

Por otra parte, varios pueblos amerindios de América del Sur practicaron rituales semejantes relacionados con la guerra: desolladura, escisión del corazón, flechamiento, canibalismo ritual, preservación de trofeos de cabezas humanas y sacrificio de prisioneros valientes son comunes en el área mesoamericana, en los Andes y entre grupos de indios caribes en Venezuela y Colombia.

3. Los sacrificios agrarios

Al contrario de los ritos sangrientos guerreros, la muerte de víctimas humanas en el contexto de las ceremonias agrícolas responde estrechamente a la definición clásica del sacrificio, con un sacrificante (el campesino), una víctima (hombre, mujer o niño) y una deidad (dioses y diosas de la fertilidad y de la agricultura). La víctima representaba la deidad; vestida como ella, era sacrificada antes de ser, según los casos, enterrada o consumida por los actores rituales.

Las ceremonias se dirigían a los fenómenos naturales involucrados en la agricultura y representados como deidades –del agua, del maíz y del sol–, y seguían los meses del calendario anual. Así, en junio se sacrificaba a un joven adulto en honor a Tláloc, dios de la lluvia, y a una muchacha en honor a las aguas de la laguna. Más tarde, inmolaban a unas mujeres que representaban la mazorca en varias etapas de su maduración, y a unos hombres que encarnaban los dioses solares Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Las modalidades de esas muertes correspondían al simbolismo buscado. Por ejemplo, las representantes de los dioses del maíz eran

desolladas de su piel como la mazorca suele ser desollada de sus hojas o espigas, mientras las encarnaciones de las diosas acuáticas eran degolladas para que la sangre brotara como el agua del manantial.

La vida cotidiana de los aztecas seguía los ritmos de estas ceremonias complejas marcadas por el autosacrificio y el sacrificio. Aunque incompletas, es posible dar unas pistas para entender la razón de estos actos.

4. La antropomorfización de las potencias naturales

Todo el edificio ritual se basaba en la representación antropomorfa de las deidades. Las potencias naturales eran deificadas y representadas bajo una forma humana.

Se suponía que la lluvia provenía de los cerros, designados como el dios Tláloc e imaginados con un cuerpo humano. El agua de los manantiales y los ríos era representada por su mujer o su hermana, Chalchiuhtlicue, “la de la falda de jade”. El agua salada del mar pertenecía a la diosa Huixtocihuatl. El maíz era tanto un dios joven (Cintéotl) como varias diosas (Xilonen o Chicomecóatl) según la etapa cultural considerada. La tierra era una deidad principalmente femenina; el fuego, un dios viejo. El sol era visto como un dios guerrero.

La antropomorfización permitía figurar a los dioses bajo la forma de hombres y mujeres, vestidos de los ornamentos propios de la deidad: la “imagen” divina (*ixiptla*) era la persona humana que encarnaba la persona divina durante el tiempo de la ceremonia. De esa manera, los rituales eran obras de teatro representadas por y para los dioses.

EL INCIERTO DESENLAZADO DE UNA CONTIENDA

La decapitación y la exhibición de restos humanos, en particular de cabezas y cráneos, pueden significar cosas muy diferentes en cada cultura. A lo largo de la historia estas dos prácticas, muchas veces relacionadas, han tenido diversos propósitos. En términos históricos, son prácticas usualmente asociadas a la pena capital o a la guerra, aunque en fechas recientes, por ejemplo, han sido adoptadas por los cárteles de las drogas en México y otros lugares para enviar algún mensaje a sus rivales. Por lo mismo, para estudiar tales prácticas como formas extendidas de sacrificio entre los habitantes del México precolombino es imperativo dejar de lado las concepciones que nos impone el mundo contemporáneo.

Inevitablemente nuestra visión y comprensión de estas antiguas prácticas de sacrificio se nutre de la actualidad, y también se funda en añejas nociones de Occidente incrustadas en nuestro inconsciente. De igual modo, tales nociones se plasmaron en los relatos históricos y en testimonios de los primeros europeos, conquistadores y religiosos, que escribieron acerca de los pueblos que debieron enfrentar al pisar suelo americano. Para estos últimos, la decapitación y la exposición de partes desmembradas del cuerpo humano tenían un propósito muy específico y diferente: rodeado de sacralidad, era un medio de comunicación entre los seres terrestres y los sobrenaturales; la

muerte y la putrefacción formaba parte de la génesis dirigida al sustento del orden cósmico.

En 1517 Francisco Hernández de Córdoba vio en la península de Yucatán, al centro de un poblado, “tres palos clavados en el suelo, atravesados por otros tres que se apoyaban sobre piedras”. Al respecto, Pedro Mártir de Anglería indicó que “reservaban este lugar para castigar a los condenados, y [que] en señal de ello vieron innumerables flechas ensangrentadas y rotas y huesos de muertos tirados al corral vecino”.¹ Este juicio se volvió

¹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, estudio de Edmundo O’Gorman, México, José Porrúa e hijos, dos vols., 1964-1965, p. 401-402.



Ilustración: LETRAS LIBRES / León Braojos

5. La representación de los mitos

A cada deidad correspondía algún mito de creación. Para escenificar estos episodios, los miembros de la nobleza azteca—rey, guerreros y sacerdotes—llevaban unos suntuosos vestidos de plumas que los volvían semejantes a los dioses. En un paisaje lleno de resonancias sagradas, ellos representaban teatralmente los tiempos míticos.

Así, durante la fiesta anual de Panquetzaliztli se conmemoraba el nacimiento del dios solar Huitzilopochtli, quien, al surgir en el mundo, venció las estrellas—sus tíos los cuatrocientos huitznahuas—en el Cerro de las Serpientes, Coatepec. En la pirámide de Huitzilopochtli en el Templo Mayor de México, hoy situado en el centro de la ciudad de México, a un lado del Zócalo, se representaba este cerro. El rey de Tenochtitlán se vestía como Huitzilopochtli, el dios solar y tribal y guerrero vencedor, para encarnarlo. Los guerreros sacrificados representaban los cuatrocientos huitznahuas y la ceremonia entera figuraba la masacre primordial relatada por el mito.

6. La reciprocidad

Al mismo tiempo, los actos rituales tenían otros sentidos. En una sociedad basada en la agricultura, el hombre azteca estaba convencido de que, al comer la mazorca, destruía la planta antropomorfa y agotaba las potencias naturales que intervenían en su formación—el sol, la tierra, el agua. ¿Cómo podían ser pagados los costos de su actividad devastadora? La respuesta se encontraba en la penitencia y el sacrificio humano. Mediante una clase de tratado cósmico, por un acto mágico de recipro-

a expresar cuando los conquistadores enfrentaron escenas semejantes, y a menudo lo encontramos entre las apreciaciones que registraron en sus crónicas. Cuando Francisco de Montejo, padre, encontró en medio de la plaza central de un poblado un altísimo poste, del cual dijo que era como el de un navío, juzgó que era el lugar donde los criminales y los adúlteros eran atados y azotados.² A su vez, un análisis de los escritos de Toribio de Benavente, Motolinía, y de Alonso de Zorita muestra que ambos autores formularon supuestos semejantes y juzgaron que los restos humanos expuestos en empalizadas eran producto de castigos. Motolinía

registró cómo los indígenas guardaban las cabezas de los cautivos tomados en guerra y, al dar a conocer las prácticas *post mortem* que recibía el cuerpo sacrificado, se refirió a lo que conocía: a las prácticas punitivas europeas. Indicó que a las víctimas les cortaban la cabeza y que las ponían “en un palo alto, como hacen en muchas partes con las cabezas de los justiciados por graves delitos”.³ Zorita, siguiendo al fraile, asentó lo mismo. Equiparó la empalizada de cráneos con “un palo alto como hacen en muchas partes con las cabezas de los ajusticiados por graves delitos”.⁴ Estamos ante una interpretación que es recurrente, pues Pablo

Beaumont escribe que en los sacrificios “era cortada la cabeza [y que] la ponían sobre un palo como hoy lo hacen con los ajusticiados”.⁵

Evidentemente, para explicar lo que veían, testigos y cronistas recurrían a lo que les era familiar. Es indiscutible que, al describir un espacio conformado por una plataforma que sostiene un poste o una empalizada que exhibe restos humanos, estos hombres se lo explicaban como un lugar para aplicar un castigo, a modo de una picota u horca sobre un patíbulo. Y son precisamente las concepciones e ideas de esta naturaleza las que han conducido a interpretar las prácticas de sacrificio de los indígenas a la luz de los castigos

² Francisco de Montejo en Frans Blom, *The conquest of Yucatan*, New York, Cooper Square Publishers, Inc., 1971, pp. 92-93.

³ Toribio de Benavente (Motolinía), *El libro perdido*, estudio de Edmundo O’Gorman, México, Conaculta, 1989, p. 580.

⁴ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, dos vols., México, Conaculta, “Cien de México”, 1999, vol. 1, p. 359.

⁵ Pablo Beaumont, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, tres vols., México, AGN, Talleres Gráficos de la Nación, 1932, vol. 1, p. 63.

ciudad, el hombre entregaba su dolor y su cuerpo a las deidades que encarnaban los fenómenos naturales para conseguir agua, lluvia y crecimiento de las plantas.

Dos palabras en náhuatl calificaban las etapas de la relación recíproca entre el hombre y las potencias naturales: *macehua*, “conseguir”, e *ixtlabua*, “pagar”.

El verbo *macehua* designaba todas las prácticas de penitencia, incluyendo la vigilia, la abstinencia sexual y las efusiones de sangre. Los misioneros españoles lo tradujeron por “merecer”. Al sufrir en su cuerpo, al demostrar a los dioses su estado de “huérfano” desprovisto de todo, los aztecas “merecían” el don de subsistencia y vida por parte de los dioses. En efecto, estos se parecían al hombre no sólo por el cuerpo sino por su psiquismo, por lo cual se pensaba que eran capaces de tener compasión y piedad.

El término *nextlabualli*, “pago”, del verbo *ixtlabua*, “pagar”, designaba propiamente el sacrificio humano. Las teorías antropológicas hacen del principio de sustitución uno de los rasgos estrechamente vinculados al sacrificio: en varias sociedades el animal sustituye al hombre, como en el sacrificio hebreo de Isaac, sustituido por un borrego. En la sociedad azteca el hombre pagaba su subsistencia a los dioses no con su propio cuerpo sino con el cuerpo de otro hombre. La guerra era la forma prioritaria de obtener estos cuerpos humanos.

Paraser efectiva, la sustitución exigía la asimilación del guerrero con su prisionero. Las ceremonias de Tlacaxipehualiztli, fiesta de la desolladura de los hombres, buscaban crear una equivalencia entre el cautivador y el cautivo. El guerrero ven-

cedor se vestía de yeso y plumas como su prisionero, y su familia lo lloraba como si fuera él la víctima. Y cuando la carne del sacrificado era ya preparada para ser consumida, el guerrero vencedor no la comía pues decía que era imposible que comiera su propia carne.

El juego de sustitución autorizado por la guerra permitía que los guerreros pagaran su deuda al sol con la muerte de los cautivos. En los sacrificios agrarios el pago se hacía mediante la muerte de un hombre, una mujer o un niño que pertenecían a la familia del sacrificante o había sido comprado como esclavo. La víctima representaba a la vez el sacrificante y la deidad. Como esta era alterada por el consumo humano, la muerte de su “imagen” personificada por una persona humana representaba una clase de compensación inmediata a cambio de su destrucción.

7. ¿A qué escala fue practicado el sacrificio humano?

De la presencia del sacrificio humano entre los aztecas existen pruebas arqueológicas (en particular proporcionadas por las excavaciones en el Templo Mayor de México y Tlatelolco) y pruebas antropológicas, pues el sacrificio se encontraba en el meollo de los ritos, de los mitos y en el centro de la arquitectura urbana. Allende esas certidumbres, quedan incógnitas. En particular, si bien disponemos de pruebas de la existencia del sacrificio, es problemático saber a qué escala fue practicado. Los textos del siglo XVI mencionan cantidades de sacrificados y de cráneos conservados en los tzompantlis, pero deben ser analizados con prudencia. Así, por ejemplo, un documento pictográfico, el *Códice Telleriano-Remensis*, ofrece el dibujo de

europeos, repitiendo ideas preconcebidas que no tienen otro fundamento más que el del prejuicio.

Lo anterior nos lleva a un problema que irremediablemente confrontamos muchos de los que estudiamos los pueblos del México prehispánico: ¿cómo debemos entender las prácticas de sacrificio indígena que formalmente son muy semejantes a nuestras arraigadas prácticas punitivas y bélicas? De inicio, tendríamos que distinguir entre determinadas prácticas de sacrificio características de muchos de los pueblos del México antiguo y aquellas exclusivas de los nahuas en vísperas de la conquista. Es importante discernirlo, puesto que ignorar las diferencias, tanto entre las prácticas europeas *vis-à-vis* las precolombinas como entre las varias modalidades de sacrificio de

los diferentes pueblos del México precolombino, ha llevado a suponer cierta homogeneidad entre una variedad de modalidades de exponer despojos humanos y, de tal modo, a desconocer la especificidad de cada práctica así como del lugar donde esta se llevaba a cabo.

Una de las edificaciones características de los nahuas antes de la conquista era el tzompantli, término que nombra uno de los lugares por excelencia de las prácticas de sacrificio de este pueblo, y del cual deriva cierta confusión, pues se traduce como “andamio de cráneos”, “altar de cráneos”, “hilera de cabezas” o “plataforma de calaveras”. Evidentemente son descripciones del tzompantli más que traducciones del término mismo, y este acercamiento manifiesta el problema de percepción

que se enfrenta al intentar nombrar y describir algo que se desconoce bajo términos conocidos, restos humanos o imágenes de restos humanos en palizadas –generalmente cráneos-cabezas–, sin tomar en consideración la cultura o la temporalidad a la que pertenecen ni las características de cada manifestación. Olvidarlo da lugar a que el término tzompantli englobe toda razón y modalidad de exposición de restos humanos, y que de esta manera quede vacío de contenido, permitiendo ser confundido ya sea con un monumento ligado a prácticas funerarias⁶ o con una horca o picota, que son los lugares de castigo por excelencia.

⁶ Véase Linda Báez, Emilie Carreón y Deborah Dorotinsky, “Inicio del itinerario”, *Los itinerarios de la imagen / Prácticas, usos y funciones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, en prensa.



las ceremonias realizadas en el año 1487 para festejar la instalación en el poder del rey Ahuizotl, dando estas cantidades de guerreros sacrificados: dos veces 8,000 (16,000), más diez por cuatrocientos (4,000). Si creemos este documento, fueron 20,000 víctimas humanas sacrificadas en esta ocasión. Sin embargo, sabemos que este sacrificio figuraba la masacre mítica de los cuatrocientos huitznahuas por Huitzilopochtli, lo que explica que las víctimas hayan sido numeradas por múltiplos de cuatrocientos. Por lo tanto, es posible que el escribano haya querido expresar un número considerable compuesto de varias veces cuatrocientos huitznahuas llegando a una cifra quizá más simbólica que real. Ningún argumento nos puede llevar a tomar esa cifra al pie de la letra. Del mismo modo, varias crónicas españolas mencionan la cantidad de cráneos conservados en los tzompantlis de las ciudades del centro de México. El conquistador Andrés de Tapia habla de 136,000 cráneos, mientras el franciscano Motolinía cuenta entre quinientos y mil de ellos. Pero, hasta la fecha, los arqueólogos han descubierto un número mucho menor de cráneos en el tzompantli de Tlatelolco.

Es muy posible que los europeos, fascinados por los sacrificios humanos, hayan exagerado sus proporciones, del mismo modo que prestaban a ellos mayor atención que a los otros ritos. Pero, de manera general, los rituales sangrientos, comprendiendo tanto la penitencia y el autosacrificio como las muertes rituales de los animales y de los hombres, representaron sin duda un principio rector en la sociedad azteca, y más ampliamente en el área mesoamericana durante más de dos mil años. —

Las implicaciones de lo expuesto son diversas, pero aquí destacaremos la propuesta generalizada de que el tzompantli es un lugar de castigo,⁷ pues la noción está implícita en el supuesto que afirma que existe un vínculo estrecho entre el *tlachtli*, la cancha para el juego de pelota, y el tzompantli, la plataforma sobre la cual se exhibían los restos humanos. En realidad, es una asociación que se sustenta en el modo en que concebimos el castigo en nuestros sistemas de justicia y en las obsesiones competitivas que actualmente tenemos respecto al deporte. Si bien el *ullamalitzli*, el

juego de pelota mesoamericano, es un enfrentamiento en que se oponen dos grupos, no es una contienda. Su proceso y práctica no perseguían la contraposición entre ganadores y perdedores sino que, en razón de un concepto de dualidad, su desenlace iba en búsqueda de la alternancia, la reciprocidad y, de tal modo, el balance.

Ciertamente la muerte por decapitación fue un acto ligado al juego de pelota, pero ello parece haber sido una práctica propia de una época específica del devenir de algunos pueblos prehispánicos entre 600 y 1000 d.C., tal y como lo demuestran los relieves y pinturas de importantes sitios, como Chichén Itzá, por mencionar un ejemplo; pero en ninguno se puede determinar quién era el personaje cuyo cuello

era cercenado y cuál era el destino de su cabeza. En otras palabras, no se sabe si el decapitado era el jugador derrotado y, mucho menos, si su cabeza cercenada era colocada en el muro de cráneos, vecino a la cancha del juego de pelota.

Al mostrar la manera en que los valores occidentales se han impuesto muchas veces en la interpretación de determinadas prácticas prehispánicas, esperamos abrir el camino a otras lecturas e interpretaciones, y no aceptar *a priori* la noción tan en boga de que en el juego de pelota el perdedor era decapitado, y su cabeza colocada en el tzompantli, y poner en cuestión las modalidades y significados del posible vínculo entre este y el *tlachtli*. —

— EMILIE CARREÓN BLAINE

⁷ Emilie Carreón Blaine, "Tzompantli, horca y picota / Sacrificio o pena capital en el Mapa de Popotla", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, número 88, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, primavera 2006, pp. 5-52.