



“Tiempos y espacios de la muerte sacrificial”

p. 275-304

Xochimiquitzli, *la muerte florida*

El sacrificio humano entre los mexicas

Patrick Johansson Keraudren

Primera reimpresión

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2023

560 p.

Códices, grabados, fotografías, láminas

(Cultura Náhuatl. Monografías 38)

ISBN 978-607-30-5619-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de marzo de 2023

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781a/xochimiquitzli.html>

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



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 léxico³ 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 *cahuiltl*, 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 *ixquichcahuiltl* (todo el tiempo). Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1977.

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.

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.

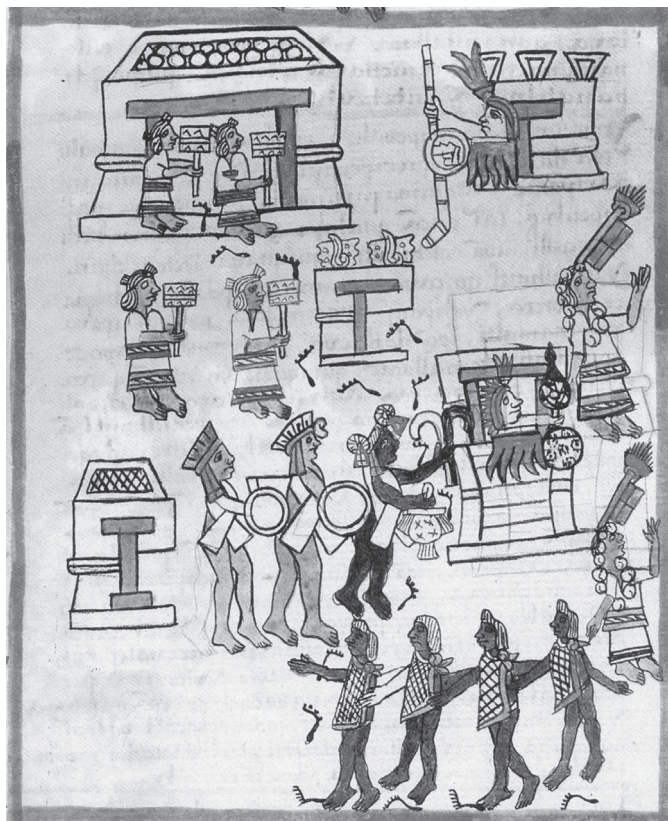


Figura 9.1. La fiesta Tóxcatl. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 250v.

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 quauhtleoaniti*; 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



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 media-noche, 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, Giunta Barbera, 1979, lib. II, apéndice V.

⁸ *Idem*.



Figura 9.3. Sacrificio al sol en la fiesta Nahuí 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,

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.

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 cua-lo*) 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.

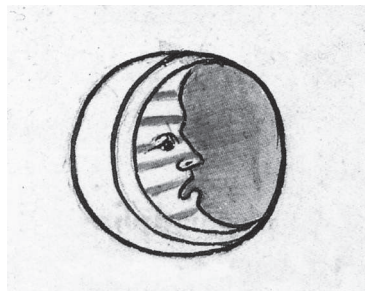


Figura 9.4. Las fases de la luna. *Códice matritense del Real Palacio*, f. 282r.



Figura 9.5. Sacrificios durante un eclipse de sol. *Códice telleriano-remensis*, f. 40v.

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 oblacones 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 oblacones 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

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.

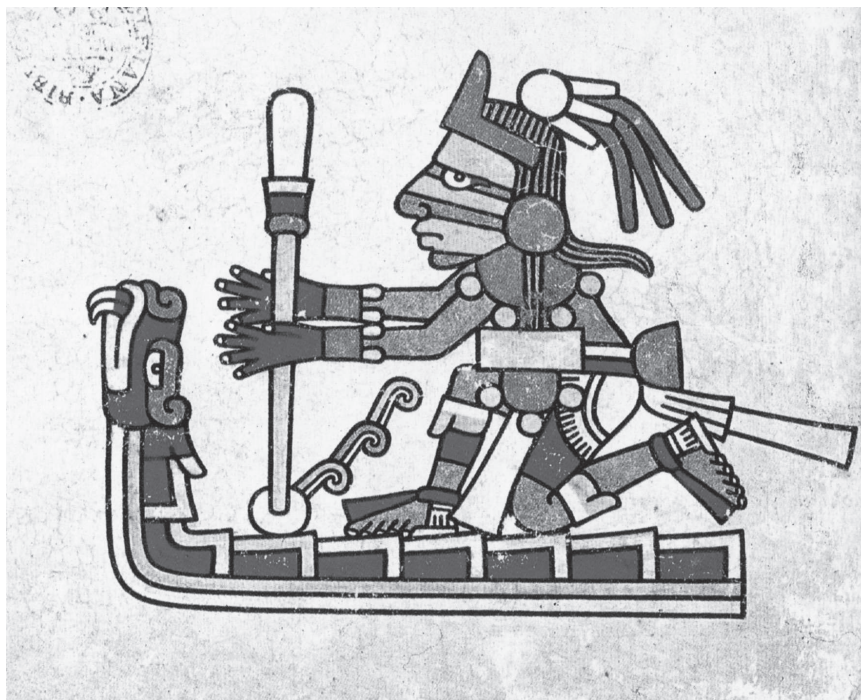


Figura 9.6. Fuego nuevo producido sobre una serpiente.
Códice Laud, lám. 17

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

Atl cahualo
o Cuahuil ehua

Dioses principales festejados

Tlaloqueh, dioses de la lluvia
El mes comenzaba el segundo día de febrero,
según Sahagún.

Tlacaxipehualiztli

Xipe Tótec, señor de la primavera

<i>Fiestas</i>	<i>Dioses principales festejados</i>
Tozoztontli	Tláloc, dios de la lluvia
Huey Tozoztli	Cintéotl/Chicomecóatl, divinidades del maíz
Tóxcatl	Tezcatlipoca, dios telúrico-nocturno, y Huitzilopochtli, dios tribal
Etzalcualiztli	<i>Tlaloqueh</i> , dioses de la lluvia
Tecuilhuitontli	Huixtocíhuatl, diosa de la sal
Huey Tecuáhuatl	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
Tepeíhuatl	Tláloc y los montes, los montes
Quecholli	Mixcóatl, dios de la cacería
Panquetzaliztli	Huitzilopochtli, dios tribal de los mexicas, dios de la guerra
Atemoztli	<i>Tlaloqueh</i> , dioses de la lluvia
Títli	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

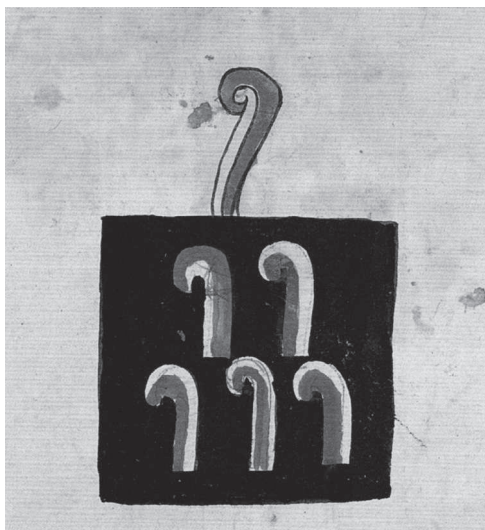


Figura 9.7. *Nemontemi*, días baldíos. *Códice telleriano-remensis*, f. 7r.

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.

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.

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 precolumbinas 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,

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 tlaxteculcanos [*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 Popocatepetl, 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.

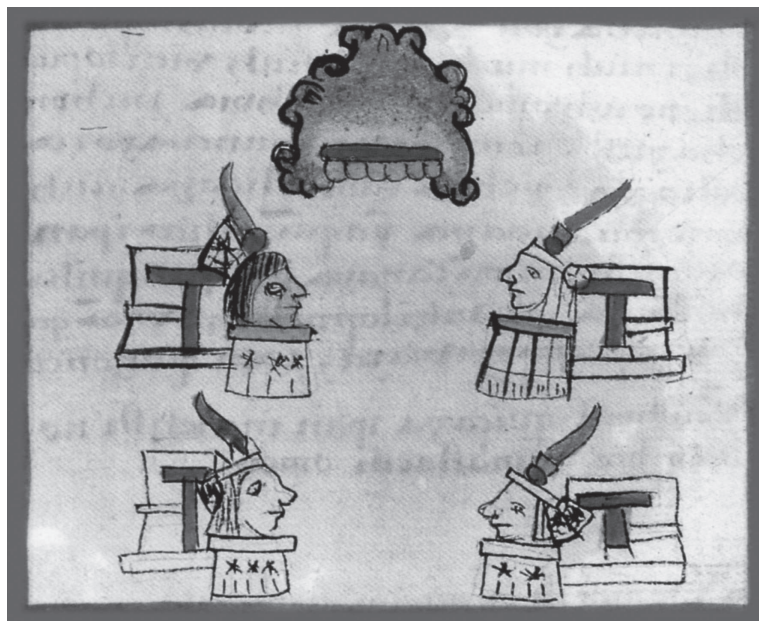


Figura 9.8. Tepeílhuatl, fiesta de los montes.
Códice matritense del Real Palacio, f. 252r.

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.



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*.

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 *cihuateo*), 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.

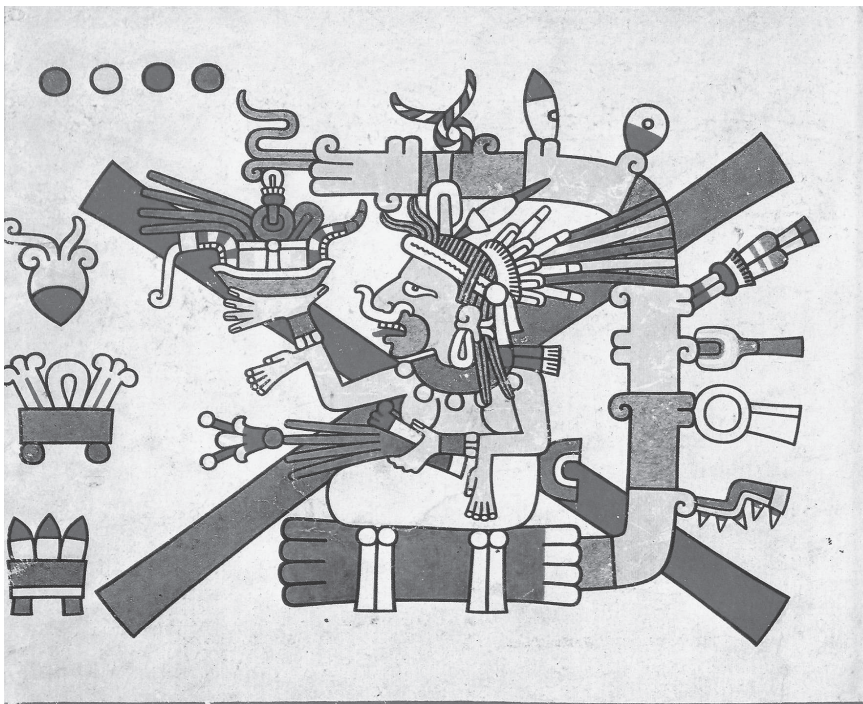


Figura 9.10. Tlazoltéotl en una encrucijada. *Códice laud*, lám. 10

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 [...]

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 mexicana 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.



Figura 9.11. Ofrenda de corazones en el remolino de Pantitlan.
Códice florentino, lib. II, f. 45v.

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.

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 Chalchihquacuilli 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 ána-des, 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.

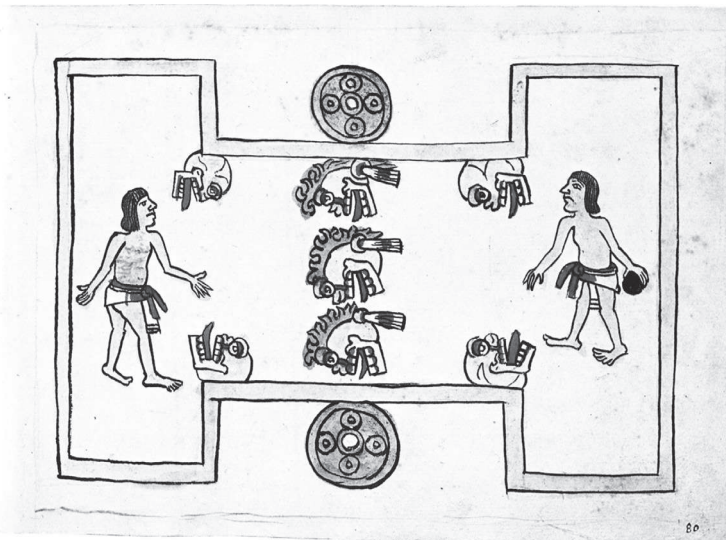


Figura 9.12. Muerte en la cancha del juego de pelota.
Códice magliabechiano, lám. 80

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.

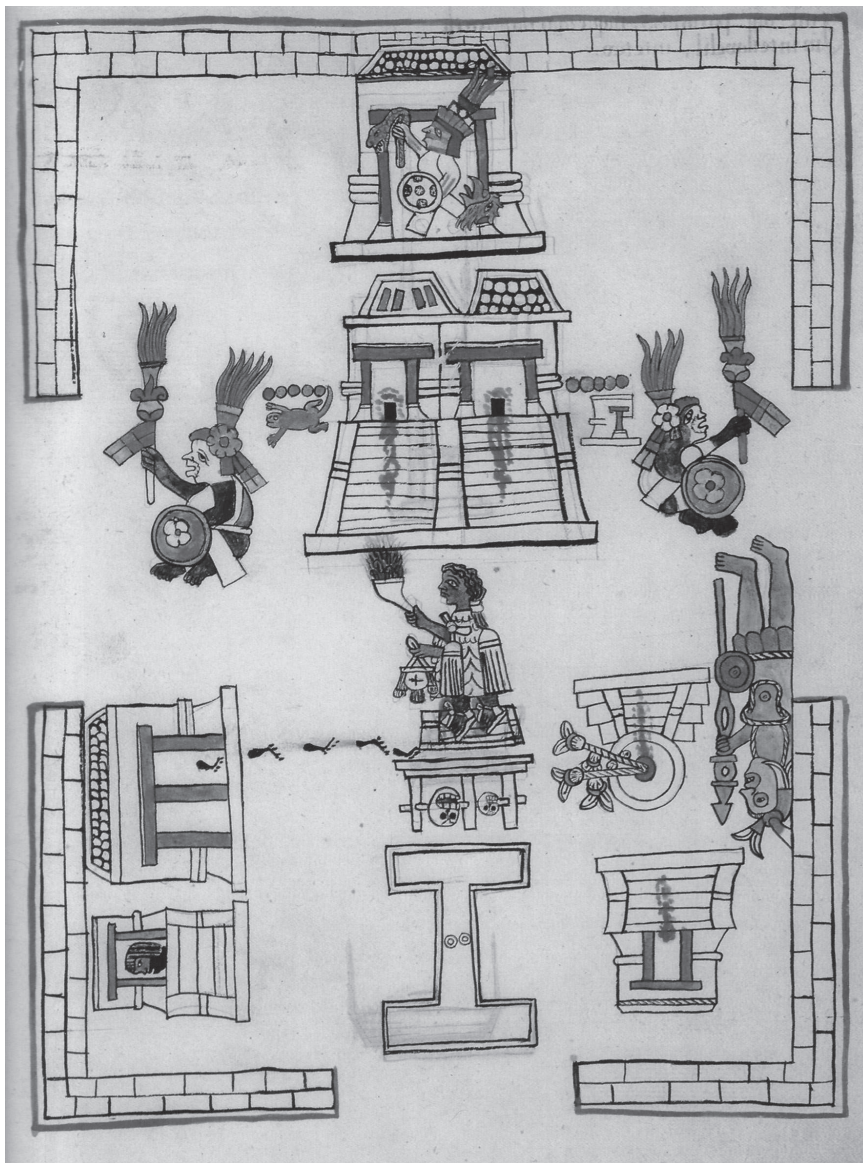


Figura 9.13. El recinto sagrado de México-Tenochtitlan.
Códice *matritense del Real Palacio*, f. 269r.

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 Cuauhxiccalco, 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.

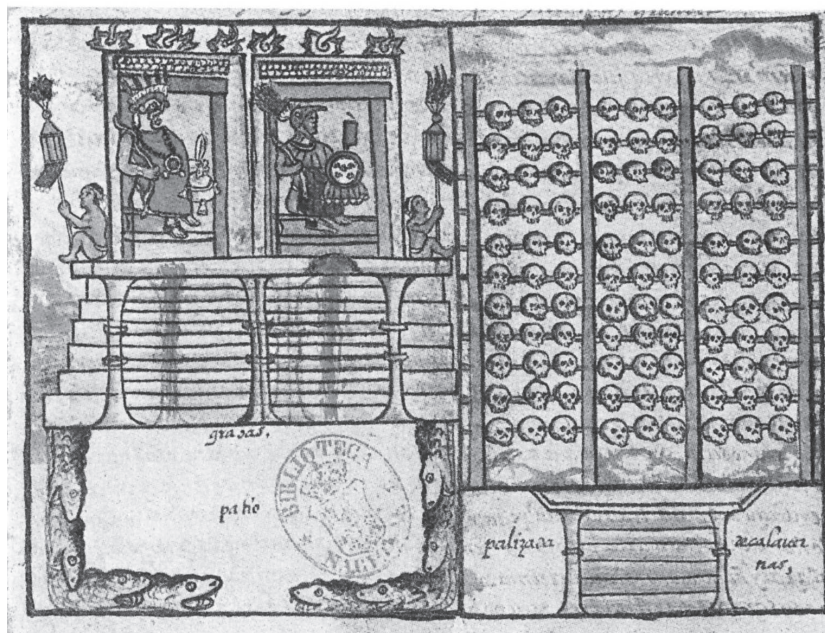


Figura 9.14. El templo mayor y el *tzompantli*. *Códice Durán*, t. I, lám. 4

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.



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 (*tonalpo-hualli*) 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.