

EL SACRIFICIO HUMANO EN MESOAMÉRICA: AYER, HOY Y MAÑANA

Guilhem Olivier y Leonardo López Luján

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

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

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

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

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

LOS ESTUDIOS SOBRE EL SACRIFICIO HUMANO EN MESOAMÉRICA

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

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

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

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

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

Los primeros estudios monográficos sobre el sacrificio en Mesoamérica tendrían que esperar, no obstante, hasta las décadas de 1970 y 1980.³ En el cono-

¹ De hecho, Frazer también se valió de los trabajos de Seler y Preuss.

² Véase, por ejemplo, Seler (1963). Sobre los mitos de origen del sacrificio humano, puede consultarse el ensayo “Myths and Religion of the Ancient Mexicans” en Seler (1990-1998, 5: 3-99).

³ Un opúsculo anterior sobre este tema fue publicado por Capitan (1909).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Para más detalles sobre esta obra fundamental, véase la reseña crítica de Olivier (2006).

⁸ Véase también López Austin, López Luján y Sugiyama (1991).

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

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL SACRIFICIO HUMANO

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

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

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

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

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

Tiempos y espacios del sacrificio humano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Técnicas sacrificiales y de decapitación

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

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

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

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

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

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

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

Usos de los cuerpos sacrificados

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

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

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

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

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

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

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

Víctimas humanas y animales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dioses y sacrificio

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

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

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

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

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

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

Sacrificio, jerarquía social e individuo

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

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

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

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

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

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

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

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

ALGUNAS PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

Lista de abreviaturas usadas en este volumen

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

Arqueología Mexicana

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

BOONE, Elizabeth Hill (ed.)

1984 *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.

BOURGET, Steve

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

CAPTAN, Louis

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

CARRASCO, David

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

CASO, Alfonso

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

- DUVERGER, Christian
1979 *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Seuil.
- FRAZER, James George
1981-1984 [1911-1935] *Le Rameau d'Or*, 4 vols., París, Robert Laffont.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE.
- GRAULICH, Michel
2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard.
- HUBERT, Henri y Marcel Mauss
1929 [1899] "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en *Mélanges d'histoire des religions*, París, Librairie Félix Alcan, pp. 1-130.
- KEEN, Benjamin
1984 [1971] *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, México, FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján
2008 "Aztec Human Sacrifice", en Elizabeth Brumfiel y Gary Feinman (eds.), *The Aztec World*, Nueva York, Harry N. Abrams, pp. 137-152.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama
1991 "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 62, pp. 35-52.
- NÁJERA C., Martha Ilia
1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, UNAM-IIF-CEM.
- OLIVIER, Guilhem
2006 "Crítica de libros: sobre Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, París, Fayard, 2005", *Historia Mexicana*, vol. 221, pp. 287-301.
- PREUSS, Konrad Theodor
1903 "Phallische Fruchtbarkeits-Däonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt dramas", *Archiv für Anthropologie und Völkerforschung*, vol. 1, n. 3, pp. 129-188.
1903b "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 33, pp. 129-233.
1904 "Der Ursprung der Menschenopfer in Mexico", *Globus*, vol. 86, núm. 7, pp. 105-119.
- ROBICSEK, Francis y Donald M. Hales
1984 "Maya Heart Sacrifice: Cultural Perspective and Surgical Technique", en Elizabeth H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 49-90.

- SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York, George Braziller.
- SELER, Eduard
1963 [1904] *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols., México, FCE.
1990-1998 [1902-1923] *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 vols.,
Culver City, Labyrinthos.
- SOUSTELLE, Jacques
1940 *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, París, Hermann.
- SUGIYAMA, Saburo
2005 *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership. Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SUGIYAMA, Saburo y Leonardo López Luján
2007 “Dedicatory Burial/Offering Complexes at the Moon Pyramid, Teotihuacan. A Preliminary Report of 1998-2004 Explorations”, *Ancient Mesoamerica*, v. 18, pp. 1-20.
- TIESLER, Vera y Andrea Cucina (eds.)
2007 *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer.