del cuerpo de la víctima y se bebía su sangre. Otra distinción era que el sacrificante no comía el cuerpo consagrado de su propia oblación porque el acto sacrificial establecía una relación parental entre él y el ser sacrificado. Como vimos, el sacrificante moría simbólicamente en la persona de su sacrificado. Consumir su cuerpo hubiera significado comerse a sí mismo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

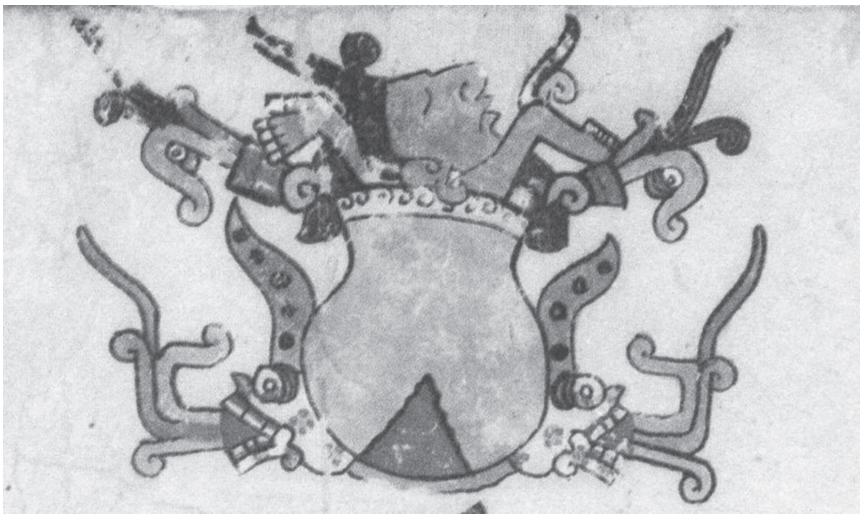


Figura 16.1. Se cuece la ofrenda humana para su consumo. *Códice Borgia*, lám. 10c.



Figura 16.2. "La muerte tiene hambre de nosotros". *Códice Borgia,* lám. 5c.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Este horizonte religioso, simbólicamente "ejemplar", pudo haber legitimado una práctica antropófaga, caníbal, socialmente asumida, que se regía por parámetros prosaicamente alimenticios y económicos. Bernal Díaz del Castillo evoca varios casos de canibalismo y muchos autores coinciden con él.[1]

El consumo solemne de la carne humana

El consumo ritual del cuerpo sacrificado tenía lugar después de haberlo partido en pedazos y haber escogido partes selectas destinadas a personajes también selectos (figura 16.3).

El banquete

El dueño del cuerpo, es decir, el sacrificante, era el que había cautivado a la víctima o la había comprado para ofrendarla. Lo llevaba al templo del barrio (*calpulco*) o directamente a su casa, donde se "hacía pedazos" para repartirlo: "allí le dividían y enviaban a Moteccuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes; íbanlo a comer a la casa del que cautivó al muerto".[2]

Se hacían distintos guisos con la carne humana pero prevalecía el acompañamiento con maíz cocido: "cocían aquella carne con maíz y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o cajete, con su caldo y su maíz cocido, y llamaban aquella comida *tlacatlaolli*".[3]

El término que designa a este manjar significa "maíz [con carne] de persona". Recuerda de alguna manera que el cuerpo del hombre (*tonacayo*) era también el sustento (*tonacayotl*) y viceversa: "se ponía poca carne en cada escudilla de maíz y todo se comía sin chile, sólo con sal".[4] El carácter sacro de la carne humana consumida es indudable: "la cual carne de todos los sacrificados tenían realmente por consagrada y

[1] Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 332-360.
[2] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 101.
[3] *Idem*.
[4] *Ibidem*, p. 514.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 16.3. Cocimiento de víctimas. *Códice Borgia*, lám. 5b.

bendita, y la comían con tanta reverencia y con tantas ceremonias y melindres, como si fuera alguna cosa celestial, y así la gente común jamás la comía, sino más allá la gente ilustre y muy principal".[5]

Cuando la víctima había representado a una divinidad, los participantes del banquete hacían una danza en su honor y después procedían a comérsela. El banquete culminaba con la embriaguez colectiva, que tanto Sahagún como Durán califican de "borrachera", pero que era de índole ritual.

Aun cuando el consumo de carne humana pudo haber tenido un valor alimenticio y gastronómico, su carácter de comunión es manifiesto. La modalidad ritual en la que los niños pequeños eran cocidos y comidos en la fiesta Cuahuitl Ehua parece confirmar este hecho.[6]

[5] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 108.

[6] Sahagún, *Historia general*…, p. 98.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Partes del cuerpo ingeridas

Cada parte del cuerpo tenía un valor simbólico. Lo que se ingería era tanto el símbolo como la carne misma.

Yollotl, el corazón

La parte esencial del ser, extraída y ofrendada al dios era el corazón (*vid. supra.* figura 4.6, p. 122). Sólo "los sacerdotes viejos tenían licencia de comerse estos corazones, y así se los comían algunas veces, aunque también otros los enterraban conforme les daba la gana y gusto".[7]

Metztli, el muslo

Como hemos señalado, el muslo (*metztli*)[8] estaba asociado a la luna (*metztli*) y tenía un carácter genésico. En términos gastronómicos, probablemente constituía la mejor parte del cuerpo. El sacrificante mandaba un muslo al rey y conservaba el otro para sus familiares y amigos. Recordemos también que, después del ágape, el que había cautivado colgaba el fémur en un poste situado en el patio de su casa.

Tzontecomatl, la cabeza

Algunas fuentes sugieren que después de haber descendido los cuerpos del lugar del sacrificio y decapitarlos, se comía la carne del rostro antes de que las cabezas fueran ensartadas. Es probable que el rostro (*ixtli*) de la víctima fuera comido por los participantes antes de que las cabezas se enviaran al *tzompantli*. Es lo que indica Durán en su descripción de esta estructura de vigas: "pregunté si las ponían con su carne y todo:

[7] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, t. III, p. 178.

[8] Como ya hemos señalado, además del simbolismo, hay una relación paronímica entre la luna y el muslo.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

respondiéronme que no, sino después de haberles comido toda la carne, traían al templo solo el hueso, aunque a algunas les dejaban las cabelleras y así estaban allí hasta que se les caía el cabello".[9]

Sin embargo, hay imágenes de *tzompantli* que muestran cabezas con rostros. Así como la digestión del cuerpo por el hombre reproduce su ingestión por la tierra (*tlaltecuhtli*), es factible que el hecho de comer el rostro del sacrificado haya correspondido a su destrucción por la intemperie.

Acolli, el hombro

En el mundo náhuatl prehispánico, el complejo brazo/hombro representaba la fuerza física y el poder. Esta parte del cuerpo se encuentra con frecuencia en entierros votivos o correspondientes a exequias individuales, tal vez para infundirle fuerza al difunto en su andanza en el inframundo. Es probable que esta parte haya sido consumida por jóvenes guerreros.

Elli, el hígado

Directamente vinculado a la afectividad, en el México prehispánico el hígado también se consideraba como generador de fuerza física y anímica. En un contexto cultural occidental, se asumía esta noción con base en la teoría de los humores de Hipócrates. Los médicos europeos interpretaban los aspectos de las secreciones del órgano para establecer un diagnóstico y proporcionar el remedio.

La palabra náhuatl que designa el hígado, *elli*, refería también el pecho y a veces al estómago. Era y sigue siendo parte etimológica de los términos *elnamiqui* (recordar), literalmente "encontrar" (*namiqui*) "el hígado" (*el-li*), y *elcahua* (olvidar), literalmente "dejar" (*cahua*) "el hígado" (*el-li*).[10] Una de las palabras para "pensar" en náhuatl es *tlalnamiqui*, es decir, *tla-ilnamiqui* (recordar algo).

[9] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 23.

[10] En términos diacrónicos, por razones morfofonémicas de asimilación, las palabras evolucionaron en *ilanamiqui* e *ilcahua*, respectivamente. Por otra parte, los fonemas "e" e "i" son casi homófonos en náhtuatl.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

En términos cognitivos, podría generarse un aforismo a partir de estas relaciones etimológicas: "pienso luego recuerdo". Esta reminiscencia estrechamente ligada a secreciones orgánicas y por lo tanto inconscientes, propician una aprehensión sensible de las cosas del mundo. Como en el epígrafe del capítulo anterior, una cita del poeta francés Paul Valéry reafirma la universalidad del concepto indígena: si bien lo más profundo en el hombre es la piel, "lo verdaderamente profundo en el hombre, dado que lo ignora, es el hígado".[11]

La palabra náhuatl *elchiquihuitl*, que significa "caja toráxica", contiene el radical *elli* (hígado). Es, literalmente "el chiquihuite de hígado". El órgano biliar también se asociaba al coral marino. En el libro X del *Códice florentino*, correspondiente a las partes del cuerpo, es referido mediante la palabra *eltapachtli*, literalmente "coral de hígado" o "de pecho". La vitalidad del hígado se aprecia también en el dicho *nimeltapach* (soy tu coral-hígado), locución sinecdóquica para decir "soy tu hijo" o "me tratas como a tu hijo".

Dado que establecía una relación "filial" entre el sacrificante y el sacrificado, el primero no consumía la carne de su esclavo o cautivo. Es probable que tampoco comiera su hígado.

Teofagia una comunión con el cuerpo consagrado

Cuando se sacrificaba la "imagen" de un dios, la comida subsecuente tenía un carácter ceremonial. La ingestión de su carne permitía a los comensales comulgar con lo sagrado.

Un cuerpo hecho de bledos o amaranto

Además de un consumo ritual del cuerpo consagrado por el sacrificio, se realizaba una comunión de figuras de bledo (*tzoalli*) o amaranto (*huauhtli*). Del *tzoalli*, Durán dice:

[11] "Mais ce qu'il y a de vraiment profond dans l'homme, en tant qu'il s'ignore, c'est le foie". Paul Valéry, *Oeuvres II*, París, Gallimard, 1988, p. 217.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Era antiguamente tenida en gran reverencia y era materia con que se fabricaban los dioses, y después, en habiéndolos adorado, y sacrificado ante ellos, y hécholes las ceremonias ordinarias los repartían entre sí a pedazos, y lo recibían en nombre de carne del dios y comulgaban con ello, todas las veces que se lavaban primero por mandato de los sacerdotes.[12]

En la fiesta Panquetzaliztli se elaboraba una figura de Huitzilopochtli de amaranto, que se sacrificaba como si fuera una persona. Después de que la figura "moría", un sacerdote llamado Quetzalcóatl la atravesaba con una flecha. Luego los asistentes consumían el cuerpo:

Auh in omic, niman ye ie quixihuia in inacayo in tzoalli, in iyollo itech pohuia in Motecuhzoma.[13]	Y cuando murió, luego despedazaron su cuerpo de pasta de bledos. El corazón pertenecía a Motecuhzoma.

Motecuhzoma comía el corazón de amaranto de Huitzilopochtli mientras el cuerpo se repartía entre los ancianos de Tlatelolco y los jóvenes de Tenochtitlan. Cada uno tomaba una parte muy pequeña para que alcanzara para todos. Lo que se comía se denominaba *teocualo* (el dios es comido) y *teopia* (se tiene al dios).[14] La intención de comunión del acto ritual era aquí manifiesta.

En la fiesta de los montes Tepeilhuitl se hacían pequeños montes de masa de bledos que se conservaban durante toda la celebración. Después del sacrificio de las cuatro mujeres y el hombre que representaban a distintos montes, se despedazaban las figuras de bledo y se comían poco a poco: "entonces despedazaban las imágenes de los montes en todas las casas en que los habían hecho y los pedazos subíanlos a los *tlapancos* para que se secasen al sol e íbanlos comiendo cada día, poco a poco".[15] Aquí también el propósito de comunión del hecho ritual es claro y sugiere que los cuerpos de las víctimas, al igual que las figuras de bledos o amaranto sacrificadas, eran consumidas con la misma intención.

[12] Durán, *Historia de las Indias*…, v. I, p. 156.

[13] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. III, cap. 1, párrafo 2.

[14] *Idem*.

[15] Sahagún, *Historia general*…, p. 139.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Lo digestivo y lo genésico

El significado de las cosas y las acciones humanas depende del sistema de valores establecido en cada sociedad y de los mecanismos cognitivos específicos que rigen el pensamiento de sus integrantes. Para entender plenamente los ritos antropófagos después de los sacrificios en México-Tenochtitlan, es preciso considerar la relación simbólica entre el proceso digestivo y el proceso genésico.

Según el contexto, el discurso mítico-religioso náhuatl remitía a los modelos digestivo u obstétrico para expresar y justificar los aspectos fenoménicos de la fertilidad. Por ejemplo, en toda Mesoamérica la lluvia tenía un carácter espermático (masculino-uranio) por lo que "fecundaba" la tierra, pero podía también evocar la sed de la planta o la tierra al remitir simbológicamente al sistema digestivo y en general al anabolismo alimenticio.

Los cadáveres se "sembraban" (*toca*) en el vientre de la madre-tierra pero también eran engullidos por el monstruo tectónico Tlaltecuhtli, que ingería la envoltura letal (la carne) y después de cuatro años de digestión dejaba el principio óseo perenne, listo para la regeneración del ser. En una imagen del *Códice Laud* (figura 16.4), lo digestivo se manifiesta con la consumación del bulto mortuorio por Tlaltecuhtli y lo genésico mediante el cordón umbilical del papel que Mictlantecuhtli tiene en su mano izquierda. El colibrí que liba una flor es el guerrero difunto cuyo bulto mortuorio está siendo devorado.

Los dos sistemas también se influyen mutuamente en el texto correspondiente al nacimiento de algunos dioses. En el caso del héroe civilizador Quetzalcóatl, su madre lo engendró después de haber tragado una piedra de jade. La "ingestión" del agente de la fecundación culminó con el parto de la diosa.

Entre otras cosas, Tlazoltéotl, la diosa del amor y las inmundicias (*vid. supra*, figura 8.12, p. 264), parió a Cintéotl, el maíz, por haberse comido la codorniz (*zollin*).

En términos generales, y según los contextos narrativos, la ingestión del alimento podía ser isomorfa a la penetración sexual de un ente por otro. En consecuencia, la digestión era el equivalente anabólico de la gestación y el resultado final de estos procesos era la encarnación del ser.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

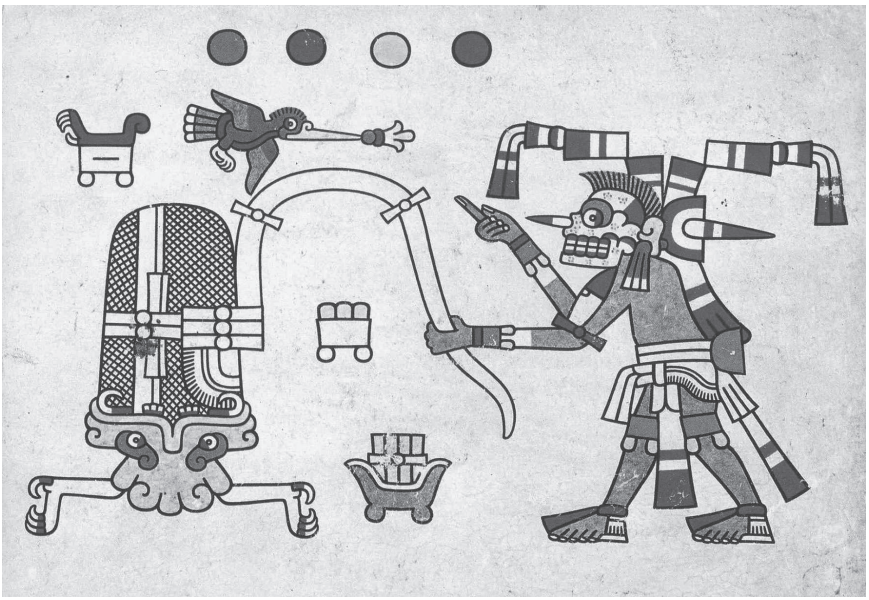


Figura 16.4. Lo digestivo y lo genésico. *Códice Laud*, lám. 31

En ambos casos, la etapa final del ciclo se dividía en una doble oposición anabólica/catabólica, limpia/sucia. La digestión del alimento tiene como consecuencia el crecimiento o fortalecimiento anabólico, que deja una materia excrementicia remanente con carácter catabólico, mientras que el crecimiento obstétrico culmina con el nacimiento de un nuevo ser y deja elementos catabólicamente procesados: los desechos "sucios", como la placenta, las secundinas, el líquido amniótico, parte del cordón umbilical, etcétera.

Como ya dijimos, tanto en el mundo náhuatl como en la esfera cultural maya, el hombre está hecho de maíz. La palabra *tonacayotl* que designa el sustento no es más que la lexicalización del sintagma nominal posesivo *tonacayo* (nuestra carne). Esta fusión cultural entre el alimento y el cuerpo del hombre, entre lo que *come* y lo que *es*, establecía fecundas analogías entre lo alimenticio, lo genésico y lo existencial.

En el mito correspondiente al descubrimiento del maíz, del que se nutre el hombre y que configura su cuerpo, este alimento fue manducado y probablemente digerido por los dioses antes de ser consumido por los hombres:

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Niman ye quitqui in tamoanchan, auh niman ye quicuacua in teteo niman ye ic totenco quitlalilia inic tihuapahuaque.[16]	Luego ya se lo lleva a Tamoanchan y luego lo mastican los dioses, luego ya lo ponen en nuestros labios. Así crecimos.

El cuerpo del ser está hecho de maíz. Al comer un cuerpo sacrificado, simbólicamente, el indígena comía un maíz ya digerido, "masticado" por el dios correspondiente. Probablemente esta secuencia justificaba la antropofagia, ritual o no.

El anabolismo alimenticio, fase consecutiva del anabolismo genésico, estaba mito-lógicamente vinculado a éste en la cultura náhuatl precolombina. Así lo sugiere una imagen de la cueva matricial, correspondiente a uno de los soles en la versión pictórica de la creación del mundo en el *Códice Vaticano Ríos* (figura 16.5).

La pareja que aparece en la oquedad de la cueva representa el aspecto genésico sexual, mientras que la mandíbula con dientes que figura abajo remite a una isotopía digestiva de la creación del hombre. Podemos resumirlo de la siguiente manera:[17]

Lo digestivo	*Lo genésico*
Ingestión del alimento	Penetración sexual
Digestión	Fecundación
Crecimiento o reforzamiento del cuerpo	Gestación
Anabolismo alimenticio	Anabolismo intrauterino
Principio anímico del alimento arrojado con el excremento	Parto y nacimiento de la criatura
Excrementos	Desechos

[16] Leyenda de los soles, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 339.

[17] Patrick Johansson K., "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 155-156; "*Tonacayo*, nuestro cuerpo, nuestro sustento, nuestra muerte", en Donato Alarcón Segovia y Héctor Bourges Rodríguez (comps.), *La alimentación de los mexicanos*, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 25-28.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

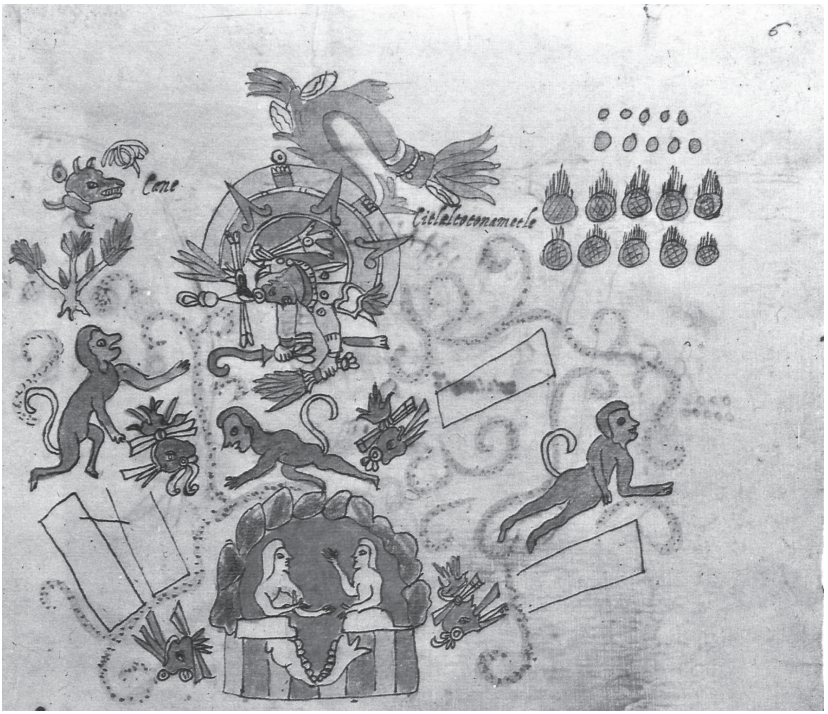


Figura 16.5. La pareja en la cueva. *Códice Vaticano Ríos,* lám. VI

El retorno a Aztlan

Un relato de fray Diego Durán narra las peripecias del viaje mitológicamente "retrospectivo" que efectuaron unos mexicas a Aztlan, en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina. En un fragmento establece una relación determinante entre el alimento y el ser.

Cuando los hechiceros mexicas enviados por Motecuhzoma Ilhuicamina y Tlacaélel llegaron a Aztlan, lo que sorprendió tanto al ayo de Coatlicue como a la misma diosa fue que por comer lo que comían se habían vuelto "graves y pesados" y habían perdido la facultad de *ver* el lugar de su origen y de subir al monte Colhuacan, donde moraban sus ancestros difuntos. La ligereza del viejo ayo, que podía asimismo envejecer o rejuvenecer, subiendo o bajando, sin morir nunca, se debía a que no tenía carne putrescible sobre los huesos. Aztlan era de cierto modo un Ximoayan, un "lugar de los descarnados".

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Es factible que en tiempos de Motecuhzoma I los mexicas hayan generado este mito para justificar la antropofagia ya establecida que sucedía al sacrificio, o al revés, que este mito haya sido "secretado" mitológicamente para fundamentar esta práctica.

Recordemos que precisamente a partir de Motecuhzoma Ilhuicamina y Tlacaélel el sacrificio humano adquirió una magnitud que sería de hecho el atributo religioso emblemático de los mexicas. Al comer partes simbólicamente significativas del cuerpo consagrado de la víctima, los comensales no sólo gozaban de un alimento selecto, sino que libraban al occiso de su gravedad corporal y le conferían la ligereza ósea necesaria para su regreso a Aztlan.

Tlazoltéotl, comedora de inmundicias y diosa del amor

Entre las deidades que atañían de un modo u otro tanto a lo viejo y lo excrementicio como a la muerte, figura la diosa-madre Tlazoltéotl. Sahagún la describió así:

> Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazoltéotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre por que decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.
>
> El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.
>
> También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos.[18]

Más allá de las consideraciones algo tendenciosas y moralizantes del ilustre religioso franciscano, de una asimilación abusiva de la falta indígena con el "pecado" cristiano y de una redención mediante el "perdón", nociones desconocidas por los autóctonos, este testimonio revela el carácter dual de la diosa. Tlazoltéotl representa la integración vital de la evolución erótica "a-gradable" y de la involución tanática "de-gradable". Su mismo nombre entraña esta fusión fértil de antagonismos irreconciliables para el mundo cristiano.

El onomástico Tlazoltéotl se compone de *tlazol*(*li*) (inmundicia) y *teotl* (divinidad), lo que expresa su carácter escatológico. En el palimpsesto sonoro del nombre contiene también el radical *tlazo*, raíz verbal y conceptual de lo precioso, lo preciado, lo bueno y el amor. El hecho de que Sahagún redujera el *eros* indígena a la carnalidad y la lujuria constituye una interpolación interpretativa que desvirtuó lo expresado por los informantes.

Tlazoltéotl consumía las inmundicias, es decir, lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio (figura 16.6), lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que se regeneraba en la dimensión anabólica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico era lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras los hombres comían lo bueno y defecaban lo sucio, la diosa comía lo sucio y defecaba (o paría) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice borbónico* (*vid. supra*, figura 8.12, p. 264) muestra al numen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiendo una codorniz (*zollin*). Además de ser un ave vinculada al mundo de la muerte, la primera sílaba de su nombre, *zol*, expresaba lo viejo y lo deteriorado.[19] A la vez que devoraba el ave que había espantado a Quetzalcóatl cuando se encontraba en el inframundo y había provocado su caída, su muerte, y por extensión, la muerte ineludible de los hombres,[20] Tlazoltéotl ingería lo sucio y lo viejo, implícitos en el nom-

[18] *Códice florentino*, lib. I, cap. 12.

[19] El sufijo *–zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de ese sustantivo.

[20] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 106-107.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

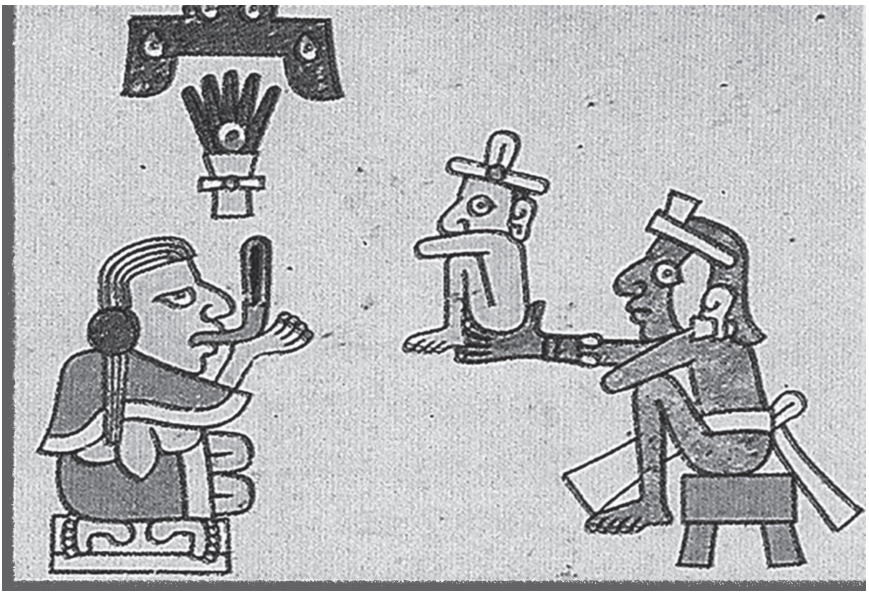


Figura 16.6. Tlazoltéotl come lo sucio. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. XXXVIII

bre del volátil: *–zol*. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituía un ser pulcro y comestible que salía de sus entrañas reproductoras, más que digestivas.[21]

En este contexto mitológico y ritual, el consumo del cuerpo del dios tendía a regenerarlo y a mantener la vitalidad del mundo.

La coprofagia[22]

Los excrementos (*cuitlatl*), materia remanente putrefacta y hedionda, estado resultante de un proceso alimenticio que llegó a su fin, eran probablemente la máxima expresión simbólica del catabolismo vital. En los excrementos se encontraba la materia "muerta" que debía regenerarse, pero también un elemento anímico que permanecía después

[21] Johansson K., "Escatología y muerte…", p. 149-184; *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 39-40; "Tlazolteotl: lo 'bio-degradable' y lo 'bio-agradable' en el México antiguo", *Revista de la Universidad de México*, n. 581, 1999, p. 22-23.

[22] Ingestión de excrementos.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de una ósmosis anabólica entre el alimento y el ser que lo había consumido. En un cuento ixil contemporáneo, este elemento permitió el descubrimiento del maíz a partir de heces:

> El zorro decidió espiar al ratón, hasta que lo vio entrar en una grieta pequeñísima al pie de una gran peña. El ratón entró y comió. Luego salió y defecó otra vez. El zorro se le puso en frente. —Dame de eso que comes o te comeré, le dijo. Está bien —dijo el ratón—, pero no se lo digas a nadie.
>
> El ratón entró por la grieta en la peña y sacó granos de maíz. El zorro comió y al poco tiempo defecó.[23]

La "ingestión olfativa" del excremento equivale de alguna manera a su consumo. El zorro "comulgó" con el maíz mediante un elemento intangible que se encontraba en el olor de la materia fecal de un ratón que se había alimentado con esta planta.

Si los textos recopilados por los españoles son parcos en lo que concierne a la coprofagia, las imágenes de los códices son más locuaces, aunque es difícil establecer el sentido de lo que expresan. La lámina 10 del *Códice Borgia* (figura 16.7), por ejemplo, muestra en uno de sus cuadretes una escena de coprofagia estrechamente relacionada con la luna. Un personaje, probablemente un sacerdote cometido a esta tarea, ingiere excrementos mientras que los que salen de su ano (*tzoyotl*) son "reciclados" por el agua y la noche selénicos, y remiten a la diosa Tlazoltéotl, la comedora de inmundicias.

Los cuadretes que componen la lámina 10 (figura 16.8) parecen formar un ciclo. En torno al signo *cuetzpalin* (lagartija) se articulan la sexualidad, la fertilidad, la sangre. El símbolo de la sensualidad, *mazatl* (el venado), ingiere sangre y una serpiente. En el cuadrete donde domina el signo *ollin* (movimiento) aparecen Nanahuatzin, el buboso alias Xólotl, y un personaje siendo cocido que remite probablemente a un acto de antropofagia ritual.

Bajo la influencia del signo *tecpatl* (pedernal) se hace el autosacrificio y en general la penitencia de un personaje. Un pavo, nahual de Tezcatlipoca, ostenta en la espalda lo que podrían ser excrementos, en

[23] María Teresa de Stiles, *Dos cuentos ixiles de San Gaspar Chayol, quiché*, citado en Noemí Cruz Cortés, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 99.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

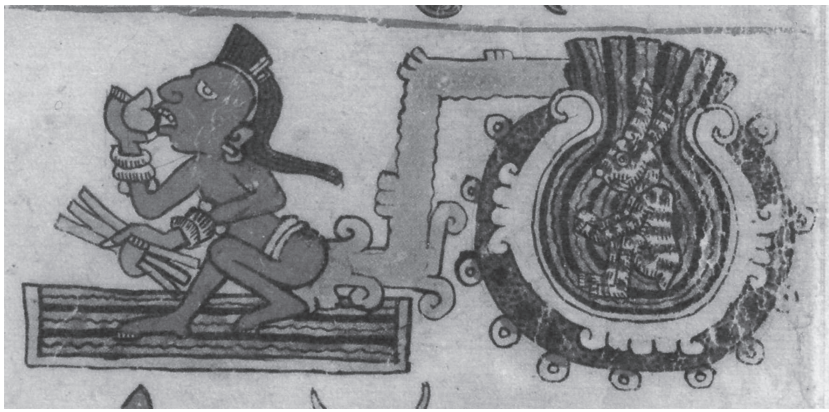


Figura 16.7. Escena de coprofagia ritual. *Códice Borgia,* lám. 10



Figura 16.8. Simbología visual de lo excrementicio. *Códice Borgia*, lám. 11

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

medio de los cuales hay un principio vital, *chalchihuitl* (jade), y una flor (*xochitl*). En el mismo cuadro, a la derecha aparece el agua viva *chalchiuhatl* que limpia la suciedad moral o física.

En uno de los cuadros de la lámina 12 del *Códice Borgia* (figura 16.9), un personaje come heces y de su trasero sale un torrente de excrementos que llega hasta la cabeza del dios Tezcatlipoca, donde figura un ave quetzal. Los excrementos parecen atravesar el cuerpo del ave. Se observa una vírgula amarilla en la cola del volátil que probablemente representa el excremento.

Al pasar por la etapa letal de su regresión involutiva, es decir, al morir, el ser cadavéricamente objetivado era "digerido" por la tierra o "sembrado" en ella. Los dos procesos parecen haber sido isomorfos en términos simbólicos, en un contexto mortuorio-escatológico. Una profusión de imágenes indígenas ilustra este hecho.

Cuando se cremaba el cadáver, el principio de digestión era el mismo, aunque en ese caso el fuego devoraba al ser putrefacto.

El paralelismo que se establecía entre el excremento (en general, todo cuanto había sufrido una entropía catabólica) y el cadáver surge de una serie de analogías entre la evolución anabólica y la involución catabólica de los ciclos: el hecho de que el cuerpo humano (*tonacayo*) fuera el resultado de la asimilación anabólica del sustento (*tonacayotl*) y que se catabolizara por igual, y otras similitudes cognitivamente estructurantes, como la putrefacción, el hedor, etcétera.

Al igual que el excremento, que ensuciaba y podía transmitir enfermedades, el cadáver debía ser apartado de la colectividad (figura 16.10) después de los rituales de despedida. Un cadáver que permanecía entre los vivos después de los cuatro días establecidos por Topiltzin Quetzalcóatl mataba a la gente.

Auh in iquac ie miec tlacatl ic miqui yn iiaca, niman ie ic quimilhui in tulteca, çan ie no ie tlacatecúlotl quito, inin micqui ma huetzi, ma motlaça ca ie tlaixpoloa yn iiaializ, ma mohuilana.[24]

Y cuando ya mucha gente había muerto del hedor, luego les dijo a los toltecas el hombre-tecolote; dijo: echemos a este muerto, quitémoslo porque mata su olor, movámoslo.

[24] *Códice florentino*, lib. III, cap. 9.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 16.9. El comedor de inmundicias. *Códice Borgia,* lám. 12

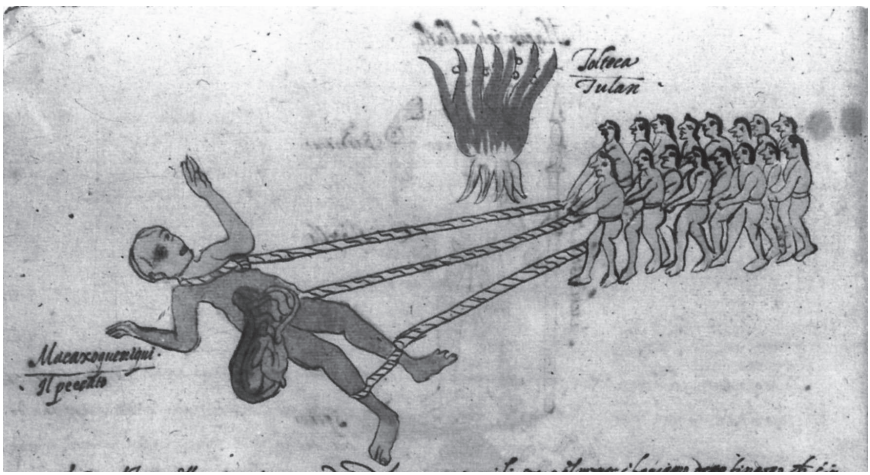


Figura 16.10. El cadáver del gigante.
Códice Vaticano Ríos, lám. XI

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 16.11. Luz de la sangre, obscuridad de los excrementos.
Códice Borgia, lám. 26

Tanto el excremento como el cadáver eran tanatógenos, por lo tanto debían ser reciclados en términos culturales.

Los excrementos se usaban como arma destructiva en ciertos contextos para vencer al enemigo. Un ejemplo es la secuencia actancial de la llamada "Peregrinación de los aztecas", cuando los *colhuaqueh* colocaron excrementos en el templo de los mexicas en el centro neurálgico donde debía estar el corazón de una víctima sacrificada u otro principio vital, como espinas (*huitztli*) o ramos de *acxoyatl*.[25] La burla no representa más que un pretexto en la mecánica narrativa, el significado profundo del hecho era que los *colhuaqueh*, al colocar un principio tanatógeno como los excrementos, buscaban aniquilar simbólicamente a sus enemigos.

El carácter nocturno-tanatógeno de los excrementos aparece también en la iconografía indígena, mediante una analogía con la noche (figura 16.11). Aparece una oposición semiológica manifiesta entre la

[25] *Códice Aubin (Ms. 85, Ms. 40)*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Geschichte der Azteken*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

sangre erógena que brota de la boca y la noche excrementicia, tanatógena, que sale del trasero del personaje.[26]

La necrofagia[27] simbólica

Así como la coprofagia permitía reciclar lo que había sido catabolizado y darle una nueva vida, la ingestión de un cadáver o de parte de un cadáver, además de "poseerlo", buscaba regenerarlo. No hay pruebas documentales de que los antiguos nahuas practicaran una necrofagia real, pero hay indicios que permiten deducir que existía la necrofagia simbólica.

Las ofrendas de comida que se disponían frente al bulto mortuorio en tiempos prehispánicos, y que encontramos hoy sobre los altares de muertos o las tumbas los días 1 y 2 de noviembre, constituían un "don" que buscaba agradar, es decir, regenerar de cierta manera al ser festejado. Sin embargo, podrían tener un sentido más entrañablemente antropológico y constituir una mediación simbólica de la necrofagia.

El difunto consumía los manjares y el pulque dispuestos delante del bulto, y probablemente constituían su cuerpo simbólico. Los deudos que comían los alimentos de la ofrenda, ya sin sabor ni aroma puesto que habían sido consumidos por el difunto, comían de hecho su cuerpo virtual.

En el contexto genésico y de comunión en el que situaba la ingestión ritual, el hecho de comer la ofrenda del muerto podría haber representado el equivalente simbólico de comerse al muerto. Pocos testimonios acreditan esta práctica entre los nahuas. Las exequias de Motecuhzoma son, sin embargo, una prueba fehaciente: los deudos del *tlahtoani* mexica "bebieron las cenizas" de su cuerpo cremado.[28]

El hecho de comer simbólica o realmente al difunto en un contexto no sacrificial de muerte permitía de cierta manera conservarlo en lo más profundo de los que permanecían. En la cultura náhuatl prehispánica, esto propiciaba también su regeneración en la dimensión fisiológica que representaba el cuerpo de los deudos.

[26] Johansson K., "Escatología y muerte…", p. 149-184; "*Tzocuicatl* 'canto de suciedad'. Un canto mortuorio prehispánico", *Revista de Literaturas Populares*, v. XV, n. 1, 2015, p. 59-68.

[27] Acción de comerse una parte del cadáver.

[28] *Códice Tudela*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980, f. 55v, p. 282.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Un tabú en la antropofagia ritual

Los macehuales, es decir, el pueblo, no podían comer la carne consagrada. Ésta se reservaba para los sacrificantes: sacerdotes, principales, guerreros y más tarde mercaderes ricos que habían ascendido en términos sociales.

A esta limitante de índole socioeconómica, pero en el contexto cultural indígena también ontológica, se añadía el tabú de que el "dueño" del cautivo no podía comer esa carne:

> El señor del cautivo no comía de la carne, porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le cautivó le tenía por su hijo, y el cautivo a su señor por padre, y por esta razón no quería comer de aquella carne; empero comía de la carne de los otros cautivos que se habían muerto.[29]

La relación asimilativa padre-hijo que se establecía entre el captor y el cautivo, o entre el comprador del esclavo para la ofrenda y el esclavo, hacía del sacrificio una especie de autosacrificio y al mismo tiempo impedía que el padre consumiera la carne del hijo, que era como "su misma" carne.

Por otra parte, la relación padre-hijo entre el dueño y el cautivo determinaba un vínculo generativo y aun erótico. Recordemos que el acto sexual se consideraba un combate entre el hombre y la mujer del cual nacía un hijo o una hija, producto del antagonismo amoroso. Durante su embarazo, la madre tenía que enfrentar las fuerzas de la noche que se oponían al advenimiento del pequeño ser, quien se convertía en "su prisionero" al momento de nacer. Las parteras elevaban entonces gritos de victoria.

Si el sexo y la gestación tenían un carácter bélico, la guerra a su vez tenía connotaciones eróticas y genésicas. El enemigo muerto o capturado para su sacrificio era el producto de esta gestación marcial. En este contexto ideológico, el consumo de la carne del hijo (el cautivo) por el padre (el sacrificante) constituía una especie de "incesto" alimenticio y fue considerado tabú.

[29] Sahagún, *Historia general*…, p. 103.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

¿Antropofagia ritual o canibalismo?

Si el consumo de la carne humana consagrada por el sacrificio tenía un carácter de comunión indudable, parece haber existido otras formas de antropofagia, más pragmáticas, en las que lo alimenticio y lo gastronómico prevalecía sobre lo religioso.

Torquemada narra lo ocurrido a unas sesenta leguas de Guadalajara, cuando unas compañías de soldados españoles acompañados de unos "dos mil indios amigos de la sierra de Tépec" fueron a castigar a los indígenas chichimecas de Guainamota por el asesinato de dos franciscanos: "y en una refriega que tuvieron los unos con los otros, mató un tepecano a un guainamoteco, metiéndole una flecha por el pecho, con que le atravesó el corazón, y abalanzóse luego a beberle la sangre, y muchos de sus compañeros, con cuchillos, a partirlo para llevárselo a sus ranchos a comerlo".[30] Los españoles al querer impedir este acto de canibalismo agraviaron de tal manera a sus aliados que la mitad de ellos se regresó a su pueblo.

Cervantes de Salazar describió la fiesta de "uno de los capitanes indios de Cempoala", en la que se agasajaron con "un niño gordo bien asado",[31] en un contexto que no era sacrificial.

El conquistador Bernal Díaz del Castillo declaró tener noticia de que se vendía carne humana en el *tianguis*: "y tengo entendido que los vendía/por menudo en el mercado".[32] También evocó la gran cantidad de manjares que se le ofrecían a Motecuhzoma cada día, en las comidas:

> Oí decir que le solían guisar carnes de muchachos de poca edad, y como tenía tantas diversidades de guisados y de tantas cosas, no lo echábamos de ver si era de carne humana […]. E ansi no miramos en ello; mas sé que, ciertamente desque nuestro capitán lo reprehendía el sacrificio y comer de carne humana, que desde entonces no le guisasen tal manjar.[33]

[30] Torquemada, *Monarquía indiana*, t. IV, p. 382.

[31] Citado en Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 90.

[32] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Robredo, 1939, p. 188.

[33] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014, p. 322.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 16.12. Antropofagia ritual. *Códice florentino*, lib. IV, f. 25v.

Por otra parte, el hecho de que tenían a los esclavos "engordados como puercos para comer"[34] también sugiere que el aspecto gastronómico era importante, aun en circunstancias rituales de antropofagia (figura 16.12).

Las afirmaciones reiteradas de varios cronistas españoles en torno al canibalismo de los antiguos nahuas deben considerarse con precaución. Ninguno presenció lo que relata, todos refieren lo que les dijeron o "tienen por cierto".

En lo que concierne a la antropofagia *in situ* después de la batalla, pudo tener un sentido ritual porque la guerra era un espacio-tiempo sagrado entre los indígenas. Pese a lo que afirman Díaz del Castillo[35] y Cervantes de Salazar,[36] es poco probable que los contendientes hayan

[34] Sahagún, *Historia general*…, p. 154.
[35] Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2014, p. 226.
[36] Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, compilado por Francisco del Paso y Troncoso, estudio fotográfico de Hauser y Manet, Madrid, 1914, v. III, p. 248.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

retirado a sus muertos del campo de batalla por temor de que fueran comidos por los enemigos.

Los ritos mortuorios que correspondían a quienes habían muerto en guerra o en el sacrificio muestran una aceptación plena del hecho: los deudos fabricaban un bulto de ocote que se cubría con las insignias de los guerreros muertos en el campo de batalla o comidos en sacrificios humanos. Este bulto era "su imagen" y el hecho de que los guerreros hubieran sido comidos por los enemigos era parte de su destino, como su muerte en la guerra.

Conclusión

La antropofagia ritual que sucedía al sacrificio tenía sin duda un carácter de transustanciación, parecido a la eucaristía cristiana. Es posible que haya habido ingestión de carne humana fuera de contextos rituales o por personas no habilitadas para consumirla, pero es probable que se haya considerado ilícito en el contexto general de los valores que prevalecían en el momento de la conquista. Sin embargo, también es factible que el carácter ritual de la antropofagia haya degenerado con el tiempo para convertirse en un "canibalismo" axiológicamente asumido.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

17
EXEQUIAS DE LOS QUE MURIERON
EN LA GUERRA O EN EL SACRIFICIO

Ya fuera inmediata en el campo de batalla o mediatizada por el sacrificio en la urbe vencedora, la muerte al filo de la obsidiana (*itzmiquiztli*) era siempre ritual y erigía la guerra como verdadero motor del andar cósmico. Aunque vencer o perecer, existir y morir, correspondían a los mecanismos evolutivos e involutivos del ciclo temporal y se encontraban plenamente justificados en el horizonte ideológico náhuatl, la muerte no dejaba de ser percibida por los familiares como algo triste (figura 17.1) y provocaba un peligroso estado de ánimo que era preciso disolver con distintos rituales.

El ritual funerario prehispánico correspondiente a una muerte en la guerra o en el sacrificio, o en el primer embarazo o parto de la mujer se guiaba por dos vectores principales: uno escatológico, que concernía al muerto y permitía reintegrar su cuerpo a la madre-tierra mediante una *representación* y la subsecuente elevación heliaca de su "espíritu" hacia la casa del sol, y otro catártico, que buscaba librar la psique indígena de los estragos de la muerte y concernía naturalmente a los que permanecían en la tierra: viudas, hijos, parientes y colectividad en general.

Aquí consideraremos un ritual mortuorio que se practicó en México-Tenochtitlan después de la famosa y sangrienta derrota de Axayácatl frente a los tarascos, que le costó la vida a cientos de guerreros mexicas (figura 17.2). Este ritual, descrito con minuciosidad por Durán y por Alvarado Tezozómoc, además de escenificar todo un complejo mítico-religioso referente al más allá, muestra prácticas catárticas que revelan la intuición genial de los pueblos precolombinos acerca de lo que hoy llamamos el *inconsciente*, que ellos probablemente consideraban como el lado oscuro de la totalidad del ser, sin escisión alguna entre una y otra vertiente de la conciencia.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 17.1. *Choquiztli*, el llanto. *Códice florentino*, lib. I, f. 32v.



Figura 17.2. Exequias de los guerreros mexicas caídos en Michoacán.
Códice Durán, t. II, lám. 25

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ritual colectivo en las exequias de los señores muertos en la guerra

Algunos de los rituales mortuorios correspondientes a una muerte en el campo de batalla se desarrollaban en la casa del difunto y otros tenían lugar en el ágora, en este caso, el patio del templo de Huitzilopochtli, llamado *tlacochcalli* (patio de las varas) para la ocasión. Aducimos y comentamos aquí la versión de fray Diego Durán intitulada "De las largas y prolijas exequias que hicieron los mexicanos a los que murieron en la guerra, en especial a los principales":

> Acabado el recibimiento del rey y dádole el pésame de la mala suerte que en esta guerra había tenido, los señores todos pidieron al rey que mandase hacer las exequias de los que en la guerra habían muerto, y que se hiciesen con la solemnidad posible. Y así, el rey mandó llamar a los que tenían el cargo de las exequias funerales, y mandoles que luego empezasen a hacer las honras de todos los que en la guerra habían muerto, y que ninguna cosa faltase de lo que se solía hacer, sino que antes se aventajasen en lo que se podía y sufría, conforme a sus ordenanzas y estatutos.[1]

Había encargados de las exequias y del protocolo ritual. Asimismo, guerreros ancianos, llamados *cuauhuehuetque* (viejos águilas), iban de casa en casa para comunicar la noticia y proporcionar un consuelo verbal:

> *Los cuauhueuetques*, que eran los maesos de campo, fueron por todas las casas donde las mujeres de los muertos estaban —porque ellos las conocían— y hacíanles la plática presente: —Hija mía, no te consuma la tristeza y te acabe los días de la vida. Aquí os traemos y pasan por vuestra puerta, las lágrimas y los suspiros de aquellos que eran vuestro padre y vuestra madre y todo vuestro amparo. Esforzaos y mostrad sentimiento por aquellos nuestros hijos, los cuales no murieron arando ni cavando, ni por los caminos buscando la vida, sino por la honra de la patria son idos, todos asidos de las manos y, con ellos, el gran señor Huitznahuatl, deudo muy cercano de nuestro rey y señor. El cual, con los demás, gozan de aquellos resplandecientes aposentos del sol, donde andan en compañía, arreados de aquella

[1] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. II, p. 287-294.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> luz suya; de los cuales habrá eterna memoria. Por tanto, matronas ilustres y señoras mexicanos, llorad vuestra desgracia y aflicción.[2]

A las palabras de consuelo para reforzar el ánimo de las viudas, se añadían las que pedían que comenzara la parte funcionalmente catártica del ritual: el llanto (*choquliztli*), "llorad vuestra desgracia y aflicción". Seguía el ritual con los cantos de muertos (*miccacuicatl*):

> Acabada esta plática, salían a la plaza los cantores de los que morían en guerra, los cuales eran cantores particulares diputados para este solo oficio. Y salían todos, atadas las cabezas con unas cintas de cuero negro, y sacaban un instrumento y tocaban un sonido triste y lloroso y empezaban a lamentar y decir sus responsos a su modo.

Las cintas de cuero negro que los cantores se ataban en la cabeza propiciaban visualmente la emoción (*tlayolyamaniliztli*),[3] que debía prevalecer en este contexto. Por otra parte, el sonido doloroso del *tlaocolcuicatl* (canto de lamentación) buscaba exacerbar la tristeza involutiva que embargaba a los miembros de la colectividad reunidos:

> En empezando a tañer y cantar salían las matronas, mujeres de todos los muertos, con las mantas de sus maridos a los hombros y los ceñidores y bragueros rodeados al cuello y los cabellos sueltos. Y todas puestas en ringlera, al son del instrumento, daban grandes palmadas y lloraban amargamente y otras veces bailaban, inclinándose hacia la tierra y andando así inclinadas hacia atrás. También juntamente salían los hijos de los muertos, puestas las mantas de sus padres y con las cajuelas de los bezotes y de las orejeras y de las nariceras y de las joyas a cuestas. Los cuales daban las mismas palmadas que las madres, y lloraban los parientes de los muertos. Los hombres estaban todos en pie sin mudarse, con las espadas y rodelas en las manos, de cada uno de los muertos, ayudando a llorar a las mujeres.[4]

La actitud luctuosa, los cabellos sueltos, las palmadas y la danza permitían asumir de modo "somático" de la muerte del guerrero y el procesamiento ritual del dolor: "y después de haber llorado un gran

[2] *Ibidem*, p. 287.
[3] *Tlayolyamaniliztli*, literalmente el hecho de "ablandar el corazón respecto de algo".
[4] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 287-288.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

rato, decíanles los viejos: descansad un poco y consuélelos el grande y resplandeciente sol, el cual pasa rodea el mundo por encima de nuestra cabeza, a quien habéis hecho este llanto y honra".

El sol era entonces el objeto de una mirada ya que allí andarían los esposos o parientes de los dolientes:

> Luego venían los amortajadores parientes de estas viudas. En entrando, parábanse y empezaban a llorar, haciendo gran sentimiento, y luego tornaban a tañer los cantores y a cantar lamentaciones, y tornaba otro llanto de nuevo y hacían tal aullido que ponían gran lástima y temor, dando grandes palmadas al son de los instrumentos. Y dejaban de tañer estos cantores y de cantar otro poco y los amortajadores poníanse en ringlera y unos tras otros iban saludando a las viudas y dándoles el pésame del suceso y a los viejos que estaban presentes. Y decíanles: "muchas gracias os damos, señores, por la honra que hacéis al sol, señor de la tierra, producidor de todas las cosas y a sus hijos, los muertos en la guerra". También les decían otras muchas razones y agradecimientos por la honra que se les hacía.

Los amortajadores, entre los que figuraban los oficiales de arte plumaria (*amanteca*), se unían al baile y al canto, es decir, entraban en sintonía con los deudos antes de proceder a su desempeño ritual: componer la figura de los muertos con ocotes, porque no tenían su cuerpo, pues habían muerto en el campo de batalla o habían sido capturados por el enemigo y su destino ineludible era el sacrificio:

> Pasados cuatro días que hacían esta ceremonia, al quinto día hacían de palo de tea, hecho rajas, los bultos de los muertos. Y hacíanles sus pies y brazos y cabeza; poníanles su cara, ojos y bocas y de papel poníanles sus ceñidores y bragueros y sus mantas y, a los hombros, poníanles unas alas de pluma de gavilán. Decían que era para que anduviesen volando delante del sol cada día.
>
> Emplumábanse las cabezas y poníanles sus orejeras y bezotes y sus nariceras. Ponían estas estatuas todas en una pieza que llamaban *tlacochcalco*, y luego entraban las viudas. Ponía cada una a su estatua un plato de comida de un guisado que llaman *tlacatlacualli* que quiere decir "comida humana" que ellos llaman *papalotlaxcalli*, que quiere decir "pan de mariposas", y un poco de harina de maíz tostado, desleída en agua para bebida.[5]

[5] *Ibidem*, p. 288.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La ofrenda de comida (*tonacayotl*) confería a las figuras de ocote un cuerpo, *tonacayo* (nuestra carne). La harina de maíz tostado desleída en agua simbolizaba las cenizas del cuerpo incinerado que los sacerdotes bebían. Según el *Códice Tudela*, los sacerdotes mexicas ingirieron de este modo las cenizas de Motecuhzoma Xocoyotzin[6] en sus exequias. En cuanto a las plumas, además de su relación simbólica con el espacio celestial en el que los difuntos andarían con el sol, recordemos que las plumas eran "la sombra de los dioses".[7]

La putrefacción del cadáver se evocaba pero no se manifestaba en realidad, pues los muertos eran representados con palos de ocotes. La suciedad y el mal olor eran partes esenciales de la muerte y el estado mortal de los occisos, por lo tanto se mencionaban en cantos sumamente catárticos:

> Luego que ponían esta comida tomaban el atambor, los cantores empezaban a cantar cantares de luto y de la suciedad que el luto y lágrimas trae consigo. Y traían los cantores vestidas unas mantas muy sucias y manchadas y unas cintas de cuero atadas a las cabezas, muy llenas de mugre. Llamaban a este canto *tzocuicatl*, que quiere decir "cantar puerco" o "de porquería". Untábanse todos las cabezas con una corteza de un árbol, molida, que ellos usan para matar los piojos.[8]

El pulque (*octli*) dispuesto en el *teotecomatl*, el "tecomate del sol",[9] era la bebida del difunto en ese momento preciso. Se vertía después, en los cuatro puntos cardinales para consagrar el acto. La ebriedad, estado alterado de conciencia que unía al difunto con los deudos en un mismo espacio-tiempo próximo a la muerte, era una fase importante del ritual en todos los contextos mortuorios. El modelo ejemplar provenía de Quetzalcóatl, que se embriagó con su hermana Quetzalpétlatl, y figuraba en la ley de Topiltzin, que establecía el protocolo del ritual mortuorio:[10]

> Traían luego cada uno una jícara del vino blanco que ellos beben, poniéndosela delante de la estatua, y llamaban a los vasos en que ponían aquel vino *teotecomatl*, que quiere decir "jícara divina", y ponían delante de la estatua

[6] *Códice Tudela*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980, f. 55v, p. 282.
[7] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 206.
[8] *Ibid.*, v. II, p. 289.
[9] El calificativo *teo–* corresponde, en este contexto, a lo divino por excelencia: el sol.
[10] Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 238-239.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> rosas y humazos muchos, y poníanle delante un cañuto grande y grueso para con que beberse. A este cañuto llamaban "bebedero del sol". Luego los cantores de muertos tomaban aquellas jícaras de vino en las manos y alzábanlas en alto delante de las estatuas, dos y tres veces, y después derramaban aquel vino delante de ellas en cuatro partes, a la redonda de las estatuas.

Connotaciones con carácter erógeno relacionaban la ebriedad sagrada con la sexualidad: "acabada esta ceremonia, a puesta del sol, las viudas vestían a los cantores todos de mantas comunes y bragueros o ceñidores, y sendas coas para cavar". Los cantores bailaban con los bastones para abrir el surco, coas o *huictli* en náhuatl, y fingían que sembraban a los difuntos en la madre tierra. Sembraban también su canto seminal. La vestimenta que las viudas les proporcionaban era afín al papel de sembrador, "luego mandaban los viejos que juntasen aquellas estatuas y les pegasen fuego, y juntas pegábanles fuego y ardía aquella tea y papel con que estaba envuelta con mucha furia. Y todas las viudas, mujeres de aquellos muertos, estaban alrededor del fuego llorando con mucha lástima".

El fuego que consumía las figuras de ocotes reproducía el momento primordial en el que Nanahuatzin y Tecuhciztécatl se habían lanzado a la hoguera para convertirse en sol y luna:

> Acabados de quemar, salían los viejos y daban a todos gracias, en particular a las mujeres, diciéndoles: "Hermanas mías e hijas mías, esforzaos y haced ancho el corazón. Ya hemos dejado a nuestros hijos, los tigres y las águilas, y no penséis de tornarlos a ver, ni imaginéis que es como cuando se salía de vuestra casa mohino y enojado, que no volvía en tres ni en cuatro días, ni como cuando iba a buscar su vida, que volvía desde a poco. Imaginad que ya se fueron para siempre.
>
> Mira, lo que debes hacer es ocuparte en tus ejercicios mujeriles del huso y del telar, de barrer y regar, de encender tu lumbre y estarte en tu recogimiento y esperar en el señor de lo criado, señor del día y de la noche, del fuego y del aire.[11]

En este contexto, barrer, tejer, regar y alimentar el fuego, más allá de lo doméstico, tenía un carácter funcional. Recordemos que Coatlicue, la madre de Huitzilopochtli, había sido fecundada por un ovillo de

[11] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 289

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

plumas cuando barría en el Coatépetl, y que el machete (*tzotzopaztli*), el bastón para tejer de la diosa Cihuacóatl, era su arma. Además de su "recogimiento", las viudas peleaban para "animar" (*tetonaltia*) a sus esposos en su camino hacia Tonátiuh Ichan, la casa del sol.

Después de estas palabras, iniciaba un primer periodo de duelo, de carácter esencialmente selénico, durante el cual se mantenía el estado catártico y escatológicamente funcional de tristeza:

> Con estas razones eran tantas las lágrimas de las mujeres que ponían espanto y lástima, y desde aquel día se ponían de luto y no habían de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la cabeza, hasta pasados ochenta días. Las cuales estaban en aquel luto y lágrimas y tristeza, y era tanta la suciedad que tenían y se les pegaba en las mejillas que, al cabo de ochenta días, enviaban los viejos a sus ministros diputados para aquel oficio, que fuesen a casa de aquellas viudas a traer las lágrimas y tristeza al templo. Los cuales iban y raspaban aquella suciedad de los rostros de aquellas mujeres y echábanlo en unos papeles y llevábanlo a los sacerdotes. Los sacerdotes mandaban lo echasen en un lugar que llamaban *Yahualiuhcan*, que quiere decir "lugar redondo". A éstos que iban a echar por ahí el lloro y tristeza a este lugar que era fuera de la ciudad, les daban de vestir las mismas matronas. Las cuales iban al templo al cabo de todas estas ceremonias y hacían oración y ofrecían sus ofrendas de papel y copal y sacrificios ordinarios, con que quedaban libres del llanto y luto y de toda tristeza. Y enviábanlas a sus casas alegres y consoladas, las cuales, como si no hubiera pasado nada por ellas, así creían ir libres de todo llanto y tristeza.[12]

En términos tanatológicos, el duelo había sido tan efectivo que las viudas se encontraban libres de sentimientos mórbidos que pudieran haberse enquistado en su inconsciente y dificultado la separación que la muerte imponía.

La "escenificación" del ritual

La función primordial del aparato funerario indígena consistía en materializar gestualmente, en la mímesis ritual dramático-religiosa, los postulados

[12] *Ibidem*, v. II, p. 287-292.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

escatológicos que determinan el destino del hombre después de su muerte. Se trataba de representar el paso de la existencia a la muerte, del espacio-tiempo de un andar diurno a la dimensión tenebrosa de la esencia en la que todo se regenera, para inducir eventualmente una realidad *post mortem* y suscitar una catarsis. En términos dramático-rituales, las exequias de los guerreros muertos o capturados por los tarascos, y por lo tanto destinados a ser sacrificados, se dividían en tres actos.

El primer acto duraba cuatro días y culminaba con la integración dancística de los amortajadores al contexto ritual. En el segundo acto, el quinto día, se elaboraban estatuas de palo (figura 17.3) que representaban a los guerreros fallecidos; finalizaba con su cremación. El tercer acto se extendía ochenta días, durante los cuales el comportamiento ritual de las viudas en un duelo selénico determinaba el destino de sus esposos.

Primer acto. La muerte de los guerreros

Desde que Axayácatl regresa a México, suenan "las bocinas y los atabales de la tristeza"[13] y se crea un clima propicio para exacerbar el sentimiento luctuoso.

Poco después, los *teopantlacah* (sacerdotes de Huitzilopochtli) y los *cuauhhuehuetqueh* (ancianos-águilas) entran en acción. Los primeros organizan el acto ritual; los segundos aplican el primer bálsamo verbal sobre el corazón herido de los deudos, en especial de las viudas.

Destacamos el carácter sagrado de los *cuauhhuehuetqueh*, ancianos que por su edad avanzada establecen lazos con las fuerzas naturales de conservación y la dimensión misteriosa en el origen de la existencia. En el contexto prehispánico, el anciano no es el viejo "caduco", al contrario, es lo que persiste, un elemento de estabilidad y presencia del más allá en la tierra.[14]

Del texto se coteja también que los *cuauhhuehuetqueh* penetraban físicamente en cada hogar alcanzado por la muerte. Como la ciudad o el templo para la colectividad, la casa era el mundo en escala de la familia y el fuego el centro vital de la casa.

[13] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 424.

[14] El parentesco etimológico entre el anciano (*huehue*) y la ceiba (*ahuehuetl*) confirma su carácter perenne.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

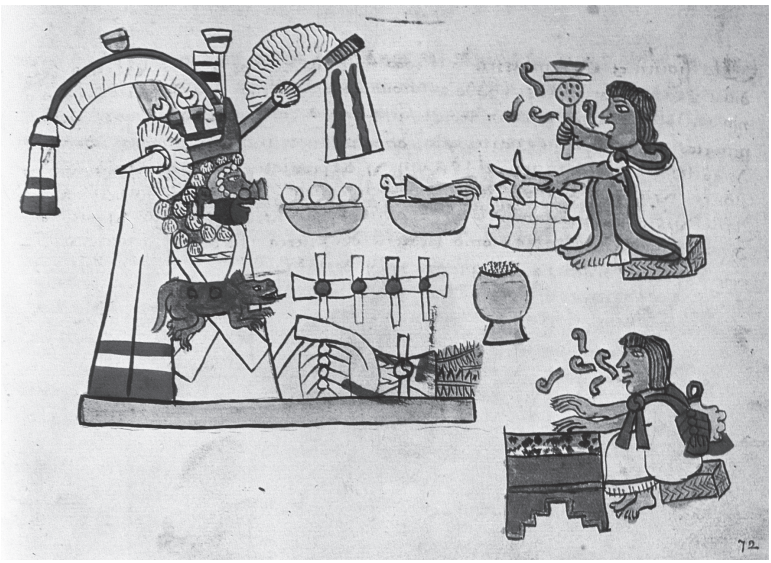


Figura 17.3. *Códice magliabechiano*, lám. 72r.

Una vez que todos ubican los hogares desgarrados por la muerte, los individuos que los componen, en particular viudas e hijos, salen a la plaza cuando oyen el "sonido triste y lloroso" y los "responsos" fúnebres de los cantores. La plaza, en este caso el patio del templo de Huitzilopochtli, fungirá ritualmente como el campo de batalla en el que las "matronas" y los hijos de los difuntos hacen una "representación" dancística ritual que evoca los últimos momentos de los guerreros mexicas en la tierra. Las "viudas" llevan las mantas de sus maridos en los hombros, los cabellos sueltos y los ceñidores y bragueros en el cuello.[15] Los hijos hacen lo mismo.[16]

Todos dan grandes palmadas o bailan "inclinándose hacia la tierra y andando así inclinados hacia atrás".[17] Los hombres están de pie, alrededor, con las espadas y los escudos de los muertos en las manos. Tezozómoc añade: "luego venían los deudos y parientes, que significaban que envolvían el cuerpo muerto *tequimiloa tetlepantlaza* […] y tocaban el

[15] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 287-288.
[16] *Ibidem*, v. II, p. 288.
[17] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

atambor solo menos el *teponaztli*, con sólo el *tlapanhuehuetl*, comenzaban a cantar los parientes con muy baja voz un canto dolorido".[18]

Una mortaja de cantos envuelve el ritual dancístico que evoca a los difuntos y "derrama" el dolor. Los guerreros muertos están presentes por medio de sus armas ostentadas por hombres y de sus atavíos e insignias que sus viudas e hijos llevan a cuestas, que constituyen metonímicamente su "cuerpo espiritual".

El hecho de que las mujeres de los muertos lleven sus ceñidores y bragueros "rodeados al cuello" es muy significativo, porque el cuello (*quechtli*) es el pilar sobre el que se apoya (*quechia* o *quechilia* en náhuatl) el cuerpo y el eje vertical por el que se eleva (*quetza*).

Recordemos también que la esposa es parte constitutiva del "ser casado" de su marido lo que da un sentido altamente significativo a su evolución dancística en el ágora ritual.[19] A la relación de contigüidad "metonímica" esposo-esposa se añade la filiación "sinecdóquica" padre-hijo. El hijo, parte misma del padre, "su cabello, sus uñas", carga su cuerpo espiritual.

En lo que concierne al ritual, sin importar la trama actancial en términos dramático-rituales, los paradigmas *tlapanhuehuetl* (tambor), palmadas, llantos, cantos, cabellos sueltos y danza "hacia atrás" en posición inclinada, propician el regreso a la dimensión telúrica esencial de la que un día brotaron los guerreros desaparecidos: el tambor emite el sonido primordial, origen de la manifestación, y ayuda con la mortaja de cantos y llantos a la transición del mundo de los vivos al de los muertos. Las palmadas reúnen un instante los principios opuestos de la izquierda y la derecha, así como las constelaciones mítico-religiosas que los configuran en la unidad del ser. Los cabellos sueltos, signo de luto entre los pueblos nahuas, representan la disolución del ser individual en la unidad primordial. El esquema dancístico regresivo "inclinándose hacia la tierra" denota claramente la reabsorción del hombre en la sustancia telúrica.

Después de cuatro días de baile, correspondientes a un ciclo cardinal-temporal, el quinto día se elaboran los bultos mortuorios representativos de los guerreros.

[18] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 427.

[19] Cuando los huicholes salen a buscar el peyote en la actualidad, el comportamiento de las mujeres que permanecen en el pueblo es determinante para el éxito de la expedición.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Segundo acto. La entrada al inframundo

Después del recorrido espacio-temporal, el quinto día el difunto accede al "centro", lugar de la verticalidad por excelencia y por donde se desciende al inframundo. Ese día se hacían las figuras con "palo de tea, hecho rajas", se agregaban sus atributos faciales con papel y las ataviaban con "sus ceñidores y sus mantas […] emplumábanse las cabezas y poníanles sus orejeras y bezotes y sus narigueras".[20]

La imagen de palo "hecho rajas" da una idea del concepto náhuatl del ser, como un compuesto existencial que se disgrega después de la muerte. Con la estatua, el guerrero fallecido se "materializa" en la sustancia muy inflamable del ocote, que entraña los principios de consumación ígnea y renacer luminoso.

El muerto que vivía de alguna manera en la encarnación ritual de su mujer y sus hijos se objetiva en la materia prima que constituye la madera (*cuahuitl*). Durante su regresión ritual hacia la difusión en la intimidad primordial, el ser difunto pasa de un estado "animal" a otro "vegetal" que lo acerca más al origen.

Las estatuas, emplumadas y provistas de bragueros, mantas y ceñidores de papel, así como de orejeras, bezotes y narigueras, se colocan en el patio del templo mayor, llamado *tlacochcalco* (casa de dardos), que funge como espacio o llanura (*ixtlahuacan*), como el espacio helíaco del inframundo hacia el que se dirigen los guerreros muertos al filo de la obsidiana.[21]

Las viudas entran en este recinto sagrado para depositar ofrendas de comida y bebida, flores y tabaco. La comida consiste esencialmente en tortillas de maíz, llamadas *tlacatlacualli* y *papalotlacualli*, y a veces gallinas en pipián.[22] El sentido de estas ofrendas es claro: el maíz (*tonacayotl*), como su etimología lo muestra, es la carne misma del hombre. La forma de mariposa corresponde a los atributos mítico-religiosos de *papalotl*, la mariposa vinculada al fuego (figura 17.4) y al numen solar cuando atraviesa el inframundo. El agua de los brebajes es otro elemento

[20] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 288.

[21] Cuando Moctecuhzoma, aterrado por la venida de los españoles, pensó un momento en huir hacia la muerte, los *tlamatinime* le dieron a escoger entre varias cuevas que conducían respectivamente a la casa del sol, el Tlalocan, el Mictlan y la casa de Cintli. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 268.

[22] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 427.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

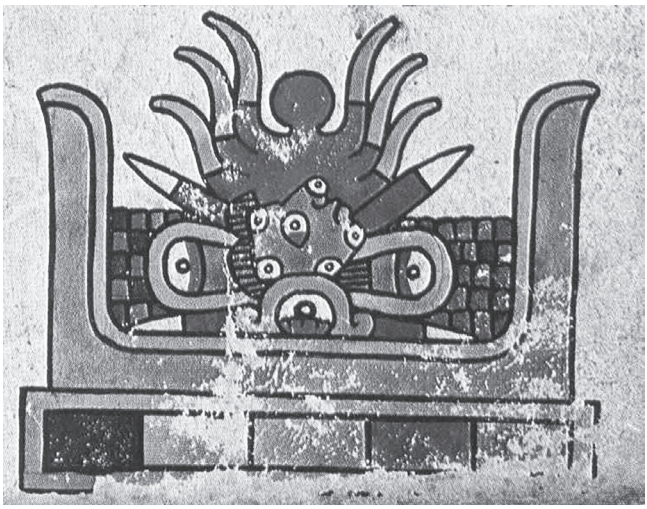


Figura 17.4. *Códice Vindobonensis*, lám. 6

de regeneración, al igual que el fuego, con el cual se une en las bebidas embriagantes: "realizada la ofrenda, los cantores toman sus atambores y comienzan a 'cantar cantares de luto y de la suciedad que el luto y las lágrimas traen consigo'".[23]

Los cantores, vestidos con harapos y cubiertos de suciedad, las cabezas cubiertas con una corteza de árbol molida, inician su *tzocuicatl* (cantar puerco). A su vez, disponen pulque delante de las estatuas con un "cañuto grande y grueso para que bebiesen".[24]

Tezozómoc añade que se reparte "el vino" entre los asistentes "desde el más anciano hasta venir a acabar con el más mozo".[25]

La suciedad y la embriaguez del ritual corresponden probablemente a la descomposición y la disolución de los seres en la tierra antes de su regeneración mediante el agua y el fuego. A la puesta del sol, los cantores abren ritualmente el camino a los difuntos en la tierra con la coa (*huictli*) (figura 17.5). Finalmente, la cremación solemne de las estatuas de palo, acompañada con el llanto de las mujeres que rodean la pira funeraria consuma la unión vital del agua y el fuego con la que culmina la segunda fase del ritual funerario.

[23] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 289.
[24] *Idem*.
[25] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 428.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

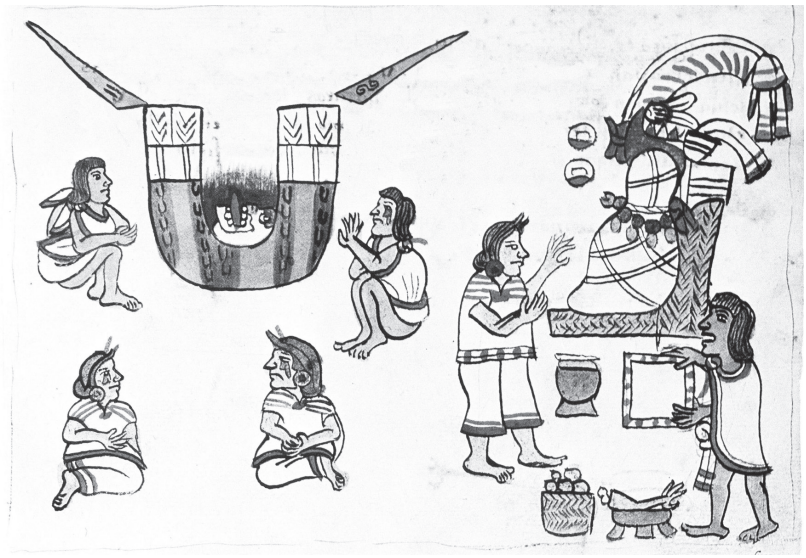


Figura 17.5. Ofrenda de comida frente al bulto mortuorio.
Códice magliabechiano, lám. 67

Tercer acto. El renacer

Al terminar el reingreso ritual de los difuntos en el seno de la fibrosa materia, los *cuauhhuehuetqueh* se dirigen una vez más a las viudas y les recomiendan mantener sus actividades domésticas "del huso y del telar, de barrer y regar, de encender tu lumbre" y esperar. Lo que parece un simple consejo constituye el comportamiento ritual que las viudas deben observar durante ochenta días (cuatro meses según el calendario náhuatl) después de la incineración.

Con el huso las mujeres ayudan al movimiento cíclico del cosmos y permiten la germinación de la semilla que fue sembrada. El telar simboliza la estructura del universo, sobre él se urden los destinos individuales y colectivos. Al tejer febrilmente durante estos cuatro meses, la viuda ayuda a formalizar simbólicamente un ser nuevo a partir de su propia sustancia. Barrer mantiene limpia la superficie de la tierra que entraña al guerrero muerto y propicia el renacimiento del ser difunto, cualquiera que sea el espacio-tiempo en el que recobra una forma vital, de acuerdo con el modelo ejemplar de Coatlicue en el monte Coatépetl. Regar y encender la lumbre, más que tareas domésticas, representan

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

una vez más la unión fértil de los contrarios, el agua y el fuego, de la que surge la vida.

Después de cuatro meses con carácter selénico, durante los cuales las viudas ven el astro nocturno morir y renacer de las tinieblas, el ciclo existencia-muerte-renacimiento se cierra en el ámbito ritual para dejar la memoria del difunto en las mentes y los corazones.

La catarsis colectiva

Si el ritual concierne esencialmente al difunto y escenifica, según el cuadro mítico-religioso vigente, su reintegración a la sustancia primordial en su modalidad "solar" es también un asunto que atañe a la comunidad de los vivos que se ve profundamente herida por la muerte de sus miembros valiosos. Por lo tanto, el ritual mortuorio tendrá como función "exacerbar" el dolor de la muerte y propiciar una catarsis que purgue el cuerpo social de las peligrosas secuelas anímicas que se insinúan en el inconsciente.

El indígena mesoamericano tenía una intuición totalizante del hombre y no separaba de tajo la cara diurna de su ser consciente de los limbos tenebrosos del inconsciente, como hacía el cristiano en el siglo XVI, que incluso consideraba esta dimensión nocturna del ser como los dominios del Maligno. Si la percepción del mito era infraliminal, puesto que la articulación narrativa mitológica que entraña el relato no llegaba al umbral de la conciencia, lo esencial del rito se dirigía al inconsciente colectivo y operaba de manera sumamente funcional.

En el ritual aquí considerado, los tambores y las bocinas envuelven de inmediato a la colectividad en el manto funerario del luto. La percepción "cultural" de una música de "lamentación" es indudable, pero es probable que el velo sonoro alcanzara al indígena más allá de los estratos conscientes de percepción y se extendiera hasta el crepúsculo del inconsciente, donde yacían los fundamentos ontológicos del hombre.

Sobre este fondo sonoro los *cuauhhuehuetqueh* prodigan su consuelo retórico a las viudas y en general a los deudos de los guerreros desaparecidos, antes de que los llantos, los cantos, la danza, y la catarsis dramático-ritual, debidamente repartidos en el espacio-tiempo, lleven el rito a su clímax.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

El poder catártico del bálsamo verbal

El ritual mortuorio correspondiente a una muerte sacrificial movilizaba los cinco sentidos para asegurar que se asumiera con plenitud la desaparición del difunto. Sin embargo, la palabra, con su carga semántica, conservaba una función catártica.

Huehuetlahtolli, la palabra de los ancianos

Los discursos del género *huehuetlahtolli* (palabra de los ancianos) que enmarcaban las fases del ritual se dirigían naturalmente al ser consciente desgarrado por la muerte de un pariente. Tendían a valorar el fin heroico de los guerreros en aras del dios Huitzilopochtli y en general de la luz, a justificar la muerte en términos de necesidad cósmica y a aminorar en la medida de lo posible el dolor. Con bellas palabras se recordaba la "suerte" de los guerreros que ahora andaban con el sol en su recorrido evolutivo.

Choquiztli, el llanto

El dolor de la muerte desborda los estrechos cauces de la conciencia y se desparrama en los campos sensibles del inconsciente con el peligro de provocar estragos psicológicos irreversibles. La sabiduría náhuatl precolombina, que intuía el daño que acarrea la muerte tanto para los individuos como para la colectividad, estimuló la "expresión" paroxística del dolor mediante llantos, lamentaciones y aullidos que aliviaban los pechos oprimidos y no dejaba que el dolor se enquistara en la fibra sensible del hombre: "empezaban a llorar haciendo gran sentimiento [...] y hacían tal aullido que ponían gran lástima y temor".[26]

La pena fluía en las lágrimas a la vez que el grito establecía una relación umbilical vocal con la dimensión sensible del mundo. Antes de que el canto esculpiera palabras en la voz, su materialidad sonora

[26] *Ibid.*, p. 288.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

restablecía un contacto catártico con la fisis, único amparo de la *psique* herida en esos momentos trágicos.

Cuicatl, el canto

En tiempos prehispánicos, la danza y el canto no podían desvincularse y considerarse por separado. La palabra náhuatl *cuicatl* denota la hipóstasis expresiva danza/verbo/música, en la que la mímesis gestual vehiculaba con frecuencia lo esencial del sentido. Pese a valiosas descripciones como las que ofrecen fray Diego Durán o fray Bernardino de Sahagún, los datos que tenemos sobre los aspectos "coreográficos" de los *cuicah* no son suficientes para restituir mediante la imaginación su esplendor visual original ni para determinar su función específica en cada instancia. En lo que concierne a la catarsis mortuoria, recordemos que en un trance dancístico la danza ayudaba a drenar del cuerpo el dolor que envenenaba al ser consciente.

En el aparato funerario náhuatl correspondiente a una muerte sacrificial, el canto era tan importante que los cantores fungían como oficiantes del ritual. En distintos puntos del patio donde se realizaba el acto, se elevaban cantos que buscaban probablemente un efecto "estereofónico"[27] que permitía a la comunidad hacer un bloque compacto frente al dolor. La incoherencia sintáctica de la gran mayoría de los *tlaocolcuicah* (cantos de lamentación) podría confirmar esta hipótesis. En estos textos, recopilados por los religiosos españoles, se perciben "voces" distintas que al parecer brotaban de varios cantores. Aun cuando estaba lingüísticamente estructurado, el canto seguía siendo un grito desgarrador que no prosperaba sobre el eje sintagmático del lenguaje. Elevados, o más bien proferidos, desde distintos puntos del ágora, los *tlaocolcuicah* se fundían en un crisol colectivo para formar un bloque contra la muerte.

Con el *tlaocolcuicatl* la materialidad fisiológica de la voz se enriquecía por la espiritualidad que emanaba de las palabras. La angustia se cristalizaba sobre ideas, recuerdos, nombres, frases cortas que evocaban a los desaparecidos o traían a la memoria los sangrientos determinismos de la condición humana.

[27] Recordemos que *stereos* significa "bloque", en griego.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Como hemos expresado, el *tzocuicatl*, cantar puerco —o de porquería, según Durán—, además de expresar el dolor, lo asimilaba a la suciedad, exacerbaba esta última para poder limpiarla más después: "empezaban a cantar cantares de luto y de la suciedad que el luto y lágrimas traen consigo y traían los cantores vestidos unas mantas muy sucias y manchadas y unas cintas de cuero atadas a las cabezas muy llenas de mugre".[28] Objetivado como mugre, el dolor se acumulaba en la piel o en la mente al mismo tiempo que los cantos drenaban las pulsiones nefastas fuera del inconsciente y las espacializaban en gestos, danzas y gritos catárticos. Ningún *tzocuicatl* ha llegado hasta nosotros pero es probable que sus aspectos semánticos y formales fueran afines al atuendo mugroso de los cantores que los elevaban y que desempeñaran la misma función.

Alvarado Tezozómoc habla de un "canto de difunto" (*miccacuicatl*)[29] que entonaban los "varones convidados" acompañados de un tambor llamado *tlapanhuehuetl*, después de colocar las ofrendas de comida y en el momento preciso en el que se disponía el pulque delante de senda estatua: "los cantores tenían todos trenzados los cabellos y la cabeza emplumada otros".[30]

La pulcritud de los cantores de *miccacuicatl* contrasta mucho con el desaliño y la suciedad de los cantores de *tzocuicatl*, lo que sugiere una función radicalmente distinta del canto en el contexto ritual. Si el *tzocuicatl* apunta a una disolución físico-espiritual dentro de la madre-tierra y si atendemos al simbolismo de las trenzas y las plumas, el *miccacuicatl* parece propiciar un enlace vital de la existencia y la muerte, de la tierra y el inframundo, que debe regenerar al guerrero en una dimensión solar.

La catarsis dramática

La representación ritual del paso de la vida a la muerte, según el planteamiento escatológico que corresponde a la muerte en la guerra o en sacrificio, entrañaba también elementos con alto valor catártico. A la exteriorización que constituye toda representación se añadía una objetivación manifiesta de algo difícilmente asible, que se encontraba disperso

[28] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 289.
[29] Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 427.
[30] *Idem*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

en el ser entero: el dolor moral o afectivo. Al establecer una correspondencia funcional entre el dolor que conlleva la muerte y la mugre, la colectividad náhuatl polarizaba un sentimiento difuso sobre algo preciso y, además, fácil de eliminar. El tenor selénico de esta "redención" de la suciedad y su carácter excrementicio recuerdan el ritual de coprofagia evocado en el capítulo anterior (*vid. supra*, figura 16.8, p. 496).

> Y desde aquel día se ponían de luto y no habían de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la cabeza, hasta pasados ochenta días. Los cuales estaban en aquel luto y lágrimas y tristeza. Y era tanta la suciedad que tenían y se les pegaba en las mejillas que, al cabo de ochenta días, enviaban los viejos a sus ministros diputados para aquel oficio, que fuesen a casa de aquellas viudas a traer las lágrimas y tristeza al templo. Los cuales iban y raspaban aquella suciedad de los rostros de aquellas mujeres y echábanlo en unos papeles y llevábanlo a los sacerdotes. Los sacerdotes mandaban lo echasen en un lugar que llamaban Yahualiuhcan, que quiere decir "lugar redondo".[31]

Los harapos sucios, los cantos "puercos", las lágrimas que rodaban durante ochenta días sobre rostros que no podían lavarse por prescripción ritual, el cabello enmarañado y cubierto por una corteza de árbol molida, eran de hecho la "materialización" del dolor exacerbado hasta el paroxismo que el fuego purificador consumiría en el Yahualiuhcan.

Una vez drenado el dolor del cuerpo colectivo y de los individuos, la vida volvía a tomar su curso normal:[32] "enviábanlas [a las mujeres] a sus casas alegres y consoladas, las cuales, como si no hubiera pasado nada por ellas. Así creían ir libres de todo llanto y tristeza".[33]

Xochimiquizcuicatli, canto de muerte florida

El canto de muerte florida (*xochimiquizcuicatl*) era un canto florido de muerte (*miquizxochicuicatl*). Correspondía a la muerte alcanzada en el campo de batalla o en la piedra de sacrificios (figura 17.6).

[31] Durán, *Historia de las Indias*…, v. II, p. 289-290.

[32] Patrick Johansson K., "Un ritual mortuorio prehispánico", *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 40, 1994, p. 28-37.

[33] *Ibid.*, p. 287.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

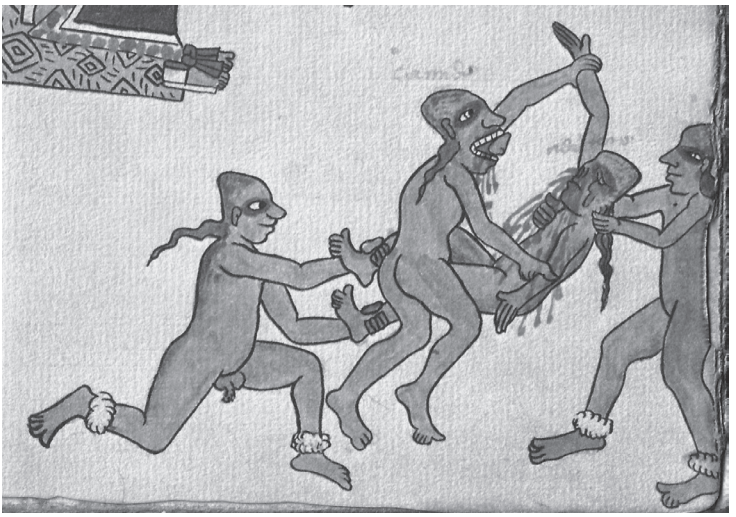


Figura 17.6. *Códice Tudela*, lám. 75

Yaomiquizcuicatl, *canto de muerte en la guerra*

A los discursos que reforzaban la ideología místico-guerrera de los mexicas se aunaban cantares que ensalzaban la muerte al filo de la obsidiana y permitían la gloria a los que morían en combate. Eran cantos floridos correspondientes a una muerte florida (figura 17.7). La plegaria se dirigía a Tezcatlipoca:

Auh in ie ixquich in cuauhtli, in ocelotl, manozo achitzin quicnopilhui. Ma achitzin itech matilihui in tizatl, in ihuitl. Ma xicmottitili in tlamahuizolli, macamo mahui in iiollo, ma cauiiacamati, ma quitzopelicamati in itzimiquiliztli. Ma ica in iiollo cahuilti in nécoc tene, in tlapotonilli in itzpapalotl. Ma quinenequi, ma quehelehui in itzimiquizxochitl, ma quiuelicamati, ma cauiiacamati, ma quitzo-

Y que todos, el águila y el jaguar, merezcan un poco. Que se cubra con gis y plumas. Muéstrale [lo que es] maravilloso, que su corazón no tema, que aprecie, que saboree la dulzura de la muerte de obsidiana. Que Necoc Tene [el que tiene labios por ambos lados] se alegre con su corazón, que se vista de plumas Itzpapálotl. Que busque, que desee la flor de muerte de obsidiana. Que aprecie, que saboree, que se deleite

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 17.7. *Códice matritense*, f. 73r.

pelicamati in iooalli, in tlacocomotzaliztli, in icahuaquiliztli.[34]

con la dulzura de la noche, el estrépito y el rumor [de la batalla].

Un canto de muerte al filo de la obsidiana

Chalchihuitl ohuaye	Jade, *ohuaya*
teocuitlatl oo	Oro *oo*,
moxochiuh yehuan ahuaya	ellas tus flores *ahuaya*
Ohuaya ayya aya ohuaya	*Ohuaya ayya aya ohuaya*

[34] *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979, lib. VI, cap. 3.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Zan ye monecuiltonol ipalnemohuani in itzmiquixochitl yaomiquiztli aya yahuya Ohuaya ayya aya ohuaya.	Sólo son tu riqueza oh gracias a quien se existe, muerte al filo de obsidiana, muerte en guerra *aya yahuaya* *Ohuaya ayya aya ohuaya*
Yaomiquiztica yehuaya am hon miximatitiyazque.	Con muerte en guerra *yehuaya* Tu irás dejándote a conocer.
Yaotempan in tlachinol nahuac am hon iximati	En la orilla de la guerra cerca de la chamuzquina eres conocido.
Chimalteuhtli moteca yehuaya tlacochcayahuitl zan moteca yehuaya	Un polvo de escudos se extiende *yehuaya* una niebla de dardos se extiende *yehuaya*
In cuix oc nelli on neiximachoyan in quenamican yahohuaya yehuaya yaohuaya	¿Acaso en verdad es lugar a darse a conocer el sitio del misterio? *yahohuaya ye-* *huaya yaohuaya*
Zan iyo in teyotl (tla)tocayotl aya yaomicohua yehuaya achi in ihuic Ximohuaya a in ohuaya ohuaya.[35]	Sólo el renombre el señorío *aya* hay muerte en guerra *yehuaya* un poco se lleva hacia el lugar de los descarnados *a in ohuaya ohuaya*

En este canto sobre la guerra, el lirismo se manifiesta en el alto grado de "musicalización" del texto. Las interjecciones vocálicas "*ohuaya ayya aya ohuaya*" enmarcan melódicamente el canto y determinan líricamente el orden de palabras cargadas de sentido, que tienen que ajustarse al patrón paratáctico[36] establecido. Los sustantivos sin verbo se suceden, se yuxtaponen como en un largo suspiro:

[35] "Romances de los señores de la Nueva España", en *Poesía náhuatl,* paleografía, versión, introducción y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, f. 36r y v.

[36] Paratáctico: con poco rigor sintáctico, típico de la oralidad.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Chalchihuitl teocuitlatl moxochiuh yehuan huaya ayya aya ohuaya.	jade, oro, tus flores, ellas *huaya ayya aya ohuaya*.
Zan ye monecuiltonol ipalnemohuani in itzmiquixochitl yaomiquiztli aya yahuaya ohuaya ayya aya ohuaya.	Sólo tu riqueza, gracias a quien se existe, flor de muerte de obsidiana, muerte en guerra... *aya yahuaya ohuaya ayya aya ohuaya*

Unas repeticiones, ya sean anafóricas: *yaomiquizica*... *yaotempan*... (con muerte en la guerra… al borde de la guerra…), o de rima: *Chimalteuhtli moteca yehuaya*... *tlacochcayahuitl zan moteca yehuaya*... (un polvo de escudo se tiende… una niebla de dardos se tiende…), enfatizan los movimientos del alma.

Finalmente, un esquema típico del *Xochicuicatl* (pregunta/respuesta) con carácter existencial que vale tanto por su valor semántico como por su complementariedad prosódica —subida/bajada, prótasis/apódosis—, cierra este suspiro en forma de canto.

Un canto de muerte florida para Tlacahuepan

Tlacahuepan fue un Señor mexica que murió en la guerra o que fue capturado y sacrificado, como sugieren algunos indicios del canto. Varios guerreros tuvieron este nombre, pero el aludido aquí pudo ser el hermano de Motecuhzoma I, que se autosacrificó en Chalco, arrojándose de lo alto de un palo. Cualesquiera que hayan sido los individuos con ese nombre, el onomástico se convirtió en epónimo de la valentía. En este canto dedicado a Tlacahuepan, él establece un diálogo con Maceuhqui, otro guerrero muerto en las mismas circunstancias:

Ya tic chimalicuiloa tocontlacochicuiloa a in tecpillotl a in tlachinollo aya.	Ya con escudos pintas la nobleza, y con dardos escribes la batalla *aya*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Niman ye oncan timopotonia tizatica
in timoxconoa ha in Tlacahuepan huiya
ica tonyaz Quenonamican huiya
ayyahue ayya aya.

Ya te aderezas luego con plumas
y con greda te tiñes el rostro, oh
Tlacahuepan *huiya*,
porque te irás al Quenonamican
huiya ayyahue ayya aya

O anca ye tipantiuh in teteuctin a
in Tlacahuepan huiya.

Te adelantas a los príncipes,
oh Tlacahuepan *huiya*

In camacpa tontlatoa yehuaya
mitz on ya nanquilia
cuauhinquechol, in tototl
yehuaya
Maceuhqui ya mapipitzo aya
oncan ye oncan
in Quenonamican ohuaya
ohuaya.

Ya a boca llena gritas *yehuaya*
y te responde el quechol-águila,
el ave *yehuaya*
oh Maceuhqui, *ya* silba
con la mano allá *ye* allá en
Quenonamican *ohuaya ohuaya*

Oceloicuiliuhqui a Mocuic
cuauhintzetzeliuhtoc moxochiuh
aya
in ti nopiltzin yehua maceuhqui
aya
chimalcocoma ye mohuehueuh
tic ya huel in
tzotona ayahue.

Pintado de jaguar está tu canto,
cual águila que se estremece es tu
flor *aya*
oh tú, príncipe maceuhqui *aya*
tu tambor es escudo que suena,
tú lo tañes *ayahue*

Zan tic cuahuixochilacatzoa ye
huaya.
in tecpillotl in icniuyotl.
Yehuan Maceuhqui aya
cacahuaoctli
ye onteihuintia on tequimiloa aya
yehuaya.

Con las flores del águila enredas
ya enredas *yehuaya*
la nobleza y la amistad.
El Maceuhqui *aya* la bebida del
cacao
es un licor precioso que embriaga
y amortaja
a los hombres *aya yehuaya*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Yehuaya incuic yehuaya inxochiuh in conmochiuhtia Quenonamican in mach ehua in mexica in.	*yehuaya* sus cantos *yehuaya* sus flores van a adornar el Quenonamican: allá quizá los cantan los mexicanos.
Moyolic zan timahui noyollo ah tonmotlapaloa ye oncan alhuiltilo in teotl	¿En tu interior lo temes, oh mi corazón? ¿No te atreves? ¡Allá es deleitado el dios!
Ca nel atonyaz im ompa Ximoa ye oncan xon micuani ye oncan ahuiltilo in teotl.[37]	¿No irás en verdad allá, al lugar de los descarnados? ¡Ve allá! Allá es deleitado el dios.[38]

Este canto, elevado inicialmente en aras de Tlacahuepan, acabó como un canto genérico de guerra. Es probable que se entonara cuando el ejército mexica estaba a punto de salir a una expedición bélica o cuando un cautivo sería sacrificado.[39] En este canto, el *yo* encuentra otro *yo*, lo que da al lirismo patente un tono elegíaco teñido de épica. Si bien el canto anterior constituía una verdadera exhalación lírica, este segundo texto sitúa el campo de batalla en el lenguaje mismo. La voz se somete a las estructuras semántico-verbales, que tejen, dentro del referente lingüístico, un poema de flechas y escudos. El canto no se "derrama", sin embargo, en la realidad, permanece sin vínculos performativos con la guerra y se conforma con reciclar indirectamente la ideología guerrera establecida.

El referente lingüístico constituye el campo de batalla con bellas metáforas:

[37] *Cantares mexicanos*, edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Teixidor, 2011, t. 1, f. 23v.

[38] Traducción de Ángel María Garibay K. (con algunas modificaciones). "Cantares Mexicanos", en *Poesía Náhuatl,* p. 42-43.

[39] El hecho de que se engreda nos hace pensar que puede ser una víctima para el sacrificio.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Ya tic chimalicuiloa tocontlacococochicuiloa
a in tecpillotl a in tlachinollo aya.

Ya con escudos pintas la nobleza,
con dardos escribes la batalla *aya*.

Oceloicuiliuhqui a mocuic
Cuauhintzentzeliuhtoc moxochiuh aya.

Pintado de jaguar está tu canto,
cual águila que se estremece en tu flor *aya*.

Chimalcocoma in mohuehueuh
tic ya huel in tzotzona.

Tu tambor es un escudo que suena,
tú lo tañes.

El canto lanza un llamado de reintegración del guerrero a la intimidad natural:

In camacpa tontlatoa yehuaya
Mitz on ya nanquilia cuauhinquechol,
in tototl yehuaya...

A boca llena gritas *yehuaya*
te responde *ya* el quechol-águila,
el pájaro *yehuaya*.

El diálogo entre el guerrero que murió o va a morir "al filo de la obsidiana" y el ave *quechol*, que de hecho no es más que la representación mítica del alma del guerrero muerto en el combate o en sacrificio, instaura una simultaneidad, una ubicuidad entre el presente y el futuro, la existencia y la muerte. Incita asimismo al guerrero a salir al encuentro de la muerte florida (*xochimiquiztli*) en el campo de batalla (*yaoixtlahuacan*) o a la víctima a subir los escalones del templo que conducen al *techcatl*, la piedra de sacrificios.

Este canto elegíaco se elevaba probablemente en la víspera de una expedición guerrera o de un sacrificio, y no tras la muerte de Tlacahuepan como expresa la traducción de Ángel María Garibay. Indica los estrechos lazos que deben unir la muerte y la existencia en la mente o el corazón del guerrero antes de que vaya *ye oncan ahuiltilo in teotl* (donde es deleitado el dios), el campo de batalla.

La traducción de Garibay de "*Oncan ximicuani ye oncan ahuiltilo in teotl*" ("deja la tierra y vete allá, allá es deleitado el Dios") no me parece del todo justa. *Ximicuani* significa "muévete", "vete". Además, el vocablo "tierra" no aparece en el texto náhuatl. No se trata por lo tanto

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

de un canto *post mortem* (a manera de oración cristiana), sino de un canto elegíaco *ante mortem* en el que se reduce la zanja que divide existencia y muerte, a la vez que anima ideológicamente al guerrero a ir al combate para regocijar al dios.

Mientras que un bardo occidental podría haber enfatizado las probabilidades de victoria, y por lo tanto de vida, del guerrero antes del combate, este canto considera la perspectiva óptima en el marco ideológico cósmico-religioso náhuatl y lo cuenta anticipadamente entre los muertos.

¿Ca nel atonyaz in ompa ximoa(yan)?	¿No irás en verdad allá, al lugar de los descarnados?

La tímida duda al respecto no pesa mucho frente a la estructura global del canto que encara la muerte de Tlacahuepan y la valora de antemano.

En este caso, la lógica lírica náhuatl era mucho más coherente, pues permitía al combatiente todavía vivo gozar de la fragancia de los cantos que lo honraban. Muestra, además, que el campo de guerra, cualquiera que fuera el resultado de una confrontación, era un espacio que pertenecía a la muerte y a todo el aparato de valores que conllevaba.

La muerte al filo de la obsidiana podía definirse cuando el guerrero era capturado, llevado prisionero y prometido a una muerte sacrificial.

Las víctimas por sacrificar "se burlaban de la muerte"

Los prisioneros habidos en guerra y destinados al sacrificio elevaban un canto mortuorio cuando entraban en la ciudad en la que, tarde o temprano, serían inmolados. El tenor formal y el contenido de estos cantos no se señalan en las fuentes, pero es probable que, entre otras cosas, expresaran su desprecio a la muerte, pues el pueblo reunido presenciaba su entrada. Algunos eran sacrificados de inmediato, otros eran "vendidos" por sus captores y reaparecían en un mercado de esclavos (*tlacanecuilocan*, literalmente "lugar donde es tomada la gente"), como el de Azcapotzalco, donde se compraban para ser ofrecidos en alguna ceremonia religiosa.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Si bien participaban voluntariamente en el guion ritual al que se integraba su muerte sacrificial, cantaban y bailaban cantares en los que se burlaban de la muerte. En la fiesta dedicada a Yacatecuhtli, por ejemplo, los "bañados" (*tlaaltiltin*)[40] eran exhibidos.

Auh in ayamo qujnmictia, achtopa quinteittitiaia: mjtoa qujmjxnetia, ic qujtemachitia in tealtizque.[41]	Y antes de que los mataran, primero los mostraban a la gente; Se dice que exhibían, daban a conocer a los bañados.

Frente a la gente que las observaba, las futuras víctimas cantaban y bailaban:

Mitotiaia in tlapanco, anoço Tianquizco. Cuicatinemi; tlatlatitlami y incuic, ynic momiquizquequeloa.[42]	Bailaban en una azotea o en el mercado. Van cantando; al terminar su canto, entonces se burlan de la muerte.

En su versión en español, Sahagún sugiere que los esclavos destinados al sacrificio cantaban y bailaban en el mismo mercado donde se compraban, como parte de su exhibición: "cantaban todos los cantares que sabían hasta que se hartaba de cantar, y no estimaban en nada la muerte que les estaba aparejada".[43] Como expresa con claridad el vocablo *moquequeloa*, los seres que serían inmolados "se burlaban" de la muerte.

Mixcoatl icuic, *el canto de Mixcóatl*

Las víctimas por sacrificar o ya sacrificados eran objeto de alabanzas, como el joven huexotzinca Mixcóatl:

[40] Metonimia para designar a las víctimas que habían sido "bañadas" antes de ser ataviadas para su sacrificio.

[41] *Códice florentino*, lib. I, cap. 19.

[42] *Idem*.

[43] Sahagún, *Historia general*…, p. 47.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

In iuh ipan mitoa ce iaomiqui in telpuchtzin iaomiquico mexico, in uexotzincatl itoca Mixcoatl.[44]	Así se dice de uno que murió en la guerra [o como guerrero] un muchacho joven que vino a morir como guerrero a México, un huexotzinca llamado Mixcóatl.

El verbo *yaomiqui* resulta ambiguo por el complemento *yao*(*tl*) que podría ser circunstancial: "en la guerra", o modal: "como guerrero", es decir, en este caso, probablemente en sacrificio.

La expresión "*yaomiquico mexico*" puede traducirse como "vino a morir en guerra a Mexico", pero también como "vino a morir como guerrero en Mexico". La partícula de introversión *–co*, en *yaomiquico*, indica que "vino a morir *aquí* en Mexico" por lo que la segunda opción parece más probable. De morir en guerra, no hubiera sido en Mexico sino en un campo de batalla situado fuera del territorio mexica. Es probable que "viniera" a morir "como guerrero" en una modalidad bélica de sacrificio, por ejemplo, en un sacrificio gladiatorio. El canto que elevaron en este contexto fue el siguiente:

Mixcoatl icuic	*Canto de Mixcóatl*
Timixcoatl tocomamacehua cuicatl Tiyoliz tlalticpac aya hue	Tú Mixcóatl mereces el canto Vivirás en la tierra *aya hue*
Huehuetitlan tinemiz in Huexotzinco In tiquimonahuiltiz in tepilhuan In mitzittazqueh in mocnihuan a ohuaya	Cerca de los atabales existirás en Huexotzinco Tú alegrarás a los principes. Te verán tus amigos *a ohuaya*
Zan teuxiuhtlamatiloltic moyollo, toconmacan Tonatihuitz Oc titzmoliniz yn Oc ceppa tixotlaz tlalticpac aya, hue	Tu corazón es una turquesa bien labrada, lo das Irás brillando Todavía germinarás Otra vez brotarás en la tierra *aya hue*

[44] *Códice florentino*, lib. VI, cap. 21.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Mixcoatl icuic	*Canto de Mixcóatl*
Huehuetitlan tinemiz in Huexotzinco yn Tiquimonahuiltiz in tepilhuan In mitzittazqueh in mocnihuan ahuaya, ahuaya.[45]	Cerca de los atabales existirás en Huexotzinco Tú alegrarás a los príncipes. Te verán tus amigos *ahuaya, ahuaya.*

Según el informante, otro cantor respondía a estas dos estrofas:

Izca icuepca inin ihiyotl inic cenca conyectenehua in Mixcoatzin in telpuchtepitzin moyaomiquili.[46]	Aquí está la réplica a este aliento, así se elogia mucho a Mixcóatl, el muchacho muy joven que murió como guerrero [o en la guerra].[48]
Zan teuxiuhtlamatilóltic moyollo, toconmacan Tonatíhuitz Oc titzmolíniz yn Oc ceppa tixótlaz tlaltícpac aya, hue	Tu corazón es una turquesa bien labrada, lo das Irás brillando, Todavía germinarás Otra vez brotarás en la tierra *Aya hue*
Huehuetitlan tinémiz in Huexotzinco yn Tiquimonahuíltiz in tepilhuan In mitzittazqueh in mocnihuan ahuaya, ahuaya.[47]	Cerca de los atabales existirás en Huexotzinco Tú alegrarás a los príncipes. Te verán tus amigos *ahuaya, ahuaya.*

La versión en español de Sahagún es:

> ¡Oh bienaventurado Mixcóatl, bien mereces ser loado en cantares, y bien mereces que tu fama viva en el mundo, y que los que bailan en los areitos te traigan en la boca, en rededor de los atabales y los tamboriles de

[45] *Idem*.
[46] *Idem*.
[47] *Idem*.
[48] *Moyaomiquili*, forma honorífica de *yaomiqui*.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

> Huexotzinco, para que regocijes y aparezcas a tus amigos los nobles y generosos, tus parientes!
>
> Siguen otro cantar del loor de este mancebo, en que le loan de la virginidad y limpieza y pureza de su corazón: ¡oh glorioso mancebo, digno de todo loor, que ofreciste tu corazón al sol, limpio como un sartal de piedras preciosas que se llaman zafiros, otra vez tomarás a brotar, otra vez tornarás a florecer en el mundo, vendrás a los areitos, y entre los atambores y tamboriles de Huexotzinco aparecerás a los nobles y varones valerosos y verte han tus amigos![49]

Sacrificado en México, Mixcóatl viviría para siempre en Huexotzinco, en el canto que lo evocaba y que sus coterráneos elevarían, porque había merecido su muerte como valiente guerrero.

Cabe preguntarse si las expresiones *tiyoliz* (vivirás) y *tinemiz* (andarás o existirás) son simples metáforas que remiten a un recuerdo o al renombre, o si el canto constituía una especie de extensión "meta-física" del ser difunto, aprehensible de una manera que queda por definir.[50]

Conclusión

El aparato mortuorio correspondiente a una muerte al filo de la obsidiana, ya fuera en la piedra (*techcatl*) o en el campo de batalla (*yaoixtlahuacan*), manifestaba una teatralidad ritual, inductora y performativa que definía el destino escatológico del occiso, pero también una teatralidad catártica que propiciaba la exacerbación del dolor y su redención anímica, a la vez que drenaba la pulsión de muerte fuera del cuerpo colectivo. La realidad de una finitud inexorable del ser era captada por una red simbólica perenne mediante la cual la memoria del difunto (*itleyo, imahuizo*) muerto en la guerra o en el sacrificio, es decir su renombre, perduraría. Reaparecería "cerca de los atabales" (figura 17.8) al recordarlo mediante un canto, que de alguna manera contenía su alma y le permitía "germinar, brotar de nuevo en la tierra".

[49] Sahagún, *Historia general*…, p. 356-357.

[50] Patrick Johansson K., "*Miccacuicatl*. Cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y con-textos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 48, 2014, p. 72-83.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Figura 17.8. *Códice Durán*, t. II, lám. 39

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

18
CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estas páginas, la "muerte florida" (*xochimiquiztli*) se ha manifestado esencialmente mediante derramamiento de sangre, exhibición de cráneos y esqueletos, ostentación de monstruosas fauces telúricas que engullen seres humanos, pechos abiertos, corazones humeantes, cabezas cercenadas, cuerpos desollados, pieles ensangrentadas, cuchillos de obsidiana, piedras de sacrificio y escenas de antropofagia, es decir, mediante el mórbido esplendor de su discurso ritual.

El sacrificio humano, paradójicamente, suscitaba reflexiones de índole ética. El entierro de las pieles de seres humanos desollados, por ejemplo, era la ocasión para meditar sobre "la miseria humana, la bajeza que somos, el temor, la reverencia, la caridad con los pobres y forasteros peregrinos".[1] Con estas palabras, un informante sorprendió al dominico Durán, pues evocaban virtudes comparables, según él, a las que predicaba el Evangelio.

Enunciadas en el contexto de la fiesta Tlacaxipehualiztli, en la que se entregaban insignias a los guerreros que capturaban a las víctimas que serían desolladas, estas consideraciones moralizantes se revelan algo insólitas, al menos en la manera en que fueron expresadas. Pudo ser una artimaña del informante, que buscaba mermar la violencia y lo horripilante del ritual con un colofón que se ajustara a la ética cristiana, y evitar un regaño del fraile.

El epíteto *xochi*(*tl*), que califica estas múltiples formas sacrificiales de morir, remite al erotismo, la belleza y la poesía. Una muerte florida era una muerte que florecía, con todo lo que implica el florecimiento, desde la función reproductiva que representa la polinización y la perennidad subsecuente de la planta, la sacralidad que confiere una belleza a la vez fulgente y tétrica, hasta el claroscuro poético que entraña una muerte así otorgada.

[1] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 102.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Lo que podría parecer una extrema crueldad, el colmo de la brutalidad y de la barbarie, fue un acto religioso. Aunque recurría a una violencia "litúrgica" ritualmente encauzada, tenía fines humanos, si consideramos al hombre desde los estratos más profundos de su arraigo pulsional en la dimensión somática del ser. Paradójicamente, el sacrificio humano mexica, en sus formas y modalidades, revela una elevación espiritual mística (figura 18.1), un misticismo[2] que se une con lo divino mediante lo esencial de la vida: el amor y la muerte.

Los juicios que se han emitido y se siguen emitiendo respecto al sacrificio humano prehispánico, por lo general de índole moral, carecen de fundamentos antropológicos y se inscriben en un marco de valores distinto del que definió los usos y costumbres indígenas antes de la conquista. Desde el siglo XVI y hasta nuestros días, el sacrificio humano desvirtuado, malinterpretado y vituperado, llegó a caracterizar a los mexicas y sirvió para menospreciar una gran cultura que llegó a vincular funcionalmente lo intelectual y lo sensible, el cielo y la tierra, las tendencias más etéreas del hombre y las remanencias más recónditas del instinto.

Esta integridad del ser indígena se sistematizó en una red simbológica que daba testimonio de cada modalidad sacrificial, revelaba paradigmas eidéticos, categorías axiológicas, y en última instancia, expresaba una filosofía de la vida en la que la muerte era un elemento esencial. Como hemos reiterado a lo largo de este libro, el indígena se consideraba un *ser para la muerte*, y esta convicción ontológica, sentida, mejor dicho presentida más que lógicamente inferida, determinaba los aspectos de su desempeño existencial.

El pueblo que destiló la poesía excelsa del *xochicuicatl* (el canto florido) también supo encauzar las pulsiones eróticas y tanáticas mediante danzas y cantos "traviesos" (*cuecuechcuicatl*) o de lamentación (*tlaocolcuicatl*). La gente de Anáhuac que creó sublimes cantos mortuorios también supo "drenar" la pulsión de muerte fuera del cuerpo colectivo mediante ritos y duelos catárticos, e infligió una muerte violenta y espectacular (*xochimiquiztli*) a sus enemigos o sus congéneres.

[2] Misticismo: "estado extraordinario de perfección religiosa que consiste esencialmente en cierta unión inefable del alma con Dios por el amor". *Diccionario de la lengua española*, 22a. ed., 2 t., Madrid, Real Academia Española, 2001.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

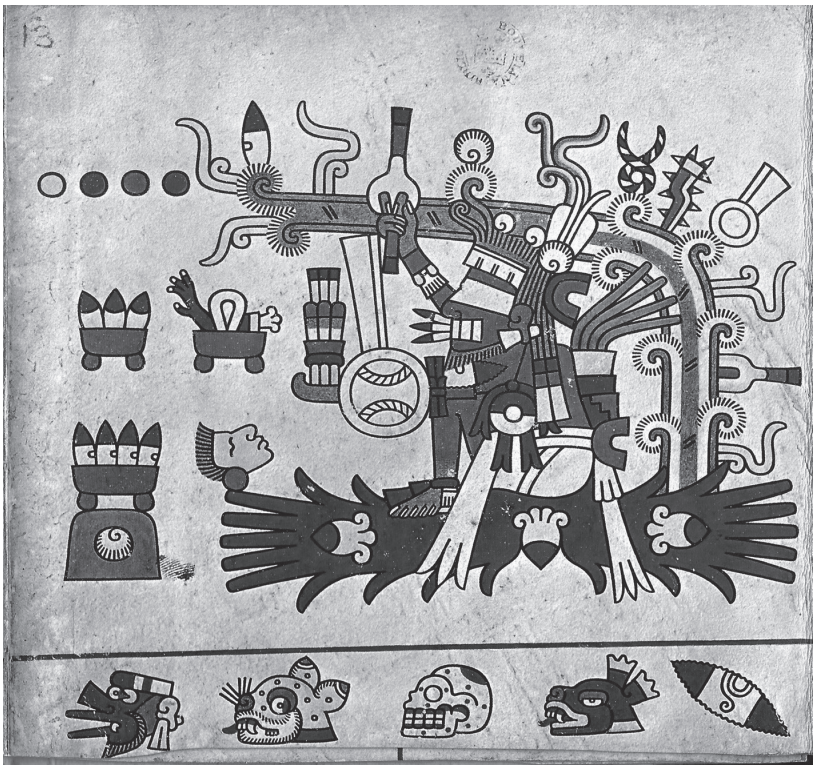


Figura 18.1. Sacrificio por decapitación en aras de Mictlantecuhtli.
Códice Borgia, lám. 52 (detalle)

Los que urdieron la palabra antigua (*huehuetlahtolli*) y la palabra-modelo (*machiotlahtolli*), máxima expresión de educación, sabiduría y ternura, también tramaron las sangrientas guerras floridas (*xochiyaoyotl*). Quienes pintaron los hermosos códices (*amoxtli*) también ungieron con sangre sacrificial el quicio de los templos y el rostro de piedra de los dioses.

Esto constituye una aporía[3] trágica, sin duda, pero en este contexto axiológico y eidético debemos apreciar el sacrificio humano entre los mexicas y los ritos que lo enmarcan, manifestaciones culturales que buscaron integrar los atavismos pulsionales del hombre a los sentimientos más nobles en aras de la vida.

[3] Contradicción insuperable en un razonamiento. *Le petit Larousse grand format*, 100a. ed., París, Larousse, 2005.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

REFERENCIAS

Fuentes

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1980.

_____, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

Anales de Cuauhtitlan, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979.

Anales de Tlatelolco, paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen, *La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, Barcelona, Editorial Folio, 2002 (1620).

Baudez, Claude-François, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*. París, Riveneuve Éditions, 2012.

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Porrúa, 1980.

Biblia Vulgata, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

Boone, Elizabeth H., *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.

Calendario de Francisco de Navas y Antonio Guevara, en José F. Ramírez, *Miscelánea de opúsculos históricos*, México, Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional del Museo de Antropología, s/f.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Cantares mexicanos, edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Teixidor, 2011.

Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, trad. de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/GV Editores, 1991.

Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, 3 v., compilado por Francisco del Paso y Troncoso, estudio fotográfico de Hauser y Manet, Madrid, 1914.

_____, *Crónica de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1985.

Clavijero, Francisco J., *Historia antigua de México*, ed. de M. Cuevas, México, Porrúa, 1964.

Códice Aubin de 1576, ed., versión paleográfica y trad. directa del náhuatl de Charles E. Dibble, Madrid, Editorial José Porrúa Turanzas, 1963.

Códice Aubin (Ms. 85, Ms. 40), en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Geschichte der Azteken*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.

Códice Azcatitlan, ed. facsimilar, París, Bibliothèque Nationale de France/Société des Américanistes, 1995.

Códice borbónico, México, Siglo XXI Editores, 1981.

Códice Borgia, comentarios de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, *Arqueología Mexicana*, *número especial*: *Códices*, estudio introductorio y análisis de Patrick Johansson K., México, 2007.

Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles), trad. del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Códice Chimalpopoca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

Códice de Dresde, ed. facsimilar, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Códice en cruz (Codex en cruz), ed. de Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981.

Códice Fejérváry-Mayer, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Códice florentino, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunte Barbera, 1979.

Códice Laud, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994.

Códice magliabechiano, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970.

Códice matritense, en Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.

Códice mendocino, ed. de José Ignacio Echegaray, prefacio de Ernesto de la Torre Villar, México, San Ángel Ediciones, 1979.

Códice mexicanus, publicado por Ernest Mengin, "Commentaire du Codex Mexicanus No. 23-24 de la Bibliothèque nationale de Paris", *Journal de la Société de Américanistes*, n. 41, 1952.

Códice Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico, Edited by Zelia Nuttall, Nueva York, Dover Publications, 1975.

Códice telleriano-remensis, comentarios de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.

Códice Tudela, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1980.

Códice Vaticano-Ríos, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Códice Vindobonensis, Graz/México, Akademishe Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1992.

Códice Xólotl, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980.

Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española, ed. facsimilar, intr., paleog., versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Editorial Porrúa, 1973.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Robredo, 1939.

_____, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Diccionario de la lengua española, 22a. ed., 2 t., Madrid, Real Academia Española, 2001.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, 1967.

Hernández, Francisco, *Obras completas*, 6 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

Historia tolteca chichimeca, ed. de Paul Kirchhoff, Lina Güemes y Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Le petit Larousse grand format, 100a. ed, París, Larousse, 2005.

Leyenda de los Soles, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1977.

Poesía náhuatl, 3 v., paleografía, versión, introducción y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Ponce, Pedro *et al.*, *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

Relación de Michoacán, Madrid, Patrimonio Nacional/Ayuntamiento de Morelia/Testimonio Compañía Editorial, 2001.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.

Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas, ed. de Ángel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1979.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

Estudios

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Alquié, Ferdinand, *Histoire des philosophes*, París, Nathan, 1969

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Anaya Monroy, Fernando, "La antropofagia entre los antiguos mexicanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 6, 1966, p. 211-218.

Baquedano, Elizabeth, "Piedra azteca de sacrificio como *cuauhxicalli*", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 57, 1986, p. 37-40.

Baudot, Georges, *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II*, París, Hachette, 1981.

Beckett, Samuel, *In oc ticchíah in Godot. Esperando a Godot*, trad. del original en francés al náhuatl y estudio introductorio de Patrick Johansson K., México, Editorial Libros de Godot, 2007.

Beyer, Hermann, "La piedra de sacrificios (*techcatl*) del Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía de México", en *Disertaciones científicas de autores alemanes en México*, México, Servicio de Informaciones Alemanas en México, 1918, p. 36-46.

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

Caso, Alfonso, "Un *cuauhxicalli* del dios de la muerte", en *Memorias y Revista de la Academia Nacional de Ciencias*, v. 57, n. 1-2, 1952, p. 99-111.

Champeaux, Gérard y Sébastien Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, París, Zodiaque, 1966.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, París, Éditions Robert Laffont, 1982.

Cook, S. F., "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", *Ancient Mesoamerica, Selected Readings*, Palo Alto, Peel Publications, 1971.

Cruz Cortés, Noemí, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, tesis de maestría en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Davis, Nigel, *Ritual Human Sacrifice in History and Today*, Nueva York, William Morrow, 1981.

Dehouve, Danièle, "The Notion of Substitution in Aztec Kingship", en Brigitte Faugère y Christopher Beekman (eds.), *Anthropomorphic Imagery in the Mesoamerican Highlands*, Louisville, University Press of Colorado, 2020, p. 355-386.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

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

_____, *L'origine des aztèques*, París, Éditions du Seuil, 2006.

Faguetti, Antonella, *Tetzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México/Puebla, Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés, 1998.

Frazer, James G., *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, 2 v., Londres, Macmillan, 1980.

Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Girard, René, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.

González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

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

Guzmán, Eulalia, *Relaciones de Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac: aclaraciones*, México, Orion, 1958.

Hassler, Peter, *Menschenopfer bei den Azteken? Eine Quellenkritishe Studie*, Berna, Lang, 1992.

Herodoto, *The History of Herodotus*, en *Herodoto-Tucidides*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952, p. 1-341.

Hubert, Henri y Marcel Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique*, año 4, 1899, p. 29-138.

_____, "El sacrificio", en Henri Hubert y Marcel Mauss, *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro, 1946.

Johansson K., Patrick, "Agua y fuego en el mundo náhuatl prehispánico", *Arqueología Mexicana*, v. XV, n. 88, 2007, p. 78-83.

_____, *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018.

_____, "Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice florentino*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 24, 1994, p. 93-124.

_____, "And the Flint Stone Became a Rabbit… The Creation of the South and the Origin of Time in the Aztec *Legend of the Suns*", en "Das kulturelle

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

gedächtnis Mesoamerikas im kulturvergleich zum alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit", *Estudios Indiana* 2, ed. de Daniel Graña-Behrens, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2009, p. 77-99.

_____, "Cantares nahuas prehispánicos. Textos y con-textos", *Revista Inclusiones: Homenaje a Miguel León-Portilla*, v. 1, n. 2, 2014, p. 27-55.

_____, *Domine modo filia mea deffuncta est sed veni et impone manum tuam supere am et vivet*, Math, 9. Señor, mi hija acaba de morir pero ven, impón tu mano sobre ella y vivirá. Mateo, 9", en *Cantares Mexicanos*, v. III, ed. de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Teixidor, 2019, p. 351-415.

_____, "El desliz cronológico de los meses del calendario náhuatl *Cempoallapohualli*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, 2016, p. 75-117.

_____, *El español y el náhuatl: encuentros, desencuentros y reencuentros.* México, Academia Mexicana de la Lengua/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

_____, *El español y el náhuatl. Un encuentro de dos mundos (1519-2019)*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2020.

_____, "El sentido y los sentidos en la oralidad náhuatl prehispánica", *Acta Poética*, v. 26, n. 1-2, 2005, p. 515-546.

_____, "El ser y el espacio-tiempo prehispánicos", *Revista de la Universidad de México*, n. 543, 1996, p. 5-11.

_____, "Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, 2000, p. 149-184.

_____, "Especulación filosófica indígena", *Revista de la Universidad de México*, n. 21, 2005, p. 69-77.

_____, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

_____, "Fundación de México Tenochtitlan", en Vicente Quirarte, Sara Afonso y Diego García del Gállego (eds.), *Tenochtitlan 1519*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades/El Equilibrista, 2019, p. 33-53.

_____, "Gestación y nacimiento de Huitzilopochtli en el monte Coatépetl: consideraciones mítico-obstétricas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 53, 2017, p. 7-54.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

_____, "La creación del hombre en el Mictlan", *Guardián de los Muertos*, n. 22, 2015, p. 13.

_____, "La fundación de México-Tenochtitlan. Consideraciones 'cronológicas'", *Arqueología Mexicana*, v. XXIII, n. 135, 2015, p. 70-77.

_____, "La gestación mítica de México-Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 25, 1995, p. 95-130.

_____, "La imagen de Aztlan en el *Códice Boturini*", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 51, 2016, p. 111-172.

_____, "La ley de Topiltzin. Fundamentos mitológicos del protocolo ritual en las exequias de los señores mexicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 50, 2015, p. 91-182.

_____, "La muerte de Moctezuma: el hecho histórico y su asimilación mitológica, en una perspectiva levi-straussiana", en *Memorias del Coloquio Lévi-Strauss. Cien años. Un siglo de reflexión*, México, 2010, p. 203-232.

_____, "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, 2012, p. 47-93.

_____, "La palabra y la imagen en los códices nahuas", en Marina Garone Gravier y María Andrea Giovine (eds.), *Bibliología e iconotextualidad. Estudios interdisciplinarios sobre las relaciones entre textos e imágenes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019, p. 87-114.

_____, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

_____, "La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta Títitl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 33, 2002, p. 57-89.

_____, "Le spectacle de la mort sacrificielle chez les aztèques", en Jean-Pierre Albert y Béatrix Midant-Reynes (comps.), *Le sacrifice humain*, París, Éditions Soleb, 2005.

_____, *Machiotlahtolli, la palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, México, McGraw-Hill, 2004.

_____, "*Miccacuicatl*. Cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y con-textos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 48, 2014, p. 7-88.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

_____, *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016.

_____, "Mitología, mitografía y mitokinesia. Una secuencia narrativa de la peregrinación de los aztecas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 39, 2008, p. 17-50.

_____, "*Mocihuaquetzqueh* ¿mujeres divinas o mujeres siniestras?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 37, 2006, p. 193-230.

_____, *"Nenomamictiliztli*. El suicidio en el mundo náhuatl prehispánico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 47, 2014, p. 53-120.

_____, "Presagios del fin de *un* mundo en textos proféticos nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 45, 2013, p. 69-147.

_____, "*Tlahtoani y cihuacoatl*: lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 28, 1998, p. 39-75.

_____, "Tlahtoani y Cihuacoatl: una dualidad teocrática en México-Tenochtitlan", *Arqueología Mexicana*, n. 133, 2015, p. 22-29.

_____, "*Tlalolini*. Los sismos en los códices nahuas", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Lengua*, t. XLIV, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2019, p. 253-280.

_____, "Tlazoltéotl: lo 'bio-degradable' y lo 'bio-agradable' en el México antiguo", *Revista de la Universidad de México*, n. 581, 1999, p. 19-23.

_____, "*Tonacayo*, nuestro cuerpo, nuestro sustento, nuestra muerte", en Donato Alarcón Segovia y Héctor Bourges Rodríguez (comps.), *La alimentación de los mexicanos*, México, El Colegio Nacional, 2002, p. 25-46.

_____, "*Tzocuicatl* 'canto de suciedad'. Un canto mortuorio prehispánico", *Revista de Literaturas Populares*, año XV, n. 1, 2015, p. 57-94.

_____, "Un ritual mortuorio prehispánico", *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, n. 40, 1995, p. 28-37.

_____, *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores, 1994.

_____, *Xochitlahtolli. La palabra florida de los aztecas*, México, Trillas, 2020.

Kellet, Ernest, *A Short History of Religions*, Middlessex, Pelican Books, 1962.

Ladrón de Guevara, Sara, "El sacrificio humano en la costa del Golfo", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano*

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

en la tradición religiosa mesoamericana, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 67-77.

León-Portilla, Miguel, "La religión de los nicaraos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 10, 1972, p. 11-112.

_____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979 (1956).

_____, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

_____, *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

_____, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2000.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.

Macalister, Robert A. S., "Human Sacrifice. Semitic", en James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. VI, Edimburgo, T&T Clark, 1920, p. 862-865.

Martínez Vargas, Enrique y Ana María Jarquín Pacheco, *Zultepec-Tecoaque. Una nueva página histórica de la conquista de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno de Tlaxcala/Secretaría de Cultura, 2016.

Matos Moctezuma, Eduardo, *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets, 2010.

_____, *Muerte al filo de obsidiana; los nahuas frente a la muerte,* México, Secretaría de Educación Pública, 1975.

Nájera C., Matha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio del cosmos: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Olivier, Guilhem y Vera Tiesler, "Open Chests and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica", *Current Anthropology*, v. 61, n. 2, 2020.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Editorial Porrúa, 1960.

Piaget, Jean, *Biologie et connaissance*, París, Delachaux et Niestlé, 1992.

Ragot, Nathalie, *Les au-delàs aztèques*, París, BAR International Series, 2000.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de la Nueva España", *Anales del Museo Nacional de Historia*, México, 1982.

Saburo, Sugiyama, "Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales en Teotihuacan", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, p. 78-114.

Séjourné, Laurette, "Ensayo sobre el sacrificio humano", *Cuadernos Americanos*, v. 9, n. 5, 1950, p. 165-171.

_____, "Los sacrificios humanos: ¿religión o política?", *Cuadernos Americanos*, v. 17, n. 1, 1958, p. 127-149.

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios", en Pedro Ponce *et al.*, *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 263-480.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 1977.

Soustelle, Jacques, *La pensé cosmologique des anciens mexicaines (Représentations du monde et de l'espace)*, París, Hermanet, 1940.

_____, *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París, Hachette, 1955.

Touchard, Pierre Aimé, *Dionysos*, París, Éditions du Seuil, 1952.

Valéry, Paul, *Oeuvres II*, París, Gallimard, 1988.

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Lámina 1. La muerte sacrificial, *Códice Laud*, lámina 17

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Lámina 2. Iconografía prehispánica del sacrificio humano, *Códice Laud*, lámina 24

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Lámina 3. Iconografía colonial del sacrificio humano, *Códice magliabechiano*, lámina 70r



Lámina 4. Agua/fuego. *Historia tolteca chichimeca*, f. 16v

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Lámina 5. El corazón. *Códice Borgia*, lámina 5



Lámina 6. Amarillo y rojo: una metonimia cromática. Códice Borgia, lámina 45

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

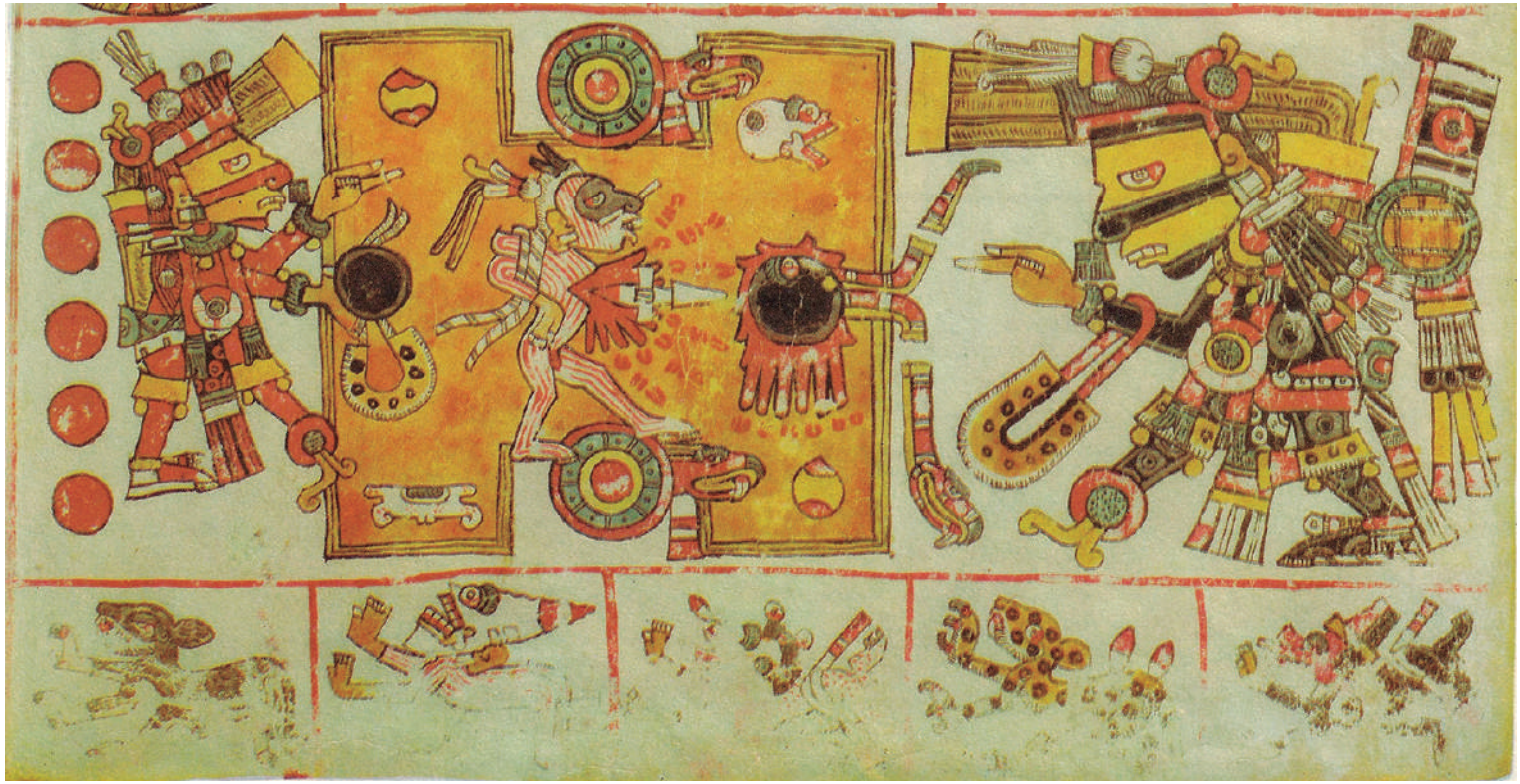


Lámina 7. “Huesos y corazones en el juego de pelota”. Códice Borgia, lámina 21

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Lámina 8. "Cambio de parafernalia", *Códice Matritense*, fol. 51r



Lámina 9. "Parafernalia del cazador", *Códice Borbónico*, lámina 34

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html



Lámina 10. "Cuello cercenado y sexo circunciso". *Códice Laud*, lámina 1



Lámina 11. "Decapitación en el juego de pelota". *Códice Borbónico,* lámina 19

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



Lámina 12. "Xipe Tótec". *Códice Borbónico,* lámina 14

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 7

1. CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y AXIOLÓGICAS . . . 17
Las fuentes. 20
Historiografía del sacrificio humano entre los mexicas 32
La cognición indígena 34
Los valores indígenas. 53
Conclusión 56

2. LO PULSIONAL Y LO CULTURAL. 57
La gestación paulatina de la función simbólica 60
Lo pulsional y lo cultural. 63
¿Conjugación cultural o patológica de estas pulsiones? 68
La ruptura sacrificial de la gemelaridad. 73
Xochiyaoyotl, la guerra florida: una conjugación de *eros* y *tanatos* 78
Tlachializtli, la mirada 78
Conclusión 79

3. *EZIXTLAHUALIZTLI*, LA DEUDA DE SANGRE 81
Eztli, la sangre: un líquido vital 81
El valor genésico de la sangre 83
El autosacrificio: pagar la "deuda de sangre" 88
Los "tipos" de sangre 101
Las muertes sin sangre. 105
La sangre y los elementos 107
Conclusión 111

4. *YOLLOTL*, EL CORAZÓN 113
Lo biológico y lo cultural. 113

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La extracción sacrificial del corazón 119
Los accesorios del sacrificio. 122
Conclusión 130

5. *In teteoh,* divinidades acreedoras de la "deuda de sangre" 131
La noción indígena de "religión" 132
Los dioses 134
Personificaciones de fechas calendáricas 156
Conclusión 159

6. La redención sacrificial del envejecimiento en el mes Títitl 161
Vejez y muerte del tiempo y del ser humano 161
El año, templo de Xiuhtecuhtli 167
Títitl: el fin del recorrido anual del espacio-tiempo 177
El sacrificio de Ilamatecuhtli 183
La fiesta de difuntos en el mes Títitl 192
Nechichicuahuilo, escaramuzas lúdicas con carácter sexual. 195
El sacrificio de Yacatecuhtli-Quetzalcóatl 196
El sacrificio de Mictlantecuhtli 196
El sacrificio de Camaxtle en Tlaxcala 197
Conclusión 198

7. *Tlalmiquiztli, xochimiquiztli:* muerte terrenal, muerte florida 199
La integración de la muerte como "latido vital" del universo . . 200
La muerte, un vientre materno 203
Envejecimiento y muerte 206
Las exequias del rey Tezozómoc de Azcapotzalco según la ley de Topiltzin 212
Los espacios de la muerte 217
Estados asimilados a la muerte 225
La eutanasia 232
Conclusión 234

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

8. Orígenes del sacrificio humano 235
Los orígenes míticos 235
Antecedentes históricos del sacrificio humano 265
Conclusión 274

9. Tiempos y espacios de la muerte sacrificial 275
Tiempo de morir 277
Los espacios predilectos de la muerte sacrificial 290
Conclusión 304

10. *Atl, tlachinolli*, agua y fuego: la guerra 305
Agua y fuego en el *teocalli* de la guerra sagrada 306
El antagonismo vital de los entes divinos nahuas 310
Xochiyaoyotl, la guerra florida 311
Xochimiquizcuicatl: la muerte florida y los cantos 314
La gravidez de la mujer: un combate contra
fuerzas antagónicas 322
Conclusión 340

11. Sacrificio humano y sociedad 341
Tlahtoani y *cihuacoatl*, la dualidad en el poder 345
Política y economía del sacrificio humano 352
Sacrificios de acompañantes en las exequias de reyes difuntos . . 357
Nenomamictiliztli, el suicidio como autosacrificio. 363
Conclusión 370

12. Sacrificados, sacrificadores y sacrificantes 371
Los sacrificados 371
Los sacrificadores 384
Los sacrificantes 393
Conclusión 398

13. El espectáculo de la muerte sacrificial 399
La teatralidad del rito sacrificial 401
Modalidades de sacrificios. 406

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La fiesta Ochpaniztli, la fecundidad por la muerte 415
Conclusión 424

14. *QUECHCOTONALIZTLI*, LA DECAPITACIÓN 425
Antecedentes de la decapitación entre los nahuas 425
Tonacayo, nuestro cuerpo 437
Quechtli, el cuello 442
Quechcotonaliztli, la decapitación 444
Motzontecomatia, el baile con la cabeza cercenada 447
Decapitación y juego de pelota 448
El *tzompantli* 451
Conclusión 454

15. *TLACAXIPEHUALIZTLI*, EL DESOLLAMIENTO 455
Orígenes míticos del desollamiento sacrificial 457
Xipe Tótec, el dios del desollamiento 461
Circunstancias del desollamiento sacrificial 465
Ritos ceremoniales con las pieles 466
Los *xipes* limosneros 470
El "despojo" de las pieles y su entierro 472
El desollamiento y el Cincalco 475
Conclusión 478

16. *TEOCUALO*, EL DIOS COMIDO: LA ANTROPOFAGIA RITUAL . . 479
El consumo solemne de la carne humana 481
Teofagia, una comunión con el cuerpo consagrado 486
Lo digestivo y lo genésico 487
Tlazoltéotl, comedora de inmundicias y diosa del amor 491
La coprofagia 494
La necrofagia simbólica 499
Un tabú en la antropofagia ritual 500
¿Antropofagia ritual o canibalismo? 501
Conclusión 503

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

17. Exequias de los que habían muerto en la guerra o en el sacrificio 505
Ritual colectivo en las exequias de los señores muertos en la guerra 507
Xochimiquizcuicatli, canto de muerte florida 523
Conclusión 535

Consideraciones finales 537

Referencias 541

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

2023. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquiztli.html

Ritual religioso que practicaron varios pueblos del mundo en distintos contextos geográficos y épocas, el sacrificio humano alcanzó su máximo esplendor, y quizá su más hondo significado, entre los pueblos nahuas de la región central de México. Por su poder militar, político y económico, México-Tenochtitlan fue tal vez la nación indígena en la que el sacrificio humano llegó a su apogeo. Los mexicas ofrendaron víctimas a la naturaleza, al tiempo, a sus dioses y a sus intereses políticos. No obstante, siempre infligieron u otorgaron la muerte en aras de la vida.

Como fruto de más de tres décadas de investigación relativa a este complejo fenómeno, Patrick Johansson K. ofrece en la presente obra un amplio panorama que muestra tanto las raíces históricas como las formas culturales del sacrificio humano entre los antiguos mexicanos.

Patrick Johansson K. es doctor en letras por la Universidad de París-Sorbona e investigador titular del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor, entre muchas otras obras, de *El español y el náhuatl. Encuentro entre dos mundos (1519-2019)*; *Ahuicuicatl. Cantos eróticos de los antiguos nahuas*; *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI.*

Portada: *Códice Fejérváry-Mayer*, Liverpool Free Public Museums (12014/M), lámina 28

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ISBN 978-607-30-5619-9