

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LA VIOLENCIA DOMESTICADA.
MECANISMOS IDEOLÓGICOS PARA MANTENER EL PODER EN
LAS SOCIEDADES MESOAMERICANAS.

Tesis que para optar al grado de
Doctor en Estudios Mesoamericanos
Presenta:

Luis Alfonso Grave Tirado

Directora: Dra. Mercedes de la Garza Camino
Asesora: Dra. Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva
Asesor: Dr. Óscar Martiarena Álamo



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Doly, José Carlos y Natalia.
Para Emmanuel.*

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis fue posible en parte gracias a la beca número 163627 otorgada por el CONACYT. Por supuesto, muchas personas contribuyeron para que el trabajo llegara a término. A todas ellas: ¡Gracias!

“¿Por qué será tan difícil enseñar a los seres humanos
y tan fácil engañarlos?”

Dion Crisóstomo, Siglo I d.C.

“En la noche de San Juan
cómo comparten su pan,
su tortilla y su gabán,
gentes de cien mil raleas

Apurad
que allí os espero si queréis venir
pues cae la noche y ya se van
nuestras miserias a dormir

Vamos subiendo la cuesta
que arriba mi calle
se vistió de fiesta

Hoy el noble y el villano,
el prohombre y el gusano
bailan y se dan la mano
sin importarles la facha

Juntos los encuentra el sol
a la sombra de un farol
empapados en alcohol
abrazando a una muchacha

Y con la resaca a cuestras
vuelve el pobre a su pobreza,
vuelve el rico a su riqueza
y el señor cura a sus misas

Se despertó el bien y el mal,
la pobre vuelve al portal,
la rica vuelve al rosal
y el avaro a las divisas

Se acabó,
el sol nos dice que llegó el final
por una noche se olvidó
que cada uno es cada cual”

J. M. Serrat, 1970 “Fiesta”

Contenido

Introducción.....	9.
1. Mecanismos ideológicos para mantener el poder. Planteamientos teóricos.....	27.
2. Los Mayas.....	53.
3. Teotihuacan.....	129.
4. El Epiclásico.....	195.
5. Tula.....	259.
6. Tenochtitlan.....	291.
7. Conclusiones. La violencia domesticada.....	379.
Bibliografía.....	409.

Resumen

El título de la tesis alude a que la guerra y el sacrificio humano, como parte culminante de las ceremonias colectivas, fueron empleados en las antiguas sociedades mesoamericanas como mecanismos ideológicos por el grupo en el poder para mantenerse en el mismo. De ahí que la guerra, la acción que hace uso de la violencia en sus mayores connotaciones, como el sacrificio humano, el supremo acto ritual, violento por definición, sirvieran la primera, como la proveedora de las víctimas y el segundo, como el punto culminante de las celebraciones públicas, no únicamente en aquellas de carácter extraordinario, como la exaltación de un nuevo gobernante, el estreno de un nuevo templo o una situación de crisis natural o social, sino también, y principalmente, su uso en las fiestas periódicas, las que, con base en el calendario ritual, se celebraban año tras año, mes tras mes.

Podemos decir que la tesis consiste en una interpretación en la que el sacrificio humano y las fiestas colectivas se analizan en virtud de su eficacia social y no únicamente de su eficacia cósmica, tal y como ocurre en la mayor parte de las investigaciones que abordan su estudio.

Se tomaron en cuenta datos arqueológicos e históricos de la zona maya y el Altiplano central, desde el periodo Formativo hasta la llegada de los españoles, pues lo que se quiere resaltar es que los gobernantes mesoamericanos a través de la larga historia de la extensa área cultural utilizaron los mismos mecanismos ideológicos para mantenerse en el poder: las fiestas colectivas, el sacrificio humano y la guerra.

Abstract

The title alludes to the thesis that the war and human sacrifice as part of the ceremonies climax group, were used in ancient Mesoamerican societies as mechanisms by ideological group in power to stay in it. Hence the war, an action which makes use of violence in its larger connotations, such as human sacrifice, the supreme ritual act, by definition violent, first serve, as the provider of the victims and the second as the climax of the celebrations in public, not just those of an extraordinary nature, as the exaltation of a new ruler, the premiere of a new temple or a state of natural or social crisis, but mainly use on the collective feasts, which, based on the ritual calendar, is celebrated every year, month after month.

We can say that the thesis is an interpretation in which the human sacrifice and collective celebrations analyzed in its social effectiveness and efficiency not only cosmic, as happens in most of the research study that addresses.

Took into account historical and archaeological data from the Maya area and central highlands, from the Formative period until the arrival of the Spaniards, because what we want to emphasize is that the Mesoamerican rulers through the long history of extensive cultural area used the same ideological mechanisms to stay in power: the festival collectively, the human sacrifice and war.

Introducción

El título de la tesis alude a que la guerra y el sacrificio humano, como parte culminante de las ceremonias colectivas, fueron empleados en las antiguas sociedades mesoamericanas como mecanismos ideológicos por el grupo en el poder para mantenerse en el mismo. De ahí que la guerra, la acción que hace uso de la violencia en sus mayores connotaciones, como el sacrificio humano, el supremo acto ritual, violento por definición, sirvieran la primera, como la proveedora de las víctimas y el segundo, como el punto culminante de las celebraciones públicas, no únicamente en aquellas de carácter extraordinario, como la exaltación de un nuevo gobernante, el estreno de un nuevo templo o una situación de crisis natural o social, sino también, y principalmente, su uso en las fiestas periódicas, las que, con base en el calendario ritual, se celebraban año tras año, mes tras mes.

Podemos decir que la tesis consiste en una interpretación en la que el sacrificio humano y las fiestas colectivas se analizan en virtud de su eficacia social y no únicamente de su eficacia cósmica, tal y como ocurre en la mayor parte de las investigaciones que abordan su estudio.

La interpretación del pasado

El pasado siempre es falso: influimos demasiado en él.¹

“Únicamente en virtud de la fuerza suprema del presente, ustedes tienen el derecho de interpretar el pasado”. Nos dice Nietzsche.² El pasado se interpreta

¹ Paráfrasis de “El futuro siempre es falso: influimos *demasiado* en él” (E. Canetti, 1994 *El suplicio de las moscas*, p. 17).

² Citado en P. Ricoeur, 1994 “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”, p. 120.

desde el presente. No se explica por sí mismo ni por lo que está detrás. Por lo que no es necesario buscar “lo más antiguo”, “el pasado más remoto”, para encontrar las causas de los procesos ocurridos en el pasado.

Por su parte, Thomas Mann en su novela *José y sus hermanos*,³ nos recuerda: “Profunda es la fuente del pasado. Cuanto más hondo se descende, cuanto más se penetra y se investiga en el trasmundo del pasado, los comienzos de lo humano, de su historia, de su moral, se revelan totalmente insondables, por grande que sea la profundidad temporal a que echemos atrevidamente nuestra sonda, hallaremos siempre de nuevo lo ‘sin fondo’”.

Es pues inútil interpretar el pasado desde su pasado. Se interpreta desde el aquí y desde el ahora. Los datos provenientes del pasado se interpretan de acuerdo con lo que les preguntamos, a la luz de lo que ya conocemos. “Normalmente vemos en las cosas (...), no lo que nos es dado ópticamente, sino lo que sabemos de ellas”.⁴ Dice Otto Bollnow, y con él están de acuerdo Norwood R. Hanson,⁵ Thomas Kuhn,⁶ Paul Feyerabend⁷ y demás miembros de “La Nueva Filosofía de la Ciencia”,⁸ que ni es nueva, ni es filosofía, dirá más de uno.

En fin, observamos los hechos en razón de nuestro conocimiento previo, pero también de nuestros valores, nuestros principios y hasta nuestros prejuicios, en una palabra, de nuestra cultura. Comenta Barry Barnes: “No tan sólo los

³ T. Mann, 1993 *José y sus hermanos, I Las historias de Jacob*, p. 9.

⁴ O. Bollnow, 1976 *Introducción a la filosofía del conocimiento*, p. 86.

⁵ N. R. Hanson, 1989 “Observación”, en *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*, pp. 216-252. Dice, por ejemplo, Hanson: “Si no hubiera ningún sentido en el que las observaciones fueran diferentes, no podrían ser usadas de forma diferente. Esto puede dejar perplejo a más de uno: es una cosa bastante seria el decir que a veces los investigadores no perciben los datos del mismo modo. Sin embargo, es importante darse cuenta de que destacar diferencias en datos, elementos de juicio y observaciones, puede requerir algo más que el simple gesticular ante los objetos observables. Puede requerir una evaluación amplia de nuestros temas, lo cual puede ser difícil, pero ello no debe ocultar el hecho de que es lo mínimo que se puede hacer” (p. 238) Más adelante agrega: “En cierto sentido, entonces, la visión de *x* está moldeada por un conocimiento previo de *x*.” (*idem*)

⁶ T. Kuhn, 1991 *La estructura de las revoluciones científicas*. Dice Kuhn: “Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver” (p. 179).

⁷ P. K. Feyerabend, 1989 “Problemas del empirismo”, en *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*, pp. 279-311.

⁸ H. I. Brown, 1998 *La nueva filosofía de la ciencia*.

problemas, técnicas y resultados existentes son los específicos culturalmente; también lo son los modos de percibir y conceptualizar la realidad, las formas de inferencia y analogía, así como las normas y los precedentes para juzgar y evaluar los que se emplean realmente en el curso de la investigación”.⁹

Los hechos son nuevos aunque ya hayan sido descubiertos con anterioridad e interrogados por otros, son nuevos si les preguntamos cosas nuevas, si son confrontados desde una nueva perspectiva. Así, “cada reinterpretación de la historia se ocupa de “nuevos” hechos, aunque éstos ya hayan sido usados una y otra vez. Como advirtió Dilthey: la última de las reinterpretaciones del pasado histórico *les agrega algo* a estos sucesos pasados, les confiere un significado extra, más rico que el que tuvieron en la época en que ocurrieron o en cualquier otra época en que fueron examinados”,¹⁰ señala Ernst Becker, en su ensayo *La estructura del mal*. Por su parte, Paul K. Feyerabend propone: “los hallazgos observacionales no son en absoluto las barreras finales para las teorías, aunque usualmente se les presente de ese modo. Los hallazgos observacionales pueden reinterpretarse e incluso, tal vez, puede hacerse que den apoyo a un punto de vista que originalmente era inconsistente con ellos”¹¹ (p. 293). Pero los hechos, nos advierte O. Bollnow:

Sólo pueden ser el motivo pero no el objeto de una investigación, pues tropezamos con los hechos inesperada e involuntariamente. No se les puede investigar o, dicho con más precisión, no es posible buscar hechos: éstos no se presentan en el campo visual de una investigación intencional que proceda metódicamente, pues desde luego le anteceden. Entonces la investigación debe considerar los hechos, explicarlos y hacerlos comprensibles en la medida de sus posibilidades; pero su objeto ya no es más el hecho que irrumpe, sino el dominio de la realidad como un todo, que la investigación neutraliza de acuerdo con sus fines.¹²

⁹ B. Barnes, 1986 *T. S. Kuhn y las ciencias sociales*, p. 36.

¹⁰ E. Becker, 1993 *La estructura del mal*, p. 15.

¹¹ Feyerabend, *op. cit.*, p. 293.

¹² Bollnow, *op. cit.*, p. 140.

Sin embargo, los datos históricos no son información por sí mismos. Responden cuando les preguntamos y de acuerdo con lo que les preguntamos. Y lo que interesa saber no es sólo la explicación de las causas que originaron esos datos, sino sobre todo la comprensión, a través de ellos, de los actos de quienes nos los dejaron, qué fines perseguían con ellos, lo que para ellos significaban, pero primordialmente lo que para nosotros significan; ya que, “la estructura real de los hechos históricos supone, además de su significado consciente en el pensamiento y las intenciones de los actores, un significado objetivo que con frecuencia difiere de ellos de una manera notable”,¹³ señala Lucien Goldmann en su libro *Las ciencias humanas y la filosofía*.

Es decir, no porque los actores estén ya muertos y no nos puedan informar acerca de lo que ellos creían, de lo que querían transmitir con sus actos, nos está vedada la aprehensión de su significado. Por el contrario, la objetivación manifiesta de los hechos nos permite comprender algunas de las intenciones reales de sus actos, nos permite acceder a su conocimiento.

Es necesario pues partir del presente para interpretar, no solamente describir, los datos históricos. Por lo tanto el cliché más socorrido entre los estudiantes de arqueología y, dicho sea de paso, fundamento político de algunas instituciones, aquel de “conocer el pasado para entender el presente”, tenemos que voltearlo y afirmar, junto con L. Binford, que es indispensable “conocer el presente para comprender el pasado”, pues ambos están inmersos en un proceso de larga duración.¹⁴

Son precisamente los procesos de larga duración los que el arqueólogo y el historiador deben desentrañar de entre los tepalcates, artefactos líticos, huesos, desechos de comida, cimientos de casas, templos, análisis químicos, documentos escritos, topónimos, etcétera. Las descripciones, tipologías, secuencias cronológicas, si bien importantes, son solamente los medios por los que el objetivo

¹³ L. Goldmann, 1972 *Las ciencias humanas y la filosofía*, p. 18. Ver también del mismo autor, su artículo de 1975 “Poder y humanismo”, en *Marxismo y ciencias humanas*.

¹⁴ L. Binford, 1983 *En busca del pasado*.

se logra, no un fin en sí mismos. Y el objetivo es comprender los procesos ocurridos a lo largo del tiempo.

El partir desde el presente para interpretar el pasado implica acercarse a él incluso con nuestros prejuicios. La posición crítica frente a ellos es lo que nos permite romperlos o al menos reconocerlos, hasta modificar nuestra actitud y permitirnos una nueva interpretación de los procesos. Esta crítica la debemos asumir también frente a los moldes derivados de nuestra posición teórica, nuestros valores morales y hasta nuestras preferencias políticas y religiosas.

El reconocimiento de los prejuicios, valores e ideas particulares no equivale al reconocimiento de la subjetividad. Es el reconocimiento de que cada quien como persona e investigador tiene su punto de vista, el cual puede ser igual en algunos puntos pero distinto en otros del de los demás investigadores; sin embargo, ello no es, necesariamente, en menoscabo de su carácter como científico. Nos recuerda Hans G. Gadamer:

Quando (...) se pone al descubierto el punto de vista propio de cada investigador cada vez que se examinan sus conocimientos y valoraciones, esta constatación no representa una objeción contra su cientificidad. No dice nada sobre si el historiador, en virtud a su vinculación a su propio punto de vista, se habrá equivocado y habrá entendido o evaluado mal una tradición, o si más bien habrá conseguido poner de manifiesto algo que hasta entonces no había sido tomado en cuenta, justamente porque su punto de vista le permitió algo análogo en su inmediata experiencia temporal e histórica.¹⁵

O, para decirlo con palabras de un científico social, vale la pena citar a Lluís Duch, el monje y teólogo catalán que, a pesar de la carga ideológica y los prejuicios que su preparación le ha dejado, logra reconocerlos y aceptarlos como parte indisoluble del proceso interpretativo. Dice Duch:

El trabajo del sujeto cognoscente, al mismo tiempo iluminador y tergiversador, transforma y trasfigura, pero también pervierte y difumina, la realidad histórica, religiosa, cultural y gramatical frente a la cual, inevitablemente, está situado. Conocer es, para bien y para mal, transformar, dejar que la objetividad de los

¹⁵ H. G. Gadamer, 1999 *Verdad y método I*, p. 643.

datos sea asimilada por la *cualidad concreta* (positiva o negativa; casi siempre ambigua) del sujeto cognoscente.¹⁶

Más adelante agrega, de forma aún más explícita: “Confesamos así, a menudo de manera velada y críptica, no tan sólo nuestras presuposiciones, que más o menos podemos dominar y discernir, son sobre todo, nuestros prejuicios, nuestro ‘mito constitutivo’...”.¹⁷

O sea, todo texto que escribimos es, en el fondo, una parte de nuestra autobiografía. No obstante, insistamos, el reconocimiento de nuestros prejuicios y suposiciones no le quita objetividad a nuestra interpretación, si acaso reconoce que uno mismo u otros, antes o después, pudieron haberlo interpretado de otra manera. Dice Maurizio Ferraris, siguiendo a Heidegger:

... no sólo todo conocimiento es histórico-hermenéutico, sino que hermenéutica es nuestra existencia entera, en cuanto que nosotros mismos somos parte de aquella tradición histórica y lingüística que convertimos en tema de las ciencias del espíritu. La circularidad por la que no podemos objetivar la tradición que nos constituye como sujetos no debe entenderse, sin embargo, como un círculo vicioso. El círculo hermenéutico así constituido no aparece como un límite, sino como un recurso, en cuanto reconoce –contra las pretensiones de un pensamiento carente de presupuestos– la condicionalidad histórica y existencial de cada uno de nuestros conocimientos, que es siempre y de cualquier manera una interpretación que nunca llegará a una objetividad final.¹⁸

Esto supone, obliga, a la continua búsqueda de nuevas interpretaciones de los hechos históricos que si bien no nos ayudarán a explicar por qué el mundo del hombre es así, sí nos servirá para comprenderlo cada vez mejor. De cualquier modo, en la búsqueda de esa comprensión hacemos uso tanto de nuestro conocimiento previo como del acumulado en la recopilación de la información a la

¹⁶ L. Duch, 1998 *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, p. 25. Por su parte G. Deveraux, en su libro *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, señala: “La estructura de carácter del investigador –en que entran también las determinantes subjetivas de su perspectiva científica– afecta radicalmente tanto a sus datos como a sus conclusiones” (1977, p. 244-245; citado en F. Báez-Jorge, 2000 *Los oficios de las diosas*, p. 28).

¹⁷ Duch, 1998 *op. cit.*, p. 26.

¹⁸ M. Ferraris, 2000 *La hermenéutica*, p. 15.

hora interpretar los datos; o bien, dado que esta tesis se apoya fundamentalmente en lo escrito por otros, en interpretar esos textos y de ahí entresacar lo que a nuestra interpretación le interesa, aun cuando el o los autores de aquellos textos no perseguían el mismo interés que nosotros, de hecho en ocasiones éste podría ser totalmente opuesto; no en balde, uno de los significados de interpretar es, dice Humberto Eco, “hacer surgir del discurso lo no dicho”.¹⁹

Esto es, aunque la noción corriente que se tiene de interpretar un texto es la de desentrañar el significado intencional del autor, lo que él realmente quería decir; se admite también “que los textos pueden interpretarse infinitamente”.²⁰ Así, la interpretación de los textos aquí utilizados es una de tantas que pueden ensayarse. Si es mejor o peor que otras, no me toca a mí decidirlo. De cualquier modo estoy de acuerdo con Umberto Eco cuando repone: “Difícil decidir si una interpretación determinada es buena, más fácil en cambio, reconocer las malas”.²¹ Sólo espero entonces, que quien lea esto se encuentre en dificultades para decidirlo. Aunque en realidad, estamos de acuerdo con Ernst Becker²² cuando comenta:

Sabemos que el tipo de historia que se escribe depende en gran medida del tipo que se desea escribir. La historia comparte una característica con todas las clasificaciones científicas: se compone con una *finalidad* específica. Mientras no altere voluntariamente los hechos y los sucesos, debe ser juzgada sobre la base de si cumple con las intenciones del historiador. Ninguna historia puede ser verdadera o falsa en un sentido abstracto o absoluto. Por consiguiente es muy importante ser explícito acerca de nuestras metas.

¹⁹ U. Eco, 1998 “4.4. De la presuposición”, en *Los límites de la interpretación*, p. 310. En la introducción a su libro Eco define a la interpretación como “... el mecanismo semiótico que explica no sólo nuestra relación con mensajes elaborados intencionalmente por otros seres humanos, sino también cualquier forma de interacción del hombre (y quizá de los animales) con el mundo circundante. Precisamente a través de procesos de interpretación nosotros construimos cognitivamente mundos, actuales y posibles” (p. 17). Por su parte semiosis es “una acción o influencia que es o implica una cooperación entre tres sujetos, como por ejemplo, un signo, su objeto y su interpretante; no pudiendo resolverse de ninguna manera tal influencia tri-relativa en una influencia entre parejas” (Charles S. Peirce, *Collected papers*, p. 5,484; citado en Eco, 1998, p. 17).

²⁰ Eco, 1998 “4.6. Semiosis ilimitada y deriva”, en *Los límites de la interpretación*, p. 357.

²¹ *Ibíd.*, p. 370.

²² Becker, *op. cit.*, p. 14.

Y nuestro objetivo en esta tesis doctoral es comprender cómo se lograba el acceso al poder de un grupo, pero sobre todo cómo lograba este grupo mantenerse en él a lo largo de los años de la historia mesoamericana. Es decir, cuál fue la estrategia, los mecanismos que emplearon los gobernantes mesoamericanos, de cualquier época y lugar, para conservar el mando y la autoridad sin necesidad de recurrir con frecuencia a la fuerza sobre sus propios gobernados.

*Confesiones bibliográficas*²³

Son varios los textos en los que nos apoyamos para tratar de dilucidar cómo se mantienen los gobernantes en el poder. Así, si quisiéramos darle un nombre a la metodología empleada, lo primero que se pensaría es que es “maquiavélica”; puesto que las ideas del gran florentino estuvieron encaminadas precisamente a explicar la búsqueda y conservación del poder político y militar.²⁴ Sin embargo, Maquiavelo se centró en la figura solitaria del príncipe.²⁵ Yo parto de que el gobierno de cualquier época y lugar estaba, está, dirigido por un grupo, no por una persona solitaria, aunque ella sea la encarnación del mismo. Aquí nos acercamos entonces a la “*Teoría de la Clase Política*” enunciada por Gaetano Mosca y en que se asume que todo gobierno está regido por una aristocracia, que necesariamente forma una minoría respecto de la masa de los gobernados.²⁶

Efectivamente, es el control sobre la masa de los gobernados lo que permite a los gobernantes mantenerse en el poder, e incluso asegurar la permanencia de sus herederos en él. Independientemente de cómo un nuevo grupo accede al poder; si bien aquí asumimos que siempre, o casi siempre, es por medio de la fuerza, lo cual nos acerca a la posición teórica del *Conflicto*; lo

²³ “Confesiones bibliográficas”, título de uno de los ensayos recogidos en R. Calasso, 2004 *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, pp. 75-90.

²⁴ Cf. Roberto Raschella, 1998 “Introducción” a *El Príncipe*.

²⁵ N. Maquiavelo, 1998 *El Príncipe*.

²⁶ G. Mosca, 2004 *La clase política*; y también N. Bobbio, 2004 “Introducción” a *La clase política*.

verdaderamente importante, en esta tesis, es cómo se logra convencer a los gobernados, o al menos a la mayoría, de que quien detenta el poder es el indicado para estar ahí; es decir, cómo justifica su permanencia en el poder a través de la creación de *Consenso*, haciéndolo aparecer como una consecuencia lógica y necesaria de las creencias que la sociedad que dirige profesan.²⁷

Pero para lograr el consenso en torno a él, se requiere estar ya el poder, o al menos estar ya en posesión del gobierno. Esto es, se necesita tener ya la capacidad para, periódicamente, reunir y arengar a la multitud, hasta hacerla sentir como uno: como masa. Para interpretar esta situación en la época prehispánica me apoyo en las ideas contenidas en el libro *Masa y poder* de Elías Canetti,²⁸ desde mi perspectiva, una de las obras fundamentales del siglo XX y hasta ahora sumamente descuidada, y hasta ignorada por arqueólogos, historiadores y antropólogos.²⁹ En el libro, escrito de manera magistral, Canetti nos reseña los impulsos que mueven a los poderosos y cómo seducen, creándola, a la masa hasta hacerlos desear que el orden en que viven, esto es, ellos gobernando, los demás obedeciendo, permanezca inmutable, eterno. Sin duda alguna entonces, la metodología seguida en esta tesis le debe mucho a Elías Canetti, es pues, “canettiana”.

También le debemos mucho a la lectura de varios de los libros de Roberto Calasso;³⁰ quien a su vez acepta su deuda con Canetti.³¹ En particular *La Ruina de Kash*, y *Las Bodas de Cadmo y Harmonía*, donde aborda una explicación del sacrificio que los científicos sociales quizá no habíamos vislumbrado. Esto es, la eficacia social del sacrificio humano, al mismo tiempo que la cósmica

²⁷ Mosca, *op. cit.*

²⁸ E. Canetti, 1983 *Masa y poder*, y también, 1981 *La Conciencia de las palabras*, en particular el artículo “Hitler, según Speer”, pp. 222-258.

²⁹ Aunque, para ser justos con los estudiosos del pasado, esta tendencia es generalizada, o lo era al momento de su publicación, en 1960, y Calasso nos comenta de “la sospecha y el azoro con que el libro fue recibido –en la modesta medida en que fue recibido– por el mundo académico” (Calasso, 2004 “Confesiones bibliográficas”, p. 79).

³⁰ R. Calasso, 1989 *La Ruina de Kash*; 1994 *Las bodas de Cadmo y Harmonía*; y en menor medida, 1999 *Ka*.

³¹ Calasso, 2004 *op. cit.*

Debería agregar también a René Girard,³² pero, si bien su lectura resulta fructificante, su influencia es menos directa; pues aunque el sacrificio del chivo expiatorio también tiene su aplicación en las sociedades mesoamericanas; su aplicación se “reserva” para las épocas de crisis; y el sacrificio humano en Mesoamérica fue, digámoslo así, práctica cotidiana y siempre, o casi siempre, como culminación de la fiesta. Aunque quizá esté siendo injusto con él y la deuda contraída sea mucho mayor, pues muchos de los datos que se analizan, porque es cuando más claros se muestran, se dan precisamente en épocas de crisis.³³ Otras lecturas han sido igualmente estimulantes, pero dado que éstas no se manifiestan con claridad en la lectura de la tesis, no las mencionemos porque además corremos el riesgo de dejar fuera algunas que seguramente ya no recordemos, pero que han influido en mi forma de ver el mundo y sobre todo en la manera de abordar el problema que aquí planteamos. Entre estas, por supuesto, no está en segundo término lo que tradicionalmente se conoce como “literatura”, es decir, novelas, cuentos y poesía.

Así las cosas, sin cortapisas, me declaro ecléctico. Sin duda estoy de acuerdo con Josep R. Llobera cuando recomienda: “No debiera tener ya sentido llamarse marxista, durkheimiano, weberiano; ni evolucionista, estructuralista o funcionalista. Sólo debiera haber científicos sociales, utilizando hipótesis diferentes pero sin aceptar dogma alguno”.³⁴

³² R. Girard, 1995 *La violencia y lo sagrado*; 2002 *El chivo expiatorio*; y en menor medida, 2002 *Veo a Satán Caer cómo el relámpago*.

³³ Dice L. Duch (1998, p. 181): “Parece un hecho ampliamente comprobado que los mitos [y también los ritos] toman impulso donde la armonía fundamental de la existencia se halla en cuestión. El haber puesto de relieve este aspecto de la temática constituye el gran mérito de René Girard, el cual ha analizado los orígenes de los mecanismos culturales y sociales que determinan los comportamientos de nuestra cultura. Este autor mantiene la opinión de que, ya en épocas muy tempranas, la sociedad humana descubrió que el hecho de matar y sacrificar de forma cultural constituye un factor necesario y omnipresente para su supervivencia en el tiempo”.

³⁴ J. R. Llobera, 1999 *La identidad de la antropología*, p. 149.

Estructura de la tesis

El problema es, repitámoslo, comprender cómo el grupo en el poder en las sociedades mesoamericanas se mantenía en él. Para tratar de resolverlo hacemos uso de datos de diversa índole: arqueológicos, históricos, iconográficos, etcétera; todos ellos analizados ya por otros investigadores quienes pretendieron con ellos resolver otra clase de problemas.

La estructura de la tesis se divide en seis capítulos, más un apartado más dedicado a las conclusiones. El Capítulo 1 se ocupa de Los Planteamientos Teóricos; ahí asentamos la definición de varios conceptos que nos servirán para afianzar nuestra posición respecto al análisis de los elementos que estudiamos a lo largo de la tesis doctoral.

En primer término nos ocupamos del poder; el cual en un sentido simple, no es más que la capacidad de imponer a otro, o a otros, la propia voluntad. Luego damos paso a las dos posiciones que hasta ahora han dominado el panorama de las ciencias sociales acerca de cómo se logra el acceso al poder: ¿Por consenso o por conflicto? Realizamos un breve recorrido por las dos posturas para desembocar en una propia, intermedia entre ellas, puesto que utiliza postulados de ambas posiciones. De ahí damos paso al meollo de la cuestión: ¿cómo se mantiene el grupo en el poder? Partimos, por supuesto, de que en cualquier sociedad, sea ésta simple o compleja, siempre hay una minoría que gobierna a la mayoría que son los gobernados.

Básicamente son tres los mecanismos empleados por el grupo en el poder para mantenerse en él: los coercitivos, los económicos y los ideológicos. Aquí analizamos únicamente los últimos; en particular la fiesta, el sacrificio humano y la guerra, que si bien, sobre todo los dos últimos, parecieran caer en el lado de los mecanismos coercitivos, su utilización en la mayoría de los casos se da contra los “otros” y no contra los propios miembros de la sociedad, y éstos se basan en la ideología del grupo gobernante, haciéndola ver como ideología general, como parte insoluble de la cosmovisión de la sociedad en general.

Una vez expuesto el bagaje teórico-metodológico sobre el que se apoya la tesis, damos paso a la presentación de los datos. Si bien, en su proyección, habíamos propuesto analizar la información de todas y cada una de las zonas que componen Mesoamérica, incluidos el Occidente y Noroeste de México, hice caso de los sensatos consejos de los asesores de este trabajo y me restringí a la zona maya y al centro de México.

El capítulo 2 versa sobre los mayas. A éstos los analizamos de manera global, desde sus inicios, ya como un área cultural propia diferente del resto de Mesoamérica, inicios que podemos situar desde el Preclásico tardío y se mantienen hasta la llegada de los españoles. Centramos nuestra atención en tres periodos, en los que mejor se manifiestan los mecanismos utilizados por los gobernantes mayas para mantenerse en el poder. Estos son: precisamente el Preclásico tardío, el Clásico tardío y terminal, el periodo al que mayormente se identifica con lo maya; y la época previa a la conquista,

Aunque primero analizamos por separado los tres elementos; esto es, la arquitectura pública, elemento necesario para la celebración de fiestas colectivas; el sacrificio humano y la guerra; luego los presentamos en conjunto, puesto que si bien para su análisis se pueden separar, en la práctica éstos se encontraban siempre, o casi siempre, relacionados. Después analizamos, como ejemplo paradigmático, la historia de Palenque en el Clásico tardío, para finalmente desembocar a los comentarios sobre el área maya en conjunto, al final de los cuales presentamos un breve análisis de las fiestas periódicas celebradas por los mayas en el siglo XVI, según la descripción que de ellas nos dejó el fraile Franciscano Diego de Landa.

Los siguientes cuatro capítulos se ocupan del Altiplano central. En éstos nos referimos a los principales centros urbanos que se sucedieron en el dominio político de la cuenca de México. Iniciamos nuestro recorrido en Teotihuacan, “la ciudad donde nacieron los dioses”, la metrópoli por excelencia del mundo mesoamericano. Al igual que con los mayas, hasta hace relativamente poco

tiempo se consideraba a Teotihuacan como una sociedad pacífica, en la que no se hacía uso de la guerra, ni de los sacrificios humanos para afianzar el poder de sus gobernantes.

Sin embargo, los datos recabados en las últimas décadas y los cambios ocurridos en su interpretación; nos indican que, al igual que la mayor parte de las sociedades del mundo antiguo, hicieron uso de ellos. En particular sobresalen las celebraciones masivas, pues sin duda alguna Teotihuacan es uno de los mejores ejemplos, sino es que el mejor, de una ciudad como escenario teatral: sus enormes plazas dominadas por las colosales pirámides puestas como corolario a sus amplias avenidas donde confluían las procesiones así nos lo demuestran.

Pero también en estas fiestas se practicó la occisión ritual; esto se hace cada vez más patente a la luz de los recientes descubrimientos en la Pirámide de la Luna y el Templo de la Serpiente Emplumada, dos de sus edificios principales. Las víctimas sacrificadas parecen ser prisioneros de guerra. El uso de ésta, la guerra, de acuerdo con nuevas investigaciones, se dio fuera de Teotihuacan, como parte de la estrategia de sus gobernantes para extender y afianzar su dominio político y comercial.

Las referencias iconográficas al aparato militar se hacen más claras en los últimos tiempos de la hegemonía teotihuacana, ya que varios de los murales pintados en algunos de sus complejos residenciales principales hacen referencias explícitas a la guerra y al sacrificio humano. No obstante, tales manifestaciones no fueron suficientes y también el control del grupo en el poder en Teotihuacan, quizá el más grande de toda la historia mesoamericana, finalmente sucumbió.

A la caída de Teotihuacan sobrevino un periodo, el llamado Epiclásico, ubicado cronológicamente entre el 650 y el 900 d.C., en que ninguna ciudad fue capaz de establecer su hegemonía sobre todo el Altiplano central y mucho menos logró extender su dominio fuera de él.

Fueron muchas las ciudades que compitieron por el control de tan vasta zona. En este capítulo, el cuarto, centramos nuestra atención en las tres que

consideramos mejor se ponen de manifiesto los elementos que se analizan en la presente disertación doctoral. Una de ellas es el propio Teotihuacan después de su caída como poder hegemónico; pero sobre todo destacan Xochicalco y Cacaxtla-Xochitécatl.

Aunque pareciera que después del 650 d.C., Teotihuacan es borrado del mapa; la verdad es que permaneció habitada durante otros 150 o 200 años; pero su población pasó, en menos de 50 años, de 125,000 habitantes a menos de 30,000. Además, esta población se dispersó por toda la ciudad y ya no hicieron uso de los grandes espacios ceremoniales por lo que su influencia se diluyó paulatinamente hasta perderse del todo y su memoria quedó únicamente en el campo del mito.

Por su parte, Cacaxtla-Xochitécatl, aunque han sido estudiados como si se tratara de dos asentamientos diferentes, en realidad, durante el Epiclásico formaron una sola y vasta ciudad. En el cerro de Cacaxtla se encontraban los edificios administrativos, mientras que en la cima del cerro Xochitécatl se levanta el conjunto ceremonial.

Lo más famoso de Cacaxtla son sus murales. En ellos se hacen referencias explícitas a la guerra y al sacrificio humano en relación con Venus; cuyo objetivo, de acuerdo con las interpretaciones más recientes, era lograr la transmutación cósmica de la sangre de los sacrificados en el agua que propicia la fertilidad de la tierra.

En Xochitécatl es más clara la utilización del centro ceremonial para la realización de ceremonias relacionadas con la fertilidad puesto que su plaza y la pirámide principal: la Pirámide de las Flores estuvieron dedicadas a la Diosa Madre, la Tierra. Ahí, se han encontrado evidencias que indican el culto a una deidad femenina, culto que involucró el sacrificio periódico de niños y mujeres; por lo que es probable que estas ceremonias se hayan realizado, al menos, durante la época de la siembra y la cosecha.

Esta estrategia le sirvió al grupo en el poder para mantener su dominio, no sólo sobre el resto de los habitantes de la ciudad, sino que su control político se extendió por toda el área de los valles poblano-tlaxcaltecas.

Xochicalco, por su parte, quizá más que Cacaxtla-Xochitécatl, constituye el sitio paradigmático del Epiclásico, no sólo por su posición claramente estratégica en medio de un ambiente de continuos conflictos, sino también por ser la sede de uno de los edificios emblemáticos de la arqueología mexicana: La Pirámide de las Serpientes Emplumadas.

Hacia el año 700 d.C., Xochicalco se yergue como la capital regional de los valles de Morelos y aunque su existencia pueda considerarse como efímera, ya que su hegemonía no rebasó siquiera los 200 años; este tiempo le alcanzó al grupo gobernante para construir una de las más hermosas ciudades del México prehispánico. La zona más estudiada de Xochicalco es la plaza donde se erige la Pirámide de las Serpientes Emplumadas. Esta plaza era la sede del grupo en el poder y en ella se han encontrado evidencias de un culto que involucraba sólo a la elite. Sin embargo, en la plaza contigua, se levanta la Gran Pirámide, que pareció estar dedicada a los dioses y/o diosas de la agricultura y en la cual se han encontrado evidencias de sacrificios humanos relacionados con ceremonias de la siembra y la cosecha. En este mismo sentido quizá se pueden interpretar los señoriales juegos de pelota que le confieren gran parte de su identidad a la ciudad de Xochicalco.

El capítulo 5 trata sobre Tula, la otra de las capitales de renombre del México central. A la caída de Teotihuacan comienzan a gestarse los elementos que concluirían, hacia el 900 d.C., con la consolidación de la Tula-Xicocotitla, la ciudad con el tiempo alcanzaría una altura mítica. El proceso inicia en Tula Chico, un recinto ceremonial de tamaño similar a los de sus contemporáneos Xochicalco y Xochitécatl, pero cuyo apogeo, no pasó de los 100 años, entre 800 y 900 d.C.

Sin embargo, algo sucedió después del 900 d.C. que obligó al grupo en el poder a abandonar este recinto y trasladar su sede a la cima del cerro del Tesoro,

un punto a todas luces más estratégico. A partir de ese momento se da el auge de la ciudad, el cual duraría hasta el 1200 d.C.

El centro ceremonial de Tula, aunque muy destruido, todavía guarda vestigios claros de su antigua grandeza. El edificio que más ha llamado la atención es el llamado Templo de Tlahuizcalpantecuhtli, cuya asociación con el enorme salón columnado conocido como el Palacio Quemado le hacen la sede ideal del grupo en el poder. Este conjunto se decoró con una serie de elementos que exaltan el poderío guerrero de este grupo.

En la plaza contigua se encuentra la Pirámide C, la mayor de toda la ciudad. Ésta, según ciertos indicios, estaba dedicada a alguna divinidad de la agricultura; es decir, otra vez, se construyó para las ceremonias del tiempo de la siembra y la cosecha; ceremonias a las que serían convocados los habitantes de la ciudad, los cuales llegaron a rebasar la cifra de 50,000. Enfrente de la Gran Pirámide se localiza uno de los grandes juegos de pelota y en un punto intermedio entre ambos, se excavaron los restos de un Tzompantli, la estructura donde se colocaban los cráneos de los sacrificados; de hecho, a su pie se han descubierto miles de fragmentos de cráneos humanos. Esto nos confirma la vocación belicista del grupo que gobernaba Tula en la época de su esplendor.

Finalmente, la presentación de los datos culmina con el capítulo 6, el dedicado a Tenochtitlan, la capital de los mexicas. En este apartado hacemos uso tanto de los datos arqueológicos, particularmente los resultados obtenidos en la excavación del Templo Mayor; como de las fuentes documentales del siglo XVI donde los frailes describieron con precisión muchos de los elementos de la religión mexica; aquí nos centramos en la descripción de las fiestas periódicas, las que se sucedían de forma ininterrumpida cada veinte días.

Es sin duda entre los mexicas donde mejor se manifiesta la relación entre la arquitectura pública, la guerra y los sacrificios humanos; en suma, donde mejor se muestra el engranaje festivo en que estuvieron inmersos los gobernantes mesoamericanos y al cual arrastraron a sus súbditos.

Destacan en este sentido los reinados de Ahuítzotl y Moctezuma I, en los cuales se realizaron las mayores campañas de conquista. En ellas se capturó una gran cantidad de prisioneros, los cuales fueron sacrificados en solemnes ceremonias a las que eran convocados todos los habitantes de la ciudad y de los centros conquistados, e incluso a los gobernantes de los pueblos enemigos, pues la intención era demostrar, de manera contundente, quién era el que gobernaba, quién tenía el derecho de mandar.

Esta situación se pone de manifiesto también en las fiestas de las veintenas, no sólo en las dedicadas a los númenes de la guerra, sino también en las fiestas de la siembra y la cosecha. Aquí realizamos el análisis de Ochpaniztli, “la fiesta del barrido”, dedicada a la Diosa Madre y en cuya estructura, que inicia en medio del caos, se repone finalmente el orden con la presencia del gobernante, ante quien se lleva a cabo el sacrificio principal de la fiesta, con el cual concluye ésta; podríamos decir que es el sacrificio humano el punto crucial de la misma.

Las conclusiones, que llevan por título, “La violencia domesticada”, están enfocadas a demostrar que la guerra era el medio como se accedía al poder por vez primera en las sociedades complejas de Mesoamérica, después servía como mecanismo de cohesión y como la proveedora de las víctimas que eran inmoladas en las fiestas colectivas. Éstas tenían el objetivo de mantener el orden imperante; es decir, el grupo gobernante mandando, los demás, obedeciendo. Así, a través de la violencia controlada, domesticada, se evitaba el uso de los mecanismos coercitivos, de la fuerza bruta, ya que ésta, a la larga, resulta insuficiente. Si bien ésta es útil, y en muchas ocasiones indispensable para acceder al poder, no lo es para mantenerse en el mismo. Por ello, más temprano que tarde, todos los gobernantes hacen uso de los mecanismos ideológicos para mantenerse el poder. En el México prehispánico, los más elocuentes fueron la guerra, el sacrificio humano y, sobre todo, las fiestas colectivas.

1. Mecanismos ideológicos para mantener el poder. Planteamientos teóricos.

Hagamos un repaso, aunque sea breve, de los conceptos que nos servirán para adentrarnos en la solución del problema que es, repitámoslo una vez más: cómo se mantenían en el poder los gobernantes en Mesoamérica, de qué mecanismos hacían uso, cuando la fuerza ya no era suficiente, para seguir gobernando.

El poder

...esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder.

M. Foucault¹

El poder, en un sentido simple, no es más que “la capacidad de imponer a otros la propia voluntad”.² Hacer que los demás hagan lo que yo quiero que hagan, no lo que ellos quisieran hacer. Para lograrlo no únicamente se hace uso de la fuerza, sino también, y la mayoría de las veces con eso es suficiente, se utilizan la amenaza, la manipulación, la influencia y la autoridad. De hecho, al ejercer la fuerza física más que demostrar que se tiene poder sobre otra u otras personas lo que muestra es que hay escasez o incluso una carencia de poder sobre ellos.³ Sin embargo, esto no significa que sólo el primero sea poder y las otras cuatro sean cosas distintas, pues en todas lo que importa es hacerse obedecer.

¹ M. Foucault, 1992a “Los intelectuales y el poder”, p. 90.

² H. Claessen, 1979 *Antropología política*, p. 7. Por su parte, dice Max Weber: “En términos generales entendemos por ‘poder’ la posibilidad de que una persona, o varias, realicen su propia voluntad en una acción en común, aun contra la oposición de otros participantes en la acción” (M. Weber, 1977 *Estructuras de poder*, p. 45).

³ Véase, por ejemplo, N. Luhman, 1995 *Poder*.

En realidad su uso depende del “grado de legitimidad” que tenga quien ejerce el poder; mientras menos legítimo sea el poder mayor será el uso de la fuerza, en cambio, si se acepta que quien lo ejerce tiene la autoridad para imponer su voluntad, el poder es legítimo. Se obedece porque se reconoce la superioridad del que manda. No obstante:

Algunos sociólogos prefieren utilizar el concepto de poder sólo en circunstancias en las que una persona es obligada por otra a hacer algo en contra de su voluntad. Desde esta perspectiva, el poder se contrasta explícitamente con la influencia, la seducción, la persuasión, el engaño, el consejo, el alentar o el manipular, es decir, con circunstancias en las que la persona que se comporta de manera diferente o como normalmente se comportaría actúa así de grado o, en todo caso, sin ser tentada por una alternativa o quizá sin ser consciente de ella.⁴

Sin duda, hay una gran diferencia entre que se me obligue, a través del uso de la fuerza, a que se me induzca, de manera suave e inconsciente, sin embargo, en las dos situaciones se “me empuja a actuar de un modo en el que de otra forma no actuaría”, entonces, “parece razonable afirmar que la diferencia entre ambos casos es que el tipo de poder vinculado a cada rol es distinto y no que en el primer caso se trata de poder y en el segundo de algo distinto”.⁵

Lo que es diferente es la forma en que se induce y/o se sanciona. De acuerdo con W. G. Runciman, quien a su vez sigue a Max Weber, el poder se puede ejercer por medio de tres mecanismos: económicos, ideológicos y coercitivos. El primero es el que “permite atribuir o privar de riqueza o ingresos en dinero, servicios o bienes”, el segundo “permite atribuir o privar de estima social, honor o prestigio”; y a través del último es como se puede “aplicar o proteger del ejercicio de la fuerza física”.⁶ Aunque para su análisis es posible distinguirlos, en la práctica siempre están relacionados; de hecho, para ejercer el poder plenamente es necesario aplicar combinadamente los tres mecanismos, pero, dependiendo de las circunstancias históricas, a veces tiene prioridad uno de ellos, a veces otro; por ello, “para entender el funcionamiento

⁴ W. G. Runciman, 1999 *El animal social*, pp. 73-74.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ *Ibid.*, pp. 74-75.

institucional de esa sociedad en concreto, y no digamos para explicar por qué ha evolucionado como lo ha hecho, siempre será preciso analizar la relación entre los tres”.⁷

El acceso al poder, ¿por consenso o conflicto?

Para explicar el surgimiento de la complejidad social y por ende del poder, su estudio se ha enfocado desde distintas perspectivas, pero que en sentido estricto se pueden reducir a sólo dos posiciones básicas: la del consenso y la del conflicto. Para la primera, “la estratificación surge básicamente de las necesidades de las sociedades y no de las necesidades de o deseos de los individuos”,⁸ en tanto que, quienes defienden la segunda posición consideran que “la desigualdad social surge de la lucha por mercancías y servicios valiosos de los que hay escasez”.⁹

La posición del consenso

Para los consensistas o integracionistas, como algunos prefieren llamarse,¹⁰ las sociedades son sistemas perfectos en los que cada persona ocupa el puesto que le corresponde de acuerdo con su capacidad, de tal modo que, según la perspectiva funcionalista, enfoque típico de esta posición, “la desigualdad social constituye un recurso desarrollado de manera inconsciente, por el cual las sociedades aseguran que las posiciones más importantes las ocupen concienzudamente las personas más capacitadas”.¹¹

No obstante, bajo este punto de vista, quienes ocupan los cargos más importantes son los encargados de que la sociedad en su conjunto se beneficie

⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸ G. Lenski, 1969 *Poder y privilegio*, p. 30.

⁹ Lenski, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰ Por ejemplo, Walburga Wiesheu, 1996 *Cacicazgo y Estado arcaico. La evolución de organizaciones sociopolíticas complejas*; 2000 “La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del cosmos?”; 2002 *Religión y política en la transformación urbana*. Para una presentación de su posición ver A. Grave, 2003 “la posición de algunos investigadores mexicanos en torno al origen del Estado en Mesoamérica”, p. 9.

¹¹ Kingsley Davis, *apud* Lenski, *ibid.*, p. 30.

de sus acciones. Desde la perspectiva de la antropología en general, y de la arqueología en particular, a quienes podemos ubicar dentro de esta posición es a quienes defienden la “teoría redistributiva”, donde se considera que el personaje que ostenta el cargo más elevado llega a él como resultado del prestigio social obtenido gracias a sus acciones de desprendimiento y su altruismo sin condiciones, casi por su santidad, si le hemos de creer a Morton Fried, quien nos dice: “El jefe de una red redistributiva en una sociedad de cazadores recolectores avanzados o en una de agricultores simples es *más la víctima que el beneficiado de su posición*. Su función principal es la colecta, no la expropiación: la distribución, no el consumo”.¹²

El modelo redistributivo establece que en una región con una marcada diversidad ecológica en su interior, es decir, en la que haya distintos nichos ecológicos, cada uno de éstos será explotado por la comunidad que esté más cercana a ellos, especializándose en la obtención de ciertos bienes y, por tanto, dejando de lado la producción de otros recursos también necesarios para la subsistencia, por lo que deben allegárselos de otra manera. La forma más sencilla, según este modelo, es a través de individuos con prestigio social, pues en ellos se tiene la confianza suficiente como para entregarles lo que se produce en las distintas localidades; éste únicamente concentrará toda la diversidad de bienes, para luego distribuirlos entre todas las comunidades; así se asegura que todos los miembros de la sociedad tengan acceso a los recursos producidos en la región.¹³

Esto es, en este modelo se considera que, bajo ciertas condiciones, la estratificación social es inevitable por necesaria, y en la que todos los integrantes de la sociedad están de acuerdo, ya que los beneficia a todos. El modelo redistributivo surgió como resultado de observaciones etnográficas, pues se descubrió que en algunas sociedades el jefe era el encargado de distribuir hacia los demás miembros del grupo los bienes que se producían en

¹² M. Fried, 1960 “On the evolution of social stratification and the State”, p. 718. Traducción de: “The kingpin of a redistributive network in an advanced hunting and gathering society or a simple agricultural one is as much the victim of his role as its manipulator. His special function is to collect, not to expropriate: to distribute, not to consume”. (subrayado mío).

¹³ Cf., por ejemplo, E. Service, 1984 *Los orígenes del estado y la civilización* y L. Binford, 1988 *En busca del pasado*.

las distintas localidades, a veces, incluso, a costa de su propio beneficio económico, ya que, en ocasiones, el jefe tenía que sacrificar sus propios recursos. A pesar de que esto fue observado en unas cuantas sociedades, particularmente de las islas del Pacífico, y en ciertas condiciones históricas, pronto se le dio el carácter de universal, ya que hasta ese momento no había manera de explicar el origen de las sociedades estatales a partir de las “sociedades igualitarias”.

Como etapa intermedia en las teorías del origen del Estado ha funcionado cabalmente y por ello fue aceptada su inclusión en la historia evolutiva de la humanidad en forma unánime, y no se cuestionó seriamente su origen en la redistribución hasta que se llevaron a cabo trabajos de campo, tanto etnográficos como arqueológicos, en los que se buscaba deliberadamente la presencia de indicadores de ella, en los cuales se llegó a la conclusión de “que la redistribución de cantidades significantes de bienes de subsistencia entre los microambientes no es un asunto típico en la economía de los cacicazgos y estados tempranos”.¹⁴ No obstante, en México el modelo redistributivo tiene amplia aceptación e incluso se argumenta con él para explicar el surgimiento de sociedades tan complejas como la teotihuacana.¹⁵

La posición del conflicto

Como contraparte a quienes defienden la redistribución, están los teóricos del conflicto, cuyo representante más conocido es por supuesto Carlos Marx, y bajo su influencia se ha tratado de abordar el origen de la complejidad social, en particular por la llamada Arqueología Social Iberoamericana.

Esta posición considera que una Formación Social es el resultado del conjunto de sus fuerzas productivas y sus relaciones sociales de producción

¹⁴ E. Brumfiel y T. Earle, 1993 “Specialization, exchange and complex societies: an introduction”, p. 2. Traducción de: “that the redistribution of significant quantities of subsistence goods across microenvironments is not a typical feature of chiefly economies and early states”.

¹⁵ L. Manzanilla, 1993 “The economic organization of the Teotihuacan priesthood: hypothesis and considerations” y también 1997 “Early urban societies. Challenges and perspectives”. Para un breve análisis de éstos y otros artículos de L. Manzanilla y su aplicación del modelo redistributivo al surgimiento del Estado Teotihuacano, véase A. Grave, 2003 “La posición de algunos investigadores mexicanos en torno al origen del Estado en Mesoamérica”, p. 8-9.

(modo de producción) y que cuando éstas entran en contradicción (en conflicto) inevitablemente se da el cambio hacia un modo de producción de mayor complejidad social. Por ello, para esta escuela, el problema a resolver para poder explicar el surgimiento del Estado, es el del origen de las clases sociales,¹⁶ ya que consideran al cacicazgo como la sociedad clasista inicial.¹⁷

Curiosamente, también bajo esta posición, para el surgimiento de una formación social cacical parece necesaria la existencia de un medio ambiente con diversidad ecológica, pues en ella “se va dando un patrón de especialización en la explotación de ciertos recursos por comunidad. Cada comunidad se especializa en un determinado recurso o bien”;¹⁸ pero, al especializarse en la explotación de algunos recursos, se dejan de producir otros bienes también necesarios, por lo que de algún modo se debía tener acceso a ellos. ¿Cómo se lograba? No por el jefe encargado de redistribuirlos, sino a través del intercambio directo. Así, “el intercambio pudo jugar un papel principal como factor causal” en el desarrollo de las primeras sociedades clasistas; pues sólo algunos de sus miembros tendrían acceso a todos los bienes, los que sí contaban con productos para intercambiar.¹⁹

Por otra parte, la especialización trae consigo una mayor eficiencia técnica y un mejor conocimiento del ciclo reproductivo de las especies explotadas con lo que se logra un cabal aprovechamiento de las mismas y, por ende, “un incremento absoluto en la producción, por lo que la sociedad cuenta con mayor cantidad de producto que puede ser almacenado y consumido [...], por individuos que no participan directamente en la producción de alimentos...”.²⁰ Estos individuos son los que se encargan de otras tareas aún más especializadas, tales como la construcción de obras públicas, la organización de eventos militares, medición del tiempo, fabricación de

¹⁶ Cf. M. Gándara, 1988 “Observaciones sobre el término teórico Estado arcaico”, y Gándara, 1997 “El criterio de ‘fertilidad teórica’ y su aplicación a las teorías sobre el Estado arcaico”, entre otros artículos.

¹⁷ F. Bate, 1984 “Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial”.

¹⁸ G. Sarmiento, 1986 “La sociedad cacical agrícola. Hipótesis y uso de indicadores arqueológicos”, p. 47.

¹⁹ Cf. Bate, *op. cit.*, pp. 71-72.

²⁰ Sarmiento, *op. cit.*, p. 42.

instrumentos de trabajo cada vez más eficaces, etcétera, lo que incidirá directamente en la mayor productividad del trabajo.²¹ De tal modo que:

El factor de desarrollo de las fuerzas productivas que agudiza las contradicciones internas de la formación tribal cacical, generando la necesidad de un nuevo sistema de relaciones sociales de producción, es el surgimiento del conocimiento especializado, con el que se establece una nueva división social del trabajo, entre el trabajo manual de los productores directos y el trabajo intelectual.²²

Conformándose así dos clases fundamentales: la clase explotadora, dueña del conocimiento especializado, y la clase explotada, dueña de su fuerza de trabajo; las cuales estaban en conflicto permanente.²³

Una posición... ¿sintética, intermedia, ecléctica?

Si observamos el comportamiento de las diversas sociedades tanto pasadas como presentes, complejas o simples, pareciera que ambas posiciones, la de consenso y la del conflicto, tienen aplicación; esto es, en todas se dan situaciones en las que a veces predomina la cooperación, la integración entre todos los miembros de la sociedad y se reconoce sin ambages que quien está en el poder tiene el pleno derecho de estar ahí; pero también se dan casos, muy a menudo si atendemos el devenir histórico, en que los conflictos entre los gobernados y los gobernantes se acentúan. Estas situaciones de confrontación terminan las más de las veces con el triunfo de los gobernantes, quienes se dan nuevamente a la tarea de crear el consenso a su alrededor. Aunque a veces terminan con la victoria de los gobernados, o bien de un grupo enemigo que se aprovecha de la situación de crisis, y un nuevo líder accede al poder.

El ascenso al poder de un nuevo gobernante que no pertenece al grupo que hasta entonces estaba en el poder, necesariamente se da en periodos de conflicto.²⁴ Por lo general, este nuevo gobernante es reconocido como tal

²¹ F. Bate, 1998 *El proceso de investigación en arqueología*, p. 88.

²² *Ibid.*, pp. 88-89.

²³ *Ibid.*, p. 89.

²⁴ Además de los defensores de la posición del conflicto, incluso Max Weber comparte esta idea. Cf. M. Weber, 1977 *Estructuras de poder*, p. 74.

porque reúne en sí cualidades que lo diferencian de los demás y que generalmente se engloban bajo el concepto de carisma; esto es, se le atribuyen, o se atribuye a sí mismo, atributos especiales, incluso de carácter sobrenatural. Así las cosas, la ascensión al poder de un nuevo grupo se da en periodos de conflicto, pero a la vez uno de ellos se convierte en el soberano porque es el “más capacitado”, como quieren los integracionistas; pero ello es así, simplemente porque se trata del jefe del nuevo grupo que a partir de ahora detentará el poder. De hecho:

Una guerra prolongada trae la permanencia del poder. La autoridad del jefe se encuentra consolidada: la formación de una liga puede extenderse a muchas tribus, la necesidad de proseguir las operaciones militares en la época de la siembra o de la cosecha provoca una repartición de las tareas sociales entre agricultores y guerreros.²⁵

Así, como una consecuencia directa de la guerra “se produce y por ella se mantiene la separación de la sociedad en clases solidarias de combatientes y productores”.²⁶

No obstante, si en tiempos de paz, el nuevo grupo en el poder no logra consensuar, “rutinizar” le llama Max Weber, entre el resto de la población que no sólo el nuevo jefe carismático es indicado para dirigirlos, sino también sus herederos, se sucedería otro conflicto y estarían en riesgo de perder el poder. Por tanto resulta necesario implementar rápidamente acciones que “demuestren” que también sus herederos tienen las mismas cualidades excepcionales que el fundador del nuevo orden. Esto es, si el líder original tenía tales cualidades especiales que hicieron creer que eran de origen divino; es necesario hacer convencer que sus herederos también tienen ese mismo origen, por lo que necesariamente tendrán esas mismas cualidades que le permiten, le “obligan” a gobernarlos. M. Weber lo dejó establecido acertadamente: “Si la legitimación del gobernante por medio del carisma

²⁵ R. Callois, 1972 *La cuesta de la guerra*, p. 21.

²⁶ *Ibíd.*, p. 23.

hereditario no es determinable clara y normativamente, ese carisma necesita una legitimación mediante otro poder carismático”.²⁷

Este otro poder carismático es por supuesto de origen divino. Así, se genera una serie de acciones que buscan establecer, de manera clara y precisa, que quien está en el poder tiene el pleno derecho de gobernar a los demás porque su mandato tiene un origen divino. Es más, la mayoría de las ocasiones se le confiere al propio gobernante un carácter divino.

Los encargados de llevar a cabo estas acciones forman parte del séquito del nuevo gobernante, son los sacerdotes y adivinos, quienes junto con el grupo de guerreros que asumió el control, forman el nuevo grupo en el poder. Estos sacerdotes y adivinos, a veces formaban parte ya del grupo que seguía al nuevo jefe, pero si no los hubiera, rápidamente se integrarían a él algunos, o muchos, de los que antes estaban al servicio del gobernante derrotado. En realidad, eso no importa demasiado, pues generalmente las acciones que buscan legitimar al nuevo gobierno están basadas o de hecho son las mismas que las que tenía implementadas el grupo que antes ejercía el poder. “De hecho, cualquier organización que afirme su propia descendencia de una tradición precedente elige como propios emblemas los de la tradición a la que se refiere”.²⁸ Para hacer más claro el argumento, voy a insertar aquí una historia del escritor chino Chuang Tse, o Chuang Tzu como también se le transcribe:

Hace mucho tiempo, en el estado de Chi, todas las pequeñas poblaciones podían divisarse entre ellas, y los gallos y perros iban libremente de unas a otras. Se echaba las redes de la pesca y se araba la tierra en una extensión superior a los dos mil kilómetros. Dentro de los límites de ese territorio se alzaban los templos, que se cuidaban con esmero por todas partes, en tanto que las cosechas crecían florecientes. Villas y ciudades estaban bien gobernadas, y todo el mundo se encontraba bajo la guía y el cuidado del sabio. Sin embargo, un buen día el señor Tien Cheng mató al gobernante y se apoderó del país. Pero ¿qué sucedió al adueñarse del territorio? Pues que también se apoderó de la leyes de ese estado creadas anteriormente por los sabios legisladores. De este modo, si bien el señor Tien Cheng se ganó el calificativo de ladrón y usurpador pudo, al mismo tiempo, vivir el resto de sus días tan seguro como lo hubieran estado Yao

²⁷ Weber, 1977 *op. cit.*, p. 100.

²⁸ U. Eco, 1998 “2.4. Sospecha y dispendio interpretativo”, en *Los límites de la interpretación*, p. 106.

o Shun. Los estados pequeños no se atrevían a criticarlo, y los más importantes no osaban atacarle. Así que durante doce generaciones su familia gobernó el estado de Chi. ¿No es, acaso, éste un ejemplo de alguien que al robar el estado de Chi y apropiarse de sus leyes se alza también con la sabiduría de sus antiguos gobernantes y sabe utilizarla para protegerse, por mucho que se le considere ladrón y usurpador?²⁹

Algunas de las acciones llevadas a cabo por el nuevo gobernante son, por supuesto, de carácter económico, como la redistribución de los bienes; pero, ésta se da después de que se accede al poder, no antes. Otros mecanismos son de carácter coercitivo y los más de carácter ideológico. Estos últimos son los que nos interesa destacar aquí, pero sobre ellos volveremos un poco más adelante, primero nos interesa conocer las características del grupo en el poder.

El grupo en el poder

Una vez obtenido el poder y la legitimación del mismo, el grupo gobernante busca mantenerse en él de forma permanente; esto es, el séquito del gobernante se convierte en una aristocracia dentro de la cual es la única de la que puede surgir el próximo gobernante. Ésta, para poder tener mayores privilegios que el resto de la sociedad, necesariamente es una minoría con respecto a los gobernados. Esta minoría se asume como la guía y la depositaria legítima del poder; sea como sea que lo haya obtenido. Como dice Norberto Bobbio: “que las minorías guían y las mayorías son guiadas, maniobradas, manipuladas (aun en los más perfectos sistemas democráticos) es un hecho; y los hechos no son ni conservadores ni progresistas”,³⁰ esto es, se puede argumentar tanto desde la perspectiva consensualista como desde la del conflicto. Esta minoría, a la que nosotros llamamos el grupo en el poder, Gaetano Mosca la definió como la clase política, de la cual nos indica:

...en todas las sociedades, empezando por las medianamente desarrolladas, que apenas han llegado a los preámbulos de la civilización, hasta las más cultas y fuertes, existen dos clases de personas: la de los

²⁹ *El Libro de Chuang Tse*, p. 147-148.

³⁰ N. Bobbio, 2004 “Introducción” a G. Mosca, *La clase política*, p. 30.

gobernantes y la de los gobernados. La primera, que es siempre la menos numerosa, desempeña todas las funciones políticas, monopoliza el poder y disfruta de las ventajas que van unidas a él. En tanto, la segunda, más numerosa, es dirigida y regulada por la primera de una manera más o menos legal, o bien de un modo más o menos arbitrario y violento, y a ella le suministra, cuando menos aparentemente, los medios materiales de subsistencia y los indispensables para la vitalidad del organismo político.³¹

La “manera más o menos legal” es las que nos interesa estudiar aquí. Es decir la forma en que el grupo en el poder se mantiene en él sin necesidad de recurrir al uso de la violencia directa, de la fuerza física, la coerción, contra sus gobernados, pues esto más que aumentar su poder, actuaría en su menoscabo.

A lo largo de la historia mesoamericana el grupo en el poder estuvo conformado por los guerreros y sacerdotes y, en cierta medida y en ciertas épocas, por los comerciantes.

Los mecanismos ideológicos para mantenerse en el poder

Las clases gobernantes no justifican su poder exclusivamente por la posesión de facto de él, sino que intentan hallarle una base moral y legal, a la que hacen aparecer como consecuencia lógica y necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas.

Gaetano Mosca³²

Aunque sin duda la cosmovisión de una sociedad es una formación colectiva que se va creando lentamente y transformándose a lo largo del tiempo, se considera, en el seno de cada grupo social, como si siempre se hubiera pensado y actuado así, ya que las cosas son así porque así son desde el principio.³³ No obstante, la verdad es que, además de ser “un producto de las

³¹ G. Mosca, 2004 *La clase política*, p. 91.

³² Citado en Lenski, *op. cit.* p. 67.

³³ “En cada esfera de realidad la percepción del mundo y la acción en el mundo se integran en un mismo proceso. La particularidad cultural de las percepciones y acciones integran lo que se conoce con el nombre de cosmovisión. *La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos*

relaciones cotidianas de los hombres –entre sí mismos y en su enfrentamiento con la naturaleza-, creación colectiva, racional, pero inconsciente de sistemas particulares y globales”, la cosmovisión es también una “obra consciente y sistematizadora de pensadores individuales”.³⁴

Es este último punto el que nos interesa destacar aquí, el cómo se da el aprovechamiento de las creencias colectivas para adecuarlas al interés del grupo que mantiene el poder. Este grupo, a partir de las creencias reconocidas y aceptadas por la mayoría, produce su “verdad”.

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder (...). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.³⁵

Esta “verdad” del grupo gobernante que *se hace aparecer como de toda la sociedad* es lo que llamamos ideología. Si bien bajo la palabra “ideología” se han designado muchas cosas,³⁶ por lo general se le identifica, al menos desde las Ciencias Sociales, con el “ropaje” con el cual se adorna el punto de vista del estamento gubernamental para justificar su dominio sobre el resto de la sociedad. Apunta Slavoj Žižek:

Estamos dentro del espacio ideológico en sentido estricto desde el momento en que este contenido –“verdadero” o “falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)– es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no

sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo” (A. López Austin, 1996 “La cosmovisión mesoamericana”, p. 472).

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M Foucault, 1992b “Verdad y poder”, p. 198.

³⁶ “La palabra ‘ideología’ puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante” (S. Žižek, 2003 “Introducción. El espectro de la ideología”, p. 10)

transparente: la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva.³⁷

Es decir, la ideología no tiene necesariamente que ser falsa, lo que importa es que esté al servicio de un poder que no tiene por qué confesar que lo que pretende con “ese conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás”,³⁸ es convencer a los demás de que lo que dice es la verdad porque así es y así ha sido desde siempre. Para convencer a todos, o a la mayoría, de que lo que se manifiesta es “verdadero”, la ideología hace continuas referencias a alguna certeza o creencia ya aceptada y reconocida previamente por ellos. Lo importante es la forma en que esta certeza se manifiesta; esto es, el “ropaje” en que se envuelve para mantenerlos en esa creencia.

Este ropaje es lo que llamamos mecanismos ideológicos, los cuales necesariamente están en manos del grupo en el poder.³⁹ Estos mecanismos se construyen desde el poder; se originan con él. Es decir, cuando un grupo está ya en el poder es cuando tiene la capacidad de ejercer los mecanismos ideológicos, no es la ideología la que te permite acceder al poder.⁴⁰ Algunos de estos mecanismos, los más evidentes, los que fueron utilizados ampliamente en las sociedades mesoamericanas, analizaremos en este estudio. Estos son: la fiesta, el sacrificio humano y la guerra. Los analizamos por separado, aunque, en la práctica se presentaban siempre, o casi siempre, relacionados. Junto con la fiesta es indispensable analizar los espacios en que ésta se llevaba a cabo, esto es, los espacios sagrados.

³⁷ Zizek, *ibíd.*, p. 15.

³⁸ *ibíd.*, p. 17.

³⁹ Lo que nosotros llamamos “mecanismos ideológicos”, podrían, en cierta forma equipararse con lo que Louis Althusser definió como los “Aparatos Ideológicos de Estado”; con quien estamos de acuerdo cuando señala: “ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos de Estado” (L. Althusser, 2003 “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, p. 128).

⁴⁰ El propio Althusser apunta: “La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE” (*ibíd.*, p. 154).

Los espacios sagrados (La fiesta).

Todo poder político acaba obteniendo la subordinación por medio de la teatralidad, más ostensible en unas sociedades que en otras, en tanto que sus diferencias civilizatorias las distribuyen en distintos niveles de “espectacularización”.

G. Balandier⁴¹

Lo importante es crear el escenario adecuado. Desde que el hombre vive en sociedad, y así vive desde siempre, su vida se ha organizado en torno a un centro. Primero fue una roca de características singulares, una cueva, una montaña, un árbol de determinada forma. A éstos se les reconocía una fuerza singular por su forma, por su profundidad, por su altura, por su “siempre estar”; por ello se le confirió el carácter de “centro del mundo” y en los mitos se relató que ahí, en ese lugar, surgió la humanidad. Los primeros en nacer fuimos nosotros: el pueblo elegido, después vinieron los “otros”, por eso, somos mejores que ellos y tenemos derecho a dominarlos.

Pero estos espacios sagrados no eran solamente espacios naturales, no, éstos también se pueden construir: en la aldea un árbol, un árbol sagrado, se coloca en el centro; pero el árbol se marchita y muere. Se necesitaba algo más sólido, más estable. El modelo fue una vez más lo original: la montaña, y la montaña está hecha de piedra y tierra, es lo más fuerte, lo que permanece inmutable, lo que siempre está ahí. De árboles, piedra y tierra se construyeron los primeros templos que “no son sino réplicas, multiplicadas a voluntad, de una imagen arcaica: la Montaña Cósmica, el Árbol del Mundo o el Pilar central que sostiene los niveles cósmicos”.⁴² De ese modo.

Lo permanente se acentuaba cada vez más. La dificultad de la construcción de un centro tal, el acarrear piedras desde gran distancia, el número de participantes en este trabajo, el lapso mismo que demandaba su construcción, todo contribuyó a aumentar su prestigio como cosa perdurable.⁴³

⁴¹ G. Balandier, 1994 *El poder en escenas*, p. 23.

⁴² M. Eliade, 1994 *Imágenes y símbolos*, p. 44.

⁴³ E. Canetti, 1983 *Masa y poder*, p. 397.

Frente al templo, había un espacio abierto, libre de casas, si acaso, junto a él se levantó la del sacerdote-jefe, la del rey. El soberano, en casi todas las sociedades, se consideraba la liga entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. Por eso, el gobernante, por su cercanía con los dioses, era sagrado, era intocable,⁴⁴ por su boca hablaban los dioses y su palabra era ley.⁴⁵ De hecho en muchas sociedades el título del gobernante es “el que habla”, sobre esto sólo basta recordar el del los aztecas: Tlatoani.⁴⁶ Pero lo importante no es nada más quién habla ni qué dice, lo verdaderamente relevante es cuándo, dónde y cómo.

En realidad cualquier momento es bueno: una conmemoración, la manifestación de un hecho extraordinario, pero, sobre todo, son más adecuadas a sus propósitos la celebración de ceremonias rituales periódicas. ¿Dónde? En la plaza central, frente al templo. Ahí, en ese espacio cerrado, se congrega la mayor cantidad posible de los súbditos, de los fieles. Ahí los cuerpos están siempre juntos, tan cerca del vecino como de uno mismo, se pierde la individualidad, los muchos se hacen uno, nadie es más que otro, nadie es mejor. En busca de ese instante feliz,⁴⁷ los hombres se reúnen repetidamente, a la misma hora y en el mismo lugar,⁴⁸ hasta que ya no pueden

⁴⁴ Jean Cazeneuve lo expresa claramente cuando dice: “La jerarquía social está resguardada por tabúes igualmente rigurosos. Es posible que, en sus orígenes, el clan haya estado compuesto por individuos iguales, pero desde el momento mismo en que un jefe –por una razón o por otra- pasa a dominar sobre el grupo social, se lo considera un ser tabú” (J. Cazeneuve, 1972 *Sociología del rito*, p. 72).

⁴⁵ “Si el hombre es fundamentalmente un animal social –escribió G. Davy-, también es un animal que tiene el instinto de la norma’. Todo ocurre como si la humanidad, apenas aparecida sobre la tierra, hubiera sentido que le era necesario sofocar la individualidad –es decir, lo que la distinguía de la animalidad- y someterla a la dominación del grupo, imponiendo a la libertad el freno de las normas” (Cazeneuve, *op. cit.*, p. 32).

⁴⁶ *Tlatoani* se puede traducir precisamente por “el que habla”. Entre los mayas el título del sacerdote que oficiaba las ceremonias colectivas se le llama *Chilam*, se traduce como “intérprete”.

⁴⁷ Joan Manuel Serrat lo expresa muy bien en su canción “La fiesta”. Por otro lado, cualquiera que haya sido parte de una marcha, haya asistido a un concierto o a un evento deportivo, sabrán a que nos referimos con eso del “instante feliz”, pues mientras estás ahí “te olvidas del mundo”, sólo vale lo que vives en ese momento; pero, no terminas aún de dejarlo y ya lo empiezas a añorar.

⁴⁸ “El rito propiamente dicho se distingue de las demás costumbres, y no solamente, como veremos, por el carácter particular de su pretendida eficacia, sino también por el papel más importante que en él desempeña la repetición” (Cazeneuve, *op. cit.*, p. 16). Más todavía, “la repetición es parte inseparable de la esencia misma del rito” (*Ibid.* p. 17). Clyde Kluckhohn, dice por su parte: “Ritual is an obsessive repetitive activity...” (1965 “Myths and rituals. A general theory”, p. 159; citado en L. Duch, 1998 *Mito, interpretación y cultura*, p. 189)

prescindir de esa vivencia, manteniendo “con respecto a ella una dependencia como si se tratase del alimento y de todo lo demás que constituye su existencia”.⁴⁹

Una vez logrado este sentimiento de unidad, este estado de masa, lo que más temen quienes lo sienten es dejar de sentirlo, por eso es importante mantenerlos en ese estado. Una de las formas para lograrlo, según Elías Canetti, es *dándole una dirección*. Es aquí donde se manifiesta la importancia de “el que habla”. El gobernante, o el sacerdote, dirige una arenga a la multitud como a un todo, sin hacer diferencias entre ellos, a todos les dirige la palabra, la palabra que proviene de dios, la palabra que dicta las órdenes.

Una orden a muchos tiene pues un carácter muy peculiar. Persigue hacer de la mayoría una masa y, en la medida en que se logra eso, no despierta miedo. La consigna del orador que impone una dirección a los hombres reunidos tiene precisamente esta función y puede considerarse como una orden a muchos. Desde el punto de vista de la masa, que quisiera constituirse de prisa y mantenerse como unidad, tales consignas son útiles e indispensables. El arte del orador consiste en que todo lo que persigue lo resume y expresa vigorosamente en consignas que ayudan a la constitución y mantenimiento de la masa. El *genera* la masa y la mantiene viva por medio de una orden superior. Si tan sólo ha logrado eso, apenas es de significación lo que luego exija realmente de ella. El orador puede insultar y amenazar a una aglomeración de individuos de la manera más terrible, ellos lo amarán si de esta manera logra formarlos como masa.⁵⁰

Las fiestas periódicas cumplen cabalmente con esto. En ellas, con el objeto manifiesto de lograr la renovación continua del orden en el mundo, se reúne la mayor cantidad posible de fieles, si se pudiera todos serían reunidos a la vera del gobernante. En estas fiestas se acostumbran de tal modo a estar juntos, a formar una unidad, a ser parte de la masa, que se espera con ansia la

⁴⁹ Canetti, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 307. Quizá valga la pena insertar aquí la descripción de un mitin presidido por Hitler, tal como nos la dejó el psicólogo británico Roger E. Money-Kyrle, testigo presencial del mismo: “...la gente, nos dice Money-Kyrle, parecía ir perdiendo poco a poco su individualidad a la vez que se fundía en un monstruo no muy inteligente pero sí inmensamente poderoso, que, al no estar del todo en sus cabales, era capaz de cualquier cosa. Es más se trataba de un monstruo muy simple (...) sin ningún criterio y con un puñado de pasiones muy violentas (...) oímos hablar durante diez minutos de la expansión del Partido Nacional-Socialista y de cómo habían llegado a convertirse en una fuerza arrolladora desde sus modestos comienzos. El monstruo se hizo consciente de sus dimensiones y se embriagó con la creencia en su propia omnipotencia” (citado en B. Ehrenreich, 2000 *Ritos de sangre*, p. 35).

próxima oportunidad para volverse a reunir. Dice Canetti: “Sólo existen dos medios –dejando aparte la guerra– para contrarrestar la disolución de la masa. Uno es su *crecimiento* y el otro su *repetición regular*. En plazas inmensas, tan grandes que resulte difícil llenarlas, se da a la masa la posibilidad de crecer: permanece abierta”.⁵¹ Las fiestas colectivas, celebradas en las enormes plazas de las capitales mesoamericanas cumplen cabalmente con estas condiciones.

La fiesta, “una intensificación de la vida en un lapso corto de tiempo” según la define acertadamente Uwe Schultz,⁵² guarda muchos paralelismos con el teatro.⁵³ Para que ambos funcionen es necesaria la repetición; el que siempre y con los mismos personajes se lleven a escena los mismos actos. En los dos se presenta un espectáculo a través del cual se pretende influenciar al espectador, crearle un determinado estado de ánimo: el de la colectividad, el sentirse parte de la masa.

Sin embargo, en la actualidad quizá sea más preciso el símil si comparamos a las fiestas “primitivas” con los conciertos de música popular, también ellos una fiesta, y también con los mítines políticos, particularmente los de tiempos electorales; pues en ellos, a diferencia del teatro moderno, el espectador no permanece pasivo, sino que se sumerge directamente en la celebración, haciendo cosas que, solo, nunca se atrevería a hacer. De manera espontánea se sumerge en la euforia, alentada por quien dirige el espectáculo, hasta lograr en los participantes un sentimiento de unidad de comunión entre todos, lo que hace uno, lo hacen todos. El uno se convierte en nosotros. Jean Duvignaud los precisa de la siguiente forma:

Donde, pesar de todo, todavía se reúne la colectividad para manifestar su fe común o consagrar su cohesión, activar su dinamismo o inventar nuevas soluciones, las extensiones sagradas están netamente delimitadas. Esa extensión no es solamente *un* espacio, es una *extensión de participación* en el sentido de que está, por así decirlo, autenticada por un grupo de

⁵¹ E. Canetti, 1981 “Hitler, según Speer” en *La conciencia de las palabras*, p. 224.

⁵² U. Schultz, 1998 “El ser que festeja”, p. 34-35.

⁵³ “Efectivamente, todo sugiere este aspecto ceremonial del teatro: la solemnidad del lugar, la distinción de un público profano y de un grupo de actores aislados en un mundo restringido, luminoso; el vestido de los cómicos, el rigor de los gestos, la particularidad de una lengua poética que distingue radicalmente al lenguaje del teatro del parloteo cotidiano” (J. Duvignaud, 1981 *Sociología del teatro*).

hombres, un Nosotros que, al asistir, realiza un acto de colaboración infinitamente más creador de lo que su pasividad permite creer.⁵⁴

En estas reuniones, “la prioridad la detentan la imagen y el escenario, quedando el comentario relegado a un segundo plano”, dice G. Balandier.⁵⁵ Así, las fiestas religiosas, tanto las de carácter periódico como las celebradas por motivos excepcionales: el ascenso al poder de un nuevo gobernante, una nueva victoria en la guerra, se celebraban en los espacios públicos, en los espacios sagrados que para ese fin se construyeron.

Entonces, durante una fiesta no se trata solamente de reunir y arengar con palabras a la gente; no, la celebración de una fiesta implica toda una parafernalia, una escenografía que incluye una serie de elementos de carácter ritual.⁵⁶ Entre los más importantes en cualquier sociedad cuyo grupo gobernante quiere mantener el poder, es decir, en todas, una de las más importantes, era la occisión ritual.

El sacrificio humano

⁵⁴ J. Duvignaud, 1981 *op. cit.*, p. 23.

⁵⁵ G. Balandier, 1994 *El poder en escenas*, p. 167, donde ya antes había señalado: “El silencio y un lenguaje propio definen la expresión verbal del poder, al mismo tiempo que suponen una de las condiciones del arte dramático. Constituyen, de un lado, su substancia. Pretenden un efecto que va más allá de la información, buscan una influencia duradera sobre los súbditos. Es eso lo que permite al discurso político presentar un contenido débil y repetitivo –porque es ante todo la manera de decir, la capacidad de resultar ambiguo, lo que cuenta-, en la medida en que la polisemia asegura las múltiples interpretaciones que de él hacen las diferentes audiencias” (p. 27-28).

⁵⁶ “Un vehículo de la ideología que suele combinar la comunicación verbal y la no verbal, para generar mensajes de forma condensada, es el ritual. Maurice Bloch describió el ritual como un modo de representación que mitiga y resta importancia a las proposiciones, a la par que magnifica la fuerza de los actos de habla ilocutiva y los performativos. Cuando la danza y la música se conjugan con el habla, se intensifica aún más el impacto emocional de los performativos, mientras disminuye el componente cognoscitivo de la comunicación (1974:1977). En el proceso ritual, el participante entra en un medio estructurado espacial y temporalmente y actúa dirigido por un guión prescrito que dicta movimientos corporales y respuestas emocionales. Durante este proceso, el ritual da una nueva forma a los cuerpos y a las mentes gracias a la propia representación (Bell, 1992:98-101). Roy Rappaport (1979:141) argumenta que la participación en el ritual vuelve innecesaria la discusión sobre las ciencias y señala, de manera pública, la adhesión al orden en el cual uno participa. Así, el hecho de exigir que la gente participe en el ritual o el hecho de abstenerse muestra quien tiene el poder sobre quien” (Eric Wolf, 2001 *Figurar el poder*, p. 82-83).

Pero ahí está el insultante enigma: se descubre en este momento que el sacrificio como hecho social no es menos eficaz que el sacrificio como hecho cósmico.

R. Calasso⁵⁷

El sacrificio humano, como cualquier otra ofrenda, es dar, pero no dar porque sí, es dar para recibir algo a cambio. El sacrificio, al ser la ofrenda máxima, exige la mayor recompensa. Roberto Calasso lo expresa de la siguiente forma:

El mundo es una parte de sí que la divinidad ha separado de sí, dejando que viviera según sus reglas y no según el arbitrio divino. Pero la cuerda invisible entre la divinidad y la creación no está cortada del todo, la divinidad siempre puede recuperar su mundo e intervenir brutalmente en él; el orden puede anularse, los astros pueden no regresar. De ahí el sacrificio realizado por los hombres a lo largo de esa misma cuerda, que, por otra parte es la columna de humo de la pipa sagrada; sube la oferta humana, esa parte de vida que no se deja vivir si no es reabsorbida en el cielo del cual ha descendido. Al ceder una parte del mundo a la divinidad, el sacrificante quiere que la divinidad le ceda el resto del mundo, sin volver a intervenir en él con su irrefrenable autoridad. El sacrificio tiende también a conquistar de la divinidad el permiso para utilizar el mundo.⁵⁸

La pregunta que se rebela aquí es: ¿quién pide el permiso a los dioses? Es decir, ¿quién mata a quién? En algunos textos sagrados, por ejemplo entre los Vedas de la India,⁵⁹ se homologa el sacrificante con el sacrificado. Lo mismo parece que ocurría entre los aztecas, pues el esclavo que sería sacrificado era el sustituto de quien lo había capturado o comprado; sin embargo, aunque cosmológicamente el sacrificado se confunda con el sacrificante, la realidad era que éste, al terminar la ceremonia, regresaba a su casa, mientras que aquél permanecía exánime frente al templo.

También se pretende que la víctima iba por gusto e incluso con alegría a su inmolación, pues en los días previos a su ejecución, ésta era tratada con gran respeto y era mimada hasta el exceso como si de un propio dios se tratara; mientras que, por el contrario los sacerdotes estaban en ayuno durante varios días, mortificándose el cuerpo para estar lo mejor preparados posibles

⁵⁷ R. Calasso, 1994 *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, p. 103.

⁵⁸ R. Calasso, 1989 *La ruina de Kasch*, p. 141.

⁵⁹ *El rig veda*.

para la comunicación con lo divino.⁶⁰ Por este contraste, hay quien ha llegado a la conclusión de que el sacrificado aceptaba su destino gustosamente, sin embargo, la muerte nunca se acepta con alegría,⁶¹ en el mejor de los casos es con resignación. Para decirlo más claramente vamos a citar, una vez más, una historia del escritor chino Chuang-tzu o Chuang- tse, como se prefiera:

El oficiante de los sacrificios se acercó con su hábito de ceremonias al recinto de los cerdos y les habló así: “¿Por qué os disgusta ser conducidos a la muerte? Os engordaré durante tres meses; yo, en cambio, me disciplinaré durante diez días y durante tres ayunaré. Luego se os extenderán esteras de paja blanca y vuestros miembros serán colocados en bandejas cinceladas. ¿Qué más queréis?”. Luego pensó en lo que habrían preferido los cerdos y dijo: “Prefieren que se les alimente de salvado y cáscaras y seguir en su recinto”.⁶²

La muerte violenta con consentimiento no existe, aunque en el proceso te “conviertas en dios”. Si así fuera no se buscarían sustitutos. Los sustitutos, siempre, o casi siempre, son de los “otros”; a través de ellos, quienes son los agentes potenciales del desorden, se busca instaurar de nuevo el orden cósmico y social: “La mujer, el menor, el esclavo o el dominado, el extranjero – utilizados como significantes- se cuentan entre las figuras más frecuentemente

⁶⁰ “Un sacrificador se asimilaba a su víctima por medio del ayuno, de guardar la vigilia, la continencia, de danzar, de extraerse sangre, de dar ofrendas. A través del ayuno se aliviaba a sí mismo y se separaba de la materia, porque “el que está en los huesos no desea las cosas de la carne” (Sahagún, 1950-1969 VI: 215; 1956 II: 215). Practicando la continencia, que las deidades apreciaban enormemente, aumentaba su fuego interno (Sahagún 1950-1969 VI: 113-114 y 125). A través de la danza elevaba su corazón y sus sentidos y se aliviaba a sí mismo, llegaba más cerca de los dioses (Motolinía 1970: 181-183; Sahagún 1950-1969 VI: 90). Guardando la vigilia con su víctima aumentaba su concentración y participaba de la agonía. Extrayendo su propia sangre, expiaba y hacía méritos. Por medio de todas estas prácticas aumentaba su fuego interno en detrimento de su cuerpo. Cuando tenía lugar la inmolación, acompañaba a su víctima, que era “él mismo” (Sahagún 1950-1969 IX: 66-67). Luego, tenía una revelación, contemplaba “la presencia del portentoso Huitzilopochtli” y “moría” (Sahagún 1950-1969 IX:55; Graulich 1979: 93-94 y 507)” (M. Graulich, 1997 “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y El Teocalli de la Guerra Sagrada”, pp. 188-189).

⁶¹ Que era “necesario” que la víctima estuviera alegre antes de morir, esa es otra cuestión, aunque para mantenerla así se valían de muchos recursos, incluso se le contaban mentiras; por ejemplo, durante la fiesta de Ochpaniztli, nos cuenta Sahagún que los sacerdotes, mientras llevaban a la personificadora de Toci al templo donde sería sacrificada, la mantenían distraída y alegre con la promesa de que iba a dormir con el rey, pues ésta *debía permanecer alegre* “porque tenían mal agüero si esta mujer había de morir estaba triste y lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto” (Sahagún, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 132).

⁶² Citado en Calasso, 1989 *La ruina de Kasch*, pp. 161-162.

aprovechadas por las culturas de las sociedades tradicionales”.⁶³ Es decir, siempre los que no pertenecen al grupo de quienes detentan el poder en cada sociedad.

Quien decide quién es el próximo a ser sacrificado, quién es el próximo en morir, es el gobernante: “Es el sello de su poder; es absoluto sólo mientras su derecho de imponer la muerte le sea indiscutido. Porque realmente sólo está sometido quien se deja matar por él”.⁶⁴

El grupo en el poder adecua las creencias religiosas a su conveniencia haciendo creer al resto de la población que si no se lleva a cabo la “alimentación de los dioses”, la permanencia del mundo corre peligro. El miedo colectivo de la sociedad ante la posibilidad de que el mundo se destruya, permite manipularla y así mantener e incluso acrecentar el poder sobre ellos. De este miedo ante un peligro contra el que no se puede hacer otra cosa que someterse, dice Elías Canetti que se deriva el sacrificio⁶⁵

El sacrificio es el rito violento que evita el uso de la violencia, no únicamente entre los miembros sometidos de la sociedad, sino básicamente evita que el gobernante tenga que ejercer la fuerza sobre los demás, pues esto menguaría su autoridad. Por ello, la necesidad de esta violencia controlada y controladora: domesticada.

Un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada, a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial.⁶⁶

No obstante, cuando nada de eso funciona, el gobernante no dudará en aplicar el uso de la fuerza, incluso sobre su propia familia, pues antes que nada, lo que desea es permanecer en el poder, sea legítimo o no.

⁶³ G. Balandier, 1990 *El desorden*. p. 96.

⁶⁴ Canetti, 1983 *Masa y poder*, p. 228.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 305-306.

⁶⁶ G. Balandier, 1994 *El poder en escenas*, p. 18.

El sacrificio humano fue una práctica, digámoslo así, cotidiana entre los grupos mesoamericanos. Se han encontrado evidencias de ello desde fechas tan tempranas como el 600 a. C.,⁶⁷ inclusive en sociedades que hasta hace poco se consideraban pacíficas como la teotihuacana y la maya del Clásico, aunque pareció tener su momento álgido en los siglos XV y XVI entre los mexicas.

Son muchos los estudios que se han realizado sobre el sacrificio en Mesoamérica. Si bien éstos se han enfocado a partir de “la necesidad que tenían los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas”.⁶⁸ Es decir, parafraseando a R. Calasso, se ha privilegiado su eficacia cósmica en detrimento de la social.

La guerra

Si bien es verdad que las guerras tienen motivos políticos y económicos, tampoco es menos cierto que en el fondo toda guerra es religiosa.⁶⁹ Cuando se convoca a una guerra el motivo siempre es el de defender el orden del mundo, nuestro mundo. No importa si se es el agresor o el agredido; si la guerra se pierde el orden imperante hasta ahora será roto. Orden que surgió precisamente de la victoria en una guerra, al menos eso se esgrime en los

⁶⁷ Pijoán, 1981 y Velásquez, 1992, ambos citados en E. Hernández Pons y C. Navarrete, 1997 “Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del centro ceremonial de México-Tenochtitlan”, p. 67.

⁶⁸ A. López Austin, 1997 “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 212.

⁶⁹ Dice Jacques Derrida (1997 “Fe y Saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, p. 41-42): “Las guerras o las “intervenciones” militares conducidas por el Occidente judeo-cristiano en nombre de mejores causas (del derecho internacional, de la democracia, de la soberanía de los pueblos, de las naciones o de los Estados, incluso de imperativos humanitarios), ¿no son también ellas, en cierto modo, guerras de religión? La hipótesis no sería necesariamente infamante, ni siquiera muy original, salvo para quienes se apresuran a creer que esas causas justas son no sólo seculares sino *puras* de toda religiosidad. Para determinar una guerra de religión *como tal*, sería preciso estar seguros de poder delimitar lo religioso. Sería preciso estar seguros de poder distinguir todos los predicados de lo religioso (...). Sería preciso disociar los rasgos esenciales de lo religioso como tal de aquellos otros que, por ejemplo, fundan los conceptos de lo ético, de lo jurídico, de lo político o de lo económico. Ahora bien nada es más problemático que una disociación semejante. Los conceptos fundamentales que con frecuencia nos permiten aislar o *pretender* aislar lo *político*, para limitarnos a esta circunscripción, siguen siendo religiosos o en todo caso teológico-políticos”.

orígenes reales o figurados de muchas sociedades, lo que ha llevado al historiador de la guerra Michael Howard a preguntarse: “¿Puede una nación nacer en el verdadero sentido de la palabra, si no es mediante una guerra?”.⁷⁰

Las sociedades mesoamericanas no fueron ajenas a esa “maternidad” y en varios de sus sitios representativos se han hallado evidencias de que en su despegue como centros rectores estuvo involucrada de manera destacada la guerra, o por lo menos su propaganda. Como ejemplos señeros podemos mencionar a Cacaxtla, Chichén Itzá, Tenochtitlan e incluso Teotihuacan según nos muestran los últimos descubrimientos en la Pirámide de la Luna.

Más importante sin embargo, me parece el uso de la guerra para mantener la unidad de la sociedad; aunque ahora esté de moda resaltar la solidaridad y hasta el amor hacia nuestros semejantes, y ello quizá a algunos los logre conmover, no hay duda que la amenaza de un enemigo común nos conmoverá aún más y nos llevará a unirnos como grupo. Pues, como inicia Roger Callois su libro *La cuesta de la guerra*, ésta “no se comprende si no se la define ante todo como una lucha colectiva, preparada en común y metódica”.

Esa es precisamente la intención de las guerras: hacer de un grupo una unidad. Señala el escritor español Rafael Sánchez Ferlosio, testigo de varias de las guerras que asolaron Europa en el siglo XX, que a pesar de sus horrores: “El hombre ama la guerra. Es el momento de plenitud de los pueblos, y la que los ha creado como tales. Todos la encarecen como el momento en que se ejercen todas las virtudes de fraternidad y solidaridad entre los hombres, se olvidan los rencores, se disipan los problemas individuales y la nación se levanta como un solo hombre frente al enemigo”.⁷¹ Es de hecho, la guerra, el mecanismo más efectivo de hacer que una multitud se convierta en una masa (*vid supra*).⁷²

Esa virtud de la guerra hizo, hace, que se inventen “malos” continuamente, pues es la amenaza de aquellos la que permite que la sociedad

⁷⁰ Citado en B. Ehrenreich, 2000 *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*, p. 299.

⁷¹ Rafael Sánchez Ferlosio en entrevista con Juan Cruz, publicada en *El País*, el 19 de agosto de 1990. La guerra, como la circunstancia en que sale a flote la “humanidad” del hombre, se pone de manifiesto a lo largo de la lectura de la crónica *Mi vieja guerra, cuánto te hecho de menos* (A. Loyd, 1999).

⁷² Canetti, 1993 *op. cit.*

se agrupe en torno al gobernante. Precisamente la figura encargada de mantener el orden del mundo. El prestigio que se obtiene mediante la victoria sobre otra u otras comunidades es difícilmente comparable con otras situaciones; es un prestigio que no se queda únicamente en la cabeza del gobernante sino que además se extiende hacia todos los miembros del grupo en el poder.⁷³ Una guerra prolongada, e incluso ritualizada, permitirá entonces que los gobernados se agrupen en torno al gobernante y su séquito, por lo que realizaran sus labores sin cuestionarse demasiado las diferencias entre ellos, que producen los bienes necesarios y los guerreros y sacerdotes encargados de protegerlos y mantener el orden existente.⁷⁴

La práctica de la guerra con estas intenciones parece harto evidente a la luz de las nuevas interpretaciones sobre los mayas clásicos. La guerra estuvo altamente ritualizada e institucionalizada, pero aún así su uso se hizo más frecuente cuando había problemas para sostenerse en el poder, ya sea por no tener los suficientes argumentos para demostrar que se tenía el derecho a gobernar, como Pájaro-Jaguar IV de Yaxchilán, que se hizo retratar varias veces como un guerrero victorioso en estelas y dinteles; o porque se trataba de gobiernos débiles que no encontraron otra forma de retrasar la caída como el gobernante de Piedras Negras representado en la Estela 11 y quizá también como en Teotihuacan en la época previa a su caída cuando hay un incremento sustancial de las referencias a la guerra.

Más claro resulta con las sociedades que practican una política imperialista, pues mientras mayor y más amplio es el dominio sobre otras comunidades, se incrementa el prestigio, no únicamente del grupo en el poder, sino incluso de toda la “nación” o grupo social; reforzándose ante los ojos de los gobernados el poder del grupo que promueve esas prácticas y de las cuales

⁷³ “El comportamiento hacia el exterior de las estructuras de poder puede estar motivado por las pretensiones de ‘prestigio’ de sus miembros. Está empíricamente demostrado que las reivindicaciones de prestigio han participado siempre en el origen de las guerras. No es fácil valorar su importancia y tampoco es posible determinarlas en general, pero resultan muy evidentes” (M. Weber, 1977 *op. cit.*, p. 10)

⁷⁴ Dice Humberto Eco (1998, *op. cit.*, p. 59): “Es una tendencia natural de las dictaduras identificar un enemigo exterior que conspira para la ruina de los ciudadanos, y es tendencia natural de los ciudadanos aceptar la idea de la conspiración. El mal siempre lo hace otro, nunca nace de un error nuestro”. Pero no sólo de las dictaduras, a menos que consideremos que E. U. está gobernado por una dictadura.

resulta exitoso.⁷⁵ Caso contrario cuando las campañas fracasan, pues el prestigio, y por tanto el poder tiende a disminuir, lo que resulta en una intensificación de los otros mecanismos, las fiestas y los sacrificios, para evitar que el orden se disipe y se ponga en riesgo la permanencia del grupo en el poder.

Domesticando la violencia

Aunque aquí los presentamos por separado, es evidente que en la práctica los tres elementos analizados estaban fuertemente entrelazados. En la guerra se hacían de prisioneros, los cuales eran sacrificados durante una fiesta. Y de hecho se hacían fiestas y sacrificios antes de partir hacia una batalla.

Aunque la intención manifiesta era la de mantener vivo el mundo con el alimento de los dioses; desde el punto de vista del gobernante era también importante, quizá más importante, mantener las cosas tal y como estaban, esto es, él gobernando, los demás obedeciendo.

¿Eran los gobernantes creyentes?, es decir, confiaban en la eficacia cósmica de los sacrificios; supongo que sí; pero también considero que eran plenamente conscientes de que eran un mecanismo eficaz para mantenerse en el poder. Como muestra, la respuesta que dio un rey Ashantí cuando se le inquirió por qué seguía celebrando sacrificios a los dioses, él dijo: “si aboliera los sacrificios humanos, me privaría de uno de los medios más efectivos para mantener sojuzgado al pueblo”.⁷⁶

El que el sacrificio sea normalmente el punto culminante de las fiestas, luego de un aparente caos, permite que el orden reaparezca, y el encargado de hacerlo aparecer es precisamente el gobernante. A través de ese desorden simulado se evita o al menos se simula el desorden real, el que proviene de los descontentos.

Así las cosas, la guerra, las fiestas y el sacrificio humano permiten mantener la unidad de los gobernados y así, a través de esa violencia

⁷⁵ Cf. Weber, *ibid.*, p. 28.

⁷⁶ Citado en B. Ehrenreich, 2000 *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*, p. 25.

domesticada, el grupo en el poder se evita utilizar la fuerza en contra de los súbditos. No obstante, cuando nada de eso funciona, el gobernante no dudará en aplicar el uso de la fuerza, pues antes que nada, lo que desea es permanecer en el poder, sea de la forma que sea.

2. Los mayas

Iniciaremos el análisis de los datos con la zona maya, la vasta zona cultural que se extiende sobre la península de Yucatán, las selvas del Sureste mexicano y las del norte de Centroamérica. Aunque lo que llamamos “Los Mayas” eran una multitud de grupos que se asentaron en diferente tiempo y espacio, el hecho de que compartan muchas características nos permite englobarlos bajo un mismo apartado. De cualquier modo, no estamos descubriendo el hilo negro, si acaso únicamente lo estiramos un poco más; puesto que tradicionalmente los investigadores sitúan este mosaico de sociedades bajo el nombre genérico de los mayas.

Los mayas. Durante años se consideró a los mayas de cualquier tiempo y lugar como pueblos pacíficos gobernados por sabios sacerdotes cuyo único interés era el bienestar de sus gobernados; para lo cual desarrollaron una enorme variedad de conocimientos gracias a su permanente estado de contemplación, permitido por la tranquilidad en que se desarrollaba la vida en el interior y en el exterior de las ciudades que dirigían tan atinadamente. Si acaso, los únicos que rompían este modelo eran los belicosos itzaés, quienes durante un tiempo, el Posclásico temprano, dominaron Yucatán; pero los mayas del Clásico, la quintaesencia de lo maya, eran el ejemplo perfecto para los consensistas, pues todo “parecía” indicar que los reyes mayas eran reyes porque eran los más aptos, los más capaces para llevar a cabo la ingrata tarea, aun a costa de su propio beneficio.

Los grandes conocimientos de los mayas sin duda son reales y los desarrollaron sí, gracias a su capacidad contemplativa e interpretativa, pero aunque pareciera que su aplicación era para beneficio de los gobernados, la verdad es que los mayores privilegios derivados de estos conocimientos y su

aplicación se los llevaban precisamente quienes los desarrollaron: el grupo en el poder, a la cabeza del cual estaba el *halach uinic*, el único, el “hombre verdadero”.

Veamos el ejemplo de la escritura, considerada como uno de los mayores logros de la civilización maya; sin embargo, a ésta nunca tuvo acceso el pueblo, de hecho, nunca pareció desarrollarse en el ámbito doméstico de las grandes ciudades y mucho menos en el medio rural. La escritura estuvo, “ante todo, al servicio del poder y de la historia, que abarca tanto el pasado como el futuro y las correspondientes profecías. Al parecer, la escritura maya sólo fue utilizada en los ámbitos de la política, la astrología y la religión”.¹ Es decir, los medios en que se movía el grupo en el poder.

Hagamos un recorrido, breve por necesidad, a través de algunos puntos del área maya en tiempo y espacio, para argumentar cómo es que sucedía esta situación.

Dividimos la exposición por separado en los tres elementos que nos interesa destacar: La *arquitectura pública*, el escenario de las fiestas colectivas; las evidencias directas e indirectas de *sacrificio humano* y la práctica de la *guerra*. Luego los presentamos juntos, para observar cómo se manifiesta la relación entre los tres. Posteriormente tomamos como ejemplo a Palenque, aunque bien pudieron ser Chichén Itzá, Tikal o Calakmul, por mencionar algunos; pero por ahora nos contentamos con exponer el caso de Palenque. Finalmente realizamos algunos comentarios generales sobre el capítulo, donde adelantamos algunas conclusiones.

La arquitectura pública

La construcción de edificios de mayor tamaño y complejidad en relación con las estructuras arquitectónicas circundantes puede rastrearse en el área maya hasta por lo menos el año 1000 a.C. En el sitio arqueológico de Nakbé, situado en la cuenca Mirador, al norte de Guatemala, se ha reportado para el Preclásico medio,

¹ C.-F. Baudez, 2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, p. 382.

más específicamente entre el 1000 y el 700 a.C., la erección de plataformas de hasta dos metros de altura, levantadas a través de la construcción de muros verticales de piedra y el uso de estuco crudo, las cuales se encontraban en la parte central del asentamiento y contrastaban con las casas habitacionales. Éstas por el contrario, “estaban construidas con materiales perecederos, pisos de barro y hoyos de poste excavados en la roca madre”.²

Posteriormente, entre el 600 y el 400 a.C., y coincidiendo con un aumento sustancial de la intensificación de las técnicas agrícolas, que incluyó, entre otras cosas, un amplio sistema de terrazas y de presas en los múltiples arroyos,³ los habitantes de Nakbé pusieron más énfasis en la arquitectura monumental, al construir edificios de hasta 18 metros de alto y plataformas alargadas enfrente formando una plaza; patrón arquitectónico que se conoce como “Complejo E” (figura 2.1). Éstos se encontraban en la parte central de las comunidades, junto con el resto de la arquitectura ritual como las canchas para el juego de pelota.⁴

El mismo patrón se ha identificado en otros sitios de las cercanías como Tikal, Wakná (cuya plataforma alargada alcanzó una longitud de 220 metros), Uaxactún y El Mirador. En todos ellos, estas construcciones corresponden al periodo Preclásico medio.

Asociados directamente con estos complejos se han encontrado altares, lo cual ha confirmado su interpretación como edificios para el culto. Por otra parte, se tienen evidencias de la colocación de estelas en las plazas, algunas de las cuales llegaron a alcanzar un tamaño de hasta 5 metros de alto y una anchura que a veces superó los dos metros.⁵

Esta tendencia hacia la monumentalidad se acentúa todavía más en el periodo inmediatamente posterior, el Preclásico tardío.

² Richard D. Hansen, 2000 “Ideología y arquitectura: poder y dinámicas culturales de los mayas del periodo Preclásico en las tierras bajas”, p. 78-79.

³ *Ibíd.*, p. 89.

⁴ *Ibíd.*, p. 81-83.

⁵ *Ibíd.*, p. 88.

En este sentido, los habitantes de la cuenca Mirador empezaron a construir los edificios más grandes y notables de cualquier época maya. Las construcciones estaban dirigidas hacia la monumentalidad arquitectónica con la altura y el volumen de las estructuras a su máximo. Esta transformación es evidente en Calakmul, Tintal, Nakbé y El Mirador. Los edificios más grandes se encuentran en El Mirador, donde la pirámide de Monos tiene una altura de 48 metros, la de Tigre, de 55 metros y la estructura de Danta, 72 metros. El volumen es impresionante,* y las excavaciones preliminares han revelado que la mayoría de los edificios fueron construidos con un mayor esfuerzo.⁶

Es decir, su construcción ocurrió en un tiempo relativamente corto, producto de la planeación deliberada para hacer de ellos desde el primer momento edificios gigantescos y no son el producto de la superposición de estructuras a lo largo de cientos de años. De hecho, su uso no fue muy prolongado, pues algunos de estos asentamientos, en especial El Mirador, vivieron sus mejores épocas sólo durante el Preclásico tardío y su importancia disminuyó notablemente en el Clásico.⁷

Otras construcciones a gran escala, que quizá requirieron de una mayor inversión de trabajo, fueron las grandes calzadas, pues algunas de ellas tuvieron hasta 24 metros de ancho con algunos tramos levantados sobre el terreno a una altura de más de cuatro metros (figura 2.2).⁸

Junto con la mayor monumentalidad hubo un cambio en el estilo y la forma de los edificios: del “Complejo E” se pasó al patrón triádico, el cual “consiste en un edificio alto encima de una plataforma con dos edificios más pequeños en cada lado mirando el uno hacia el otro”.⁹ Además de en El Mirador, este patrón se ha identificado en sitios como Nakbé, Guiro, Tintal, Uaxactún, Laminar, Cerros y Calakmul, entre otros. La razón para tan amplia distribución, según Richard Hansen, es que: “...parecen ser el resultado de un cambio brusco hacia una cosmología sofisticada implantada a gran escala en las tierras bajas mayas... Hay evidencias que los distintos edificios del triádico pudieron tener un orden particular

* La estructura de Danta cubriría por completo todas las plazas, estructuras y plataformas del centro cívico y la acrópolis de Copán (ver figura 17 en Hansen, *op. cit.*, p. 93).

⁶ *Ibíd.*, p. 92-94.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibíd.*, p. 94.

⁹ *Ibíd.*, p. 95.

vinculado con los ritos religiosos e ideológicos en relación con el ascenso al poder de los gobernantes”.¹⁰

Para reforzar todavía más la aprobación celestial, en las fachadas de los principales edificios se agregaron mascarones y paneles con representaciones de algunas deidades. En cambio, las estelas se hacen más pequeñas y casi ninguna de las encontradas hasta ahora sobrepasa el metro de altura.

En este mismo sentido, podemos señalar que la orientación general de las estructuras centrales era este-oeste. Por ejemplo, los dos complejos arquitectónicos principales de Tikal, la Gran Plaza/Acrópolis y El Mundo Perdido, tenían esta orientación en el Preclásico tardío. Por supuesto, ello se ha relacionado con el camino diario del sol.¹¹

Corresponde pues, a las primeras etapas del surgimiento de la civilización maya, la construcción de las más grandes estructuras jamás erigidas en su territorio y unas de las más grandes de toda Mesoamérica. La complejidad de estos edificios nos ilustra la necesidad que se tuvo de reforzar el convencimiento que el grupo en el poder que dominó la cuenca Mirador en el Preclásico tardío tenía que ejercer sobre el resto de la población: sus gobernados.

Sin embargo, la sola monumentalidad no basta. Es necesario que en ella se realicen ceremonias de carácter colectivo; el carácter religioso de las mismas, nos está indicado por la decoración de los enormes edificios; no obstante, para que tales ceremonias surtieran el efecto deseado, en ellas, toda la población debía estar presente. Que tal cosa así pudo ocurrir se pone de manifiesto a través de las grandes calzadas que confluían en las plazas frente a los inmensos templos. Por ellas debieron realizarse las procesiones dirigidas por el estamento sacerdotal, quizá con el propio soberano a la cabeza, hasta desembocar a la plaza, donde la multitud, hombro con hombro, observaría la ceremonia dirigida por un miembro del grupo en el poder, el mismo que había guiado la procesión, es decir, el gobernante.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 96.

¹¹ Wendy Ashmore y Jeremy A. Sabloff, 2000 “El orden del espacio en los planos cívicos mayas”, p. 29.

Qué clase de ceremonias y con qué frecuencia se realizaban es algo sobre lo que no tenemos datos. Sin embargo, tales manifestaciones de grandeza: los enormes monumentos arquitectónicos y las anchas calzadas no debieron construirse para que permanecieran ociosas; así que me atrevo a especular que en tales escenarios se realizaban ceremonias periódicamente; si no “mes” tras “mes” como en la época Posclásica, sí posiblemente año tras año, por lo menos durante la llegada al poder de la dinastía gobernante; o bien durante la ascensión al poder de un nuevo rey o durante sus funerales. Sin embargo, también es probable que se realizaran fiestas con otros motivos: la época de la siembra y la cosecha resultan los más adecuados. La importancia de la agricultura para estas sociedades se pone de manifiesto con las obras hidráulicas que permitieron una mayor productividad agrícola. Tales obras son contemporáneas a los enormes edificios culturales por lo que éstas debieron ser impulsadas por el grupo en el poder; era su responsabilidad entonces, propiciar, a través de los ritos adecuados, una abundante cosecha. Esto les importaba a todos, por lo que todos debían estar presentes. Así, año tras año, se celebrarían ceremonias colectivas, que para eso fueron creados, en los escenarios levantados en Mirador durante el Preclásico tardío (figura 2.3).

Sin embargo, es sobre todo al Clásico, el periodo al que mejor le sientan las diferentes opiniones que se han vertido sobre la naturaleza e intencionalidad de la arquitectura maya. Dice Andrés Ciudad Ruiz:

Una visión panorámica de cualquier ciudad maya, salpicada de templos, santuarios, acrópolis, palacios, juegos de pelota y otros edificios especializados, cuyas fachadas estaban decoradas con imágenes esculpidas y pintadas que representan dioses, seres sobrenaturales y otros aspectos relativos a la divinidad y al culto religioso y que encierran ricas tumbas y ofrendas de insospechada complejidad, informan que la religión maya y sus

aspectos rituales tuvieron una estrecha relación con aspectos de tipo político y dinástico.¹²

Así es, un vistazo a cualquier ciudad maya del Clásico y posterior nos permite observar eso (figura 2.4). Desde las grandes capitales como Calakmul, Tikal, Caracol, Cobá, Chichén Itzá, Palenque, etcétera; hasta aquellos sitios de menor rango y dependientes de alguna de aquéllas como Kabah, El Cayo, Chinikijá o Pomoná; e incluso muchos de los asentamientos de menor jerarquía presentan estos rasgos, o por lo menos algunos de ellos.¹³

En todos ellos sobresale el que la distribución espacial de los edificios, es decir, tanto los propios edificios como las plazas que forman, no fue dejada al azar, sino que responde a una obsesiva planificación.¹⁴ El modelo fue, por supuesto, el cosmos, y en esto, “La arquitectura maya alcanzó niveles excelsos de rigurosidad en orientación celeste que hicieron posible incorporar el ámbito del cielo, con sus implicaciones religiosas, al discurso transmitido por el soberano para expresar de una forma apoteósica su poder”.¹⁵

Y no fue únicamente el sol con su diario andar o con sus equinoccios y solsticios. También se tomó en cuenta a la luna, algunos planetas, en especial Venus, pero no sólo Venus, y ciertas estrellas brillantes como Sirio. Incluso la Vía Láctea en conjunto. De hecho, dice Jesús Galindo: “A la fecha, las investigaciones arqueoastronómicas han reportado en su mayoría orientaciones con eventos involucrando a los cuerpos celestes más brillantes”.¹⁶

Con respecto al sol hay varios edificios a lo largo de la zona maya que tienen una orientación de alrededor de 285° acimutales. Esta orientación, de acuerdo con las mediciones llevadas a cabo por los arqueoastrónomos, permite que los rayos solares se pongan directamente sobre los edificios tanto el 29 de

¹² A. Ciudad Ruiz, 2002 “Religión y poder”, p. 197.

¹³ Ver por ejemplo, A. Grave, 1996 “Patrón de asentamiento en la región de Palenque, Chiapas”; y también Grave, 1999 “Patrón de asentamiento en la región de Palenque en el Clásico tardío”.

¹⁴ Dicen W. Ashmore y J. Sabloff (*op. cit.*, p. 17): “... cada vez se demuestra con mayor certeza que en los mapas de los centros cívicos mayas se revela un nivel significativo de planificación y orden en cuanto a la ubicación de los edificios, monumentos y espacios abiertos”.

¹⁵ J. Galindo Trejo, 2000 “La significación calendárico-astronómica de la arquitectura maya”, p. 243.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 235.

abril como el 13 de agosto de cada año. La relevancia de estas fechas estriba en que:

Estas puestas solares sucesivas dividen al año de 365 días en una relación 104/260; es decir, a partir del ocaso del 29 de abril, tienen que transcurrir 52 días para la llegada del solsticio de verano, a partir del cual, una vez transcurridos otros 52 días, regresaremos a la segunda alineación del templo el 13 de agosto. En su movimiento hacia el sur, el disco solar, empezando con este día, se irá poniendo en el horizonte de tal forma que, una vez alcanzado el punto de solsticio de invierno regresará para que el 29 de abril siguiente se completen justamente 260 días.¹⁷

No se necesita explicitar la importancia que tenían estos dos números: el 52 y el 260 en el año ritual y la rueda calendárica. Sólo bastará añadir que fue precisamente el 13 de agosto de 3114 a.C., la fecha que se tomó como referencia temporal para el inicio de la Cuenta Larga, o sea del inicio del tiempo de la era actual.

Entre los edificios que tienen esta orientación en el área maya podemos mencionar El Templo de Los Jaguares, en el Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá, La Gran Pirámide de los Cinco Pisos de Edzná y la Torre del Palacio de Palenque.

En relación con Venus, un ejemplo destacado es el Palacio del Gobernador, en Uxmal. Dicen Harvey y Victoria Bricker:

Entre los años 880 d.C. y 936 d.C., hubo ocho grandes extremos norte de Venus, todos los cuales ocurrieron a comienzos de mayo. En todos los casos, Venus habría estado directamente sobre el Palacio, aproximadamente a dos grados sobre éste, alrededor de las 9:40 p.m., aproximadamente diez minutos antes de la puesta de Venus.¹⁸

Por su parte, la orientación del Templo del Conde, en Palenque, es diferente a la de la mayoría de los edificios principales del centro de la ciudad que están relacionados con los solsticios solares, puesto que su fachada apunta

¹⁷ *Ibíd.*, p.

¹⁸ Harvey R. Bricker y Victoria R. Bricker, 2000 "La inscripción del Trono del Palacio del Gobernador de Uxmal", p. 219.

directamente hacia sirio, “la estrella más brillante del cielo”.¹⁹ Entre tanto, el edificio de las pinturas de Bonampak fue alineado con la Vía Láctea.²⁰

La aprobación divina, no necesariamente celestial, se pone de manifiesto también mediante la decoración de las fachadas. Dado que la mayor parte de ella se hizo con estuco, son pocos los ejemplos que se conservan, sin embargo, en las regiones Puuc y Río Bec, al haber sido esculpidas en piedra, la evidencia es más abundante, en particular los mascarones de Chaac²¹ y los grandes motivos zoomorfos que en general se han identificado como reptiles,²² más específicamente con serpientes, lo que ha seguido a interpretarlos como el pasaje de una cueva y, por ende, como una entrada al inframundo.²³

En efecto, señala C. Baudez: “calificar un edificio de ‘terrestre’ es asimilarlo a una cueva y, por ende, referirse a una tradición milenaria que ve en esa oquedad un lugar sagrado, sede del poder”.²⁴ Esta clase de templos servirían pues para la realización de ceremonias de carácter privado o semiprivado, en las cuales el rey se preparaba continuamente para seguir gobernando. Uno de estos escenarios es el Edificio 11 de Copán, el cual se encuentra al sur de la Gran Plaza de la ciudad y uno de los más impresionantes de la zona arqueológica. De acuerdo con C. Baudez: “Muy probablemente, esta construcción microcósmica* era utilizada para recorridos rituales durante las ceremonias de fin de periodo (de

¹⁹ Anthony Aveni y Horst Hartung, 1997 “Algunas consideraciones sobre la disposición de los edificios de Palenque”, p. 84.

²⁰ J. Galindo, *op. cit.*, p. 240-242.

²¹ Si bien esta es la interpretación más aceptada, vale la pena señalar la opinión de Claude-Francois Baudez, para quien los grandes mascarones representan al monstruo de la tierra: cauac (Baudez, 2004, *op. cit.*). No obstante, cualquiera de las interpretaciones apoya lo que aquí queremos destacar; es decir, los edificios de culto como el escenario para la ejecución de ceremonias.

²² George F. Andrews, 2000 “La arquitectura de Río Bec. Un estudio de contrastes”.

²³ “La serpiente es símbolo de la muerte y del inframundo por el hecho de que habita en cuevas, bajo la tierra. Como el inframundo es el sitio de la muerte, ella encarna los espíritus de los muertos o es su mensajera; asimismo, es epifanía de las propias divinidades de la muerte...” M. de la Garza, 1998 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, p. 256).

²⁴ Baudez, 2004, *op. cit.*, p. 81.

* Por microcósmico se refiere Baudez a que representa de manera total o parcial el universo en dos o tres dimensiones.

katún, entre otros)".²⁵ En este recorrido, el soberano pasaba por los tres niveles del universo; el inframundo, la tierra y el cielo. De ahí saldría renacido y preparado para seguir gobernando. Si bien Baudez especula que estos recorridos se harían sólo cada veinte años, nosotros proponemos que es probable que el rey llevara a cabo estos ritos iniciáticos con antelación a alguna ceremonia importante; ceremonia, ésta sí de carácter colectivo y la cual se llevaría a cabo en el templo principal de la ciudad y que envolvería a la población entera en su conjunto.

Basten estas pequeñas menciones para subrayar la importancia en que los conocimientos astronómicos de los mayas estuvieron al servicio de los gobernantes; pues lo que buscaban resaltar era el origen divino de sí mismos y por consiguiente su derecho a gobernar sobre los demás.

No obstante, entre las construcciones monumentales, vale la pena destacar los edificios catalogados como *Templos dinásticos*. Estos se encuentran siempre o casi siempre dominando una gran plaza, la plaza principal del asentamiento; como ejemplo señero está el Templo de las Inscripciones, el cual domina claramente la plaza principal de Palenque (figura 2.5).

Otro ejemplo claro es el Edificio 16 de Copán; es la pirámide más alta de la ciudad y se halla en el centro de la Acrópolis:

Fue construido por Madrugada [Yax-Pac] para honrar al fundador de su dinastía, el rey Yax K'uk' Mo' ("Nuevo Quetzal-Guacamaya"), cuya estatua aparecía entre las fauces de un monstruo cósmico al fondo del recinto oeste del templo. La estatua del soberano, además de estar rodeada de "seudo-Tlálocs", patronos del sacrificio, llevaba entre las manos una cabeza degollada y tenía cuerdas enrolladas en torno a la cintura: estos diversos elementos señalan su función soberana de Gran Sacrificador.²⁶

Es decir, en ese templo se realizaban los sacrificios humanos, el ritual público por excelencia. Por su parte, en Yaxchilán, los motivos esculpidos en los dinteles del Edificio 33, quizá la construcción más memorable del sitio

²⁵ Baudez, *ibíd.*, p. 101.

²⁶ *Ibíd.*, p. 91.

arqueológico a orillas del Usumacinta, representan la ejecución de rituales relacionados con la sucesión dinástica:

Así, en el Dintel 1, el rey Pájaro Jaguar aparece durante su entronización, llevando en la mano el cetro. A su lado, su esposa Gran Cráneo porta el paquete ritual. El Dintel 2 muestra el ritual realizado con motivo del quinto aniversario de la llegada al poder del soberano: el rey y su hijo, Escudo-Jaguar, ostentan cruces coronadas por un ave [...]. En cambio en el Dintel 3, Pájaro-Jaguar y uno de sus lugartenientes (*cahal*) portan un rayo, en la representación de un rito celebrado un año antes. Al parecer, en todos estos casos, el carácter dinástico de los rituales y de los edificios en los que se llevaban a cabo ha quedado demostrado: los principales actores son detentores de señorío, ostentan cetros y realizan sacrificios delante de o destinados a sus ancestros.²⁷

Los sacrificios se realizaban en los mismos edificios, los cuales eran los principales en sus respectivas ciudades y estaban frente a las plazas más amplias, las de mayor capacidad de la ciudad. Las ceremonias tenían pues un carácter público; es decir, a ellos seguramente se convocaba a la mayor parte de la población de la ciudad, e incluso de ciudades vasallas, como lo indica la presencia del *cahal* de una ciudad dependiente. Los ritos, en los que el punto culminante era uno, o varios, sacrificios humanos, podían ser observados por la multitud que expectante esperaba abajo el momento culminante; el momento en que el rey hablara por boca de sus antepasados divinos, palabras que por tanto tenían un carácter irrevocable, eran mandatos que venían del dios y debían ser seguidos por todos.

De la situación imperante previa a la llegada de los españoles es suficiente, quizá, con poner alguna de las menciones de Diego de Landa, “el fraile contradictorio, mitad antropólogo y mitad turista, mitad párroco y mitad inquisidor”, según el

²⁷ *Ibíd.*, p. 92.

retrato que de él hace Miguel Rivera Dorado.²⁸ Nos dice Landa, en una frase muy citada, pero no por ello menos útil:

Si Yucatán hubiere de cobrar nombre y reputación con muchedumbre, grandeza y hermosura de edificios..., porque es así en esto de edificios y muchedumbre de ellos, la más señalada cosa de cuantas hasta hoy en las Indias se han descubierto, porque son tantos y tantas las partes donde los hay y tan bien edificados de cantería, a su modo que espanta...²⁹

Incluso nos adelanta las razones para tanta obra: “Las cuales son que estas gentes debieron estar sujetas a algunos señores amigos de ocuparlos mucho y que los ocuparon en esto...”³⁰ Concluye el fraile franciscano.

El sacrificio humano

Al igual que la arquitectura monumental, la práctica de sacrificios humanos en el área maya puede rastrearse hasta el periodo Preclásico o Formativo. Entierros humanos con evidencias de haber sido decapitados han sido exhumados en distintos sitios arqueológicos. Uno de los más antiguos es el localizado en el sitio Los Mangales, ubicado en el valle de Salamá, en los Altos de Guatemala, el cual se encontró en un contexto del Preclásico medio.³¹

Sin embargo, la mayor parte de los datos con que contamos sobre las occisiones rituales son indirectos; esto es, están consignados en esculturas y estelas o pintados en murales y vasijas de cerámica. De la primera clase, algunos de los ejemplos más tempranos son:

...las cabezas colosales del Preclásico tardío de Monte Alto (...). Con los ojos cerrados y la ausencia casi completa de adornos (...), muy probablemente no representan a jefes ni a seres sobrenaturales, sino cabezas-trofeo de

²⁸ M. Rivera Dorado, 2003 “Introducción” a Diego de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, p. 36.

²⁹ Diego de Landa, 2003 *Relación de las Cosas de Yucatán*, p. 162.

³⁰ *Ídem*.

³¹ Cf. Claude-Francois Baudez, 2000 “El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas-trofeo”, p. 192, y también Joyce Marcus, 2000 “Cinco mitos sobre la guerra maya”.

enemigos sacrificados. Las esculturas panzonas (*pot-bellied*) y desnudas del Preclásico tardío de Kaminaljuyú y de muchos sitios de la costa del Pacífico como Abaj Takalik, Bilbao, El Baúl, Monte Alto, Santa Leticia, etcétera, están relacionadas con ellas al tener el mismo rostro con los mismos ojos cerrados. Representarían a enemigos muertos, análogos a los “danzantes” contemporáneos de Monte Alban, entre los cuales figuran tres cabezas cortadas.³²

Asimismo, de acuerdo con el propio Claude Baudez y Peter Mathews, las esculturas con los brazos cruzados sobre el pecho (de las cuales también hay ejemplares del Preclásico tardío, como los Monumentos 66 y 67 de Bilbao) están asociados “con los conceptos de sumisión, cautiverio y muerte o, en una palabra, con el sacrificio”.³³

Este mismo concepto parece expresarse en la Placa de Leiden, en la cual se representa a “un cautivo atrás (pero probablemente se debe entender debajo) de los pies de un gobernante que está parado”.³⁴ Aunque sin duda el ejemplo más sobresaliente del Preclásico tardío en el área maya, es la Estela 21 de Izapa (figura 2.6). En ella:

Las figuras se disponen en dos planos: el próximo al observador las muestra de mayores dimensiones, en tanto que las que se suponen al fondo son menores. Los actores principales son un individuo escasamente vestido, que sostiene con la mano derecha la cabeza cercenada de quien yace frente a él; porta el navajón de sacrificio en la mano izquierda. El decapitado en innegable dinamismo, cae convulsionado y de su cuello brotan chorros de sangre. Al fondo, de acuerdo con la lejanía del plano, una figura humana contempla la escena, llevada por dos portadores en palanquín.³⁵

Se expresa aquí de forma manifiesta la relación directa entre el gobernante y la práctica sacrificial, pues es evidente que quien contempla la escena es el gobernante, o un personaje de alto rango del grupo que está en el poder. De ahí podemos deducir, o dicho con más propiedad, interpretar, que es él quien ordenó, o por lo menos permitió, que se llevara a cabo el sacrificio. En todo caso, es ante

³² Baudez, *op. cit.*, p. 196.

³³ Claude Baudez y Peter Mathews, 1997 “Captura y sacrificio en Palenque”, p. 510.

³⁴ *Ídem.*

³⁵ Beatriz de la Fuente, 2002 “El arte como expresión de lo sagrado”, p. 144-145.

él, ante quien se realiza la ofrenda máxima a los dioses; es él, de hecho, quien está ofreciendo la sangre del sacrificado.

Es de hecho el sacrificio, por extraño que parezca en los hasta hace poco “pacíficos” mayas, el ritual sobre el que más se sabe. Y su práctica parece hacerse más común a partir del 300 d.C., esto es, ya entrado el periodo Clásico. Comentó alguna vez Linda Schele:

La frecuencia de figuras sacrificadas en el arte del clásico Maya, el contexto social del sacrificio humano que ahí se sugiere, así como las evidencias glíficas y pictóricas de guerra y sacrificio presentes indican que antes de incursiones territoriales éstas eran para la captura de víctimas para el sacrificio, lo cual fue intenso entre los mayas; especialmente en el periodo Clásico tardío. Guerra, sacrificio humano y autosacrificio pareció componer la mayor parte de la vida del Clásico.³⁶

Si bien eso de que “componía la mayor parte de la vida en el Clásico” es una evidente exageración, pero no podemos poner en duda la gran cantidad de información acerca de la existencia de sacrificios humanos en el área maya durante la época Clásica. Así, “se han reportado esqueletos decapitados en Baking Pot, Uaxactún, Dzibilchaltún, Altar de Sacrificios y Tikal”.³⁷ Sin embargo, al igual que en el Preclásico, la mayor parte de los datos están inscritos en los documentos pictográficos y escultóricos.

Por un lado se hacen más comunes las esculturas de decapitados. Uno de los ejemplos más claros se encuentra en Toniná, donde una escultura de piedra decapitada: “Tiene manchas cadavéricas y como su pecho no presenta heridas

³⁶ L. Schele, 1984 “Human sacrifice among the Classic Maya”, p. 45. El texto en inglés es: “*The frequency of sacrificial figures in Classic Maya art, the social context of human sacrifice suggested here, and the glyphic and pictorial observations on war and sacrifice presented suggest that non territorial raiding for the taking of sacrificial victims was pervasive among the Maya, especially in the Late Classic period. War, human sacrifice, and personal blood-letting seem to have composed a major part of Classic life*”.

³⁷ Baudez, 2000 *op. cit.*, p. 191, citando a W. B. M. Welsh, 1998 “An analysis of Classic Lowland Maya burials”.

que indique el sacrificio por extracción del corazón, se supone que la decapitación fue la causa de la muerte”.³⁸ Mientras que de manifestaciones en la cerámica podemos mencionar un vaso adjudicado al periodo Clásico en el que se representa una escena en la que:

... [la] víctima aparece desnuda, sentada en el suelo, mirando en actitud implorante hacia arriba, hacia las fauces de una enorme serpiente que rodea la escena; detrás del sacrificado hay un sacerdote con piel de jaguar y un yelmo de serpiente-pájaro que sostiene una antorcha con una mano, mientras que con la otra señala la frente de la víctima.³⁹

Quizá valga la pena señalar que la víctima parece ser una mujer (figura 2.7). Por otro lado, la relación entre el gobernante y el sacrificado ya manifiesta desde el Preclásico, se hace más clara a lo largo del Clásico, pues la mayor parte de las representaciones de sacrificados están en compañía del gobernante; ya sea de manera directa; es decir, que éste sea quien esté llevando a cabo la ejecución o simplemente sea testigo de ella; o indirecta, pues la imagen está integrada a alguno de los edificios sedes del poder.

Así, en El Palacio de Palenque hay una serie de representaciones que se han interpretado como sacrificados o de gente próxima a ser sacrificada. Se trata de las grandes losas grabadas que están adosadas al basamento junto a la escalinata de acceso al patio oriental de la Casa A, así como en la del lado contrario, la que conduce a la Casa C (figura 2.8). En todas ellas las figuras representadas, se encuentran arrodilladas y hacen gestos de sumisión, como los brazos cruzados sobre el pecho y su mano derecha colocada sobre su hombro izquierdo.⁴⁰

Más claros son los relieves de estuco de los pilares B, C, D y F de la Casa D, cuyo frente da hacia la Plaza de las Inscripciones, en los que se representan

³⁸ *Ibíd.*, p. 193.

³⁹ M. de la Garza, 1998 *op. cit.*, p. 268.

⁴⁰ Baudez y Mathews, *op. cit.*, p. 516.

escenas en los que junto con danzas se llevan a cabo ejecuciones de sacrificios rituales (figura 2.9).

El pilar B muestra al gobernante amagando a un cautivo (?) con un hacha. En el pilar C, el gobernante se encara con una figura arrodillada y sumisa. En el pilar D, danza con un hacha en la mano, en tanto que en el pilar F se muestra una verdadera escena de captura o sacrificio: la víctima está agarrada por el pelo y un hacha amenaza su cuello.⁴¹

De hecho, la danza, es decir, la fiesta, se encuentra en varias ocasiones directamente relacionada con escenas de sacrificio humano. Aunque muchas de estas escenas, representadas tanto en la escultura como en la pintura, remiten al inframundo, tal y como es el caso de una vasija del *Metropolitan Museum of Art*, en la cual, en torno a una víctima de sacrificio, bailan tanto el sacrificador como la muerte misma (figura 2.10).⁴² En otras vasijas se representaron escenas similares, en las que los danzantes, a veces acompañados de músicos, están ejecutando su danza en relación con una escena de sacrificio. Tal es el caso de una vasija proveniente de Altar de Sacrificios y otra conocida como K791 (figura 2.11).⁴³

En las pinturas de Bonampak reaparece esta asociación entre danza, música y sacrificio humano. La más clara es la composición de la parte inferior de la Sala 3, donde: “En el centro se hallan siete danzantes, suntuosamente ataviados y empenachados (tres a la izquierda, cuatro a la derecha), que enmarcan una escena de sacrificio humano”.⁴⁴

Si bien, con excepción de las pinturas de Bonampak, las escenas señaladas parecen representar acontecimientos de carácter mítico, pues remiten al inframundo; “es muy probable, señala Baudez, que los vivos hayan reproducido las mismas danzas, tal como lo demuestran las plataformas y las construcciones donde aparecen frisos acuáticos”,⁴⁵ reportados en diversos sitios del área maya.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 521.

⁴² Baudez, 2004 *op. cit.*, p. 239 y figura 10 (p. 48).

⁴³ *Ibíd.*, p. 240.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 243.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 236.

Así entonces, es muy probable que los sacrificios rituales realizados en el periodo Clásico hayan estado acompañados de música y danzas; siendo muchas veces el danzante principal el propio gobernante tal y como se muestra con claridad en los relieves de estuco de la Casa D del Palacio de Palenque; esto es, los sacrificios humanos eran ejecutados como conclusión de una fiesta.

Sobre este punto vale la pena ampliar, siguiendo siempre a C. Baudez, la descripción de las escenas representadas en la Casa D del Palacio palenquero. Así, en la pilastra B, “el soberano sostiene en la mano un hacha amenazando con ella a su víctima”; en la siguiente pilastra, la C, “el soberano presenta un conjunto de símbolos a un personaje masculino ligeramente vestido, arrodillado a sus pies”. En la pilastra D, el personaje anterior, ahora vestido de mujer: “Tiende al soberano que está bailando, una gran serpiente que representa el rayo y el trueno y por lo tanto tiene el poder de controlar la lluvia. El gobernante la toma con una mano, mientras en la otra sostiene un hacha”. Baudez hace la analogía de esta escena con ciertas danzas actuales donde los actores principales son: “un hombre y una mujer que simulan la cópula; una serpiente es manejada por los danzantes y un arma”. Los relieves de la pilastra E han desaparecido totalmente, sin embargo en la pilastra F, reaparecen los actores de la pilastra B, pero ahora, “el soberano sujeta por la cabellera a la víctima, sentada en la izquierda sobre un mascarón y se dispone a decapitarla con su hacha”.⁴⁶ Tal secuencia de escenas lleva a C. Baudez a concluir:

Así, la Casa D se halla directamente relacionada con un rito agrario, que incluye un episodio de danza entre dos episodios de sacrificio. Antes de la danza, el soberano presenta al segundo personaje una máscara de pez (*xoc*), emblema femenino, confiriéndole así dicho sexo. [...] la danza aparece entonces como cópula entre el soberano y la mujer, que representa probablemente a la madre tierra. Esta unión sexual constituye una parte esencial del rito, que tiene por objetivo provocar la fertilidad de la tierra y garantizar la abundancia de las cosechas. La mujer responde tendiendo al soberano una serpiente, en este caso símbolo del rayo y de la lluvia que empapa la tierra. Mientras danza, el rey, armado con el rayo, asume el papel de hacedor de lluvia. El acto o el simulacro sexual, así como la danza

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 138-139.

destinada a provocar la lluvia, precedían la decapitación de una víctima, amenazada por el gobernante al comenzar el ritual.⁴⁷

Sin duda tal ritual debió llevarse a cabo en alguna ceremonia pública (los pilares de la Casa D dan directamente hacia la Plaza de las Inscripciones); ceremonia a la que serían convocados todos los habitantes de la ciudad y quizá de los pueblos de los alrededores, pueblos que eran comunicados con Palenque a través de caminos de piedra.⁴⁸

En otros asentamientos del Clásico maya la occisión ritual se representó en estelas y dinteles. Uno de los ejemplos más conocidos es la Estela 11 de Piedras Negras (figura 2.12). Es también una de las primeras representaciones del sacrificio humano por extracción del corazón en el área maya.

Igualmente se hallan escenas de sacrificio en la pintura mural. Tal es el caso de Bonampak donde en el muro norte de la Cámara 2 del edificio de las pinturas se muestra la cabeza de un decapitado descansando sobre un lecho de hojas, en medio de la escena donde se le exhiben a Chaan-Muan, el *Halach uinic* de la ciudad, una serie de prisioneros que presumiblemente seguirán la misma suerte. Pero más relevante en este sentido resulta uno de los murales de Mul-Chic, “un pequeño centro maya localizado en la región Puuc al noroeste de Yucatán, aproximadamente a medio camino entre los grandes centros de Uxmal y Kabah. Con colores vívidos e imágenes detalladas...”⁴⁹. Ahí:

La pared sur describe, en dos partes, una escena de sacrificio. La composición está dividida por el vano central. A la derecha de la puerta se ve la escena de una exhibición pública y un sacrificio, en la cual el gobernante, en una formal pose de poder y dominación, se eleva sobre los cautivos. El dirigente, que podría ser un señor local de Mul-Chic o un rey de otro centro más grande, inspecciona la presentación y el sacrificio público de los prisioneros, apenas vestidos.... Abajo del elevado gobernante aparece una de

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 139.

⁴⁸ Grave, 1996, *op. cit.*

⁴⁹ Rachel E. Walters y Jeff Kart Kowalewski, 2000 “Los murales de Mul-Chic, la guerra y la formación de un estado regional Puuc”, p. 207.

las escenas visualmente más dramáticas del mural, en la cual los prisioneros de guerra son asesinados por ahorcamiento o lapidación.⁵⁰

La descripción de esta escena nos permite tener una visión clara del impacto que se tenía durante las ejecuciones rituales; seguramente llevadas a cabo como punto culminante de las ceremonias públicas, a la vista de cientos de espectadores.

Por otra parte, entre los edificios que más se relacionan con el sacrificio, en específico con el sacrificio por decapitación, se encuentran las canchas para el juego de pelota. Podemos citar ejemplos de diversos sitios como los monumentos 1, 3 y 4 de Santa Lucía Cotzumalhuapa. Sobre algunos de ellos nos comenta Martha Iliá Nájera:

El número 1 contiene cuatro dioses mensajeros o mensajeros de los dioses, cada uno con una cabeza en la mano. En el centro un personaje con atavíos de un jugador de pelota que sostiene una cabeza en una mano y en la otra el instrumento decapitador. En el monumento 3, la cabeza descansa sobre un altar que se apoya sobre una pequeña figura...⁵¹

Sin embargo, uno de los más impresionantes es el panel de la banqueta oeste del gran juego de pelota de Chichén Itzá, donde es decapitado un personaje ataviado como jugador de pelota y de su cuello brotan seis serpientes y una planta (figura 2.13).

Del propio Chichén-Itzá hay otro objeto que si bien no está relacionado con algún edificio principal, no podemos dejar de mencionarlo dado lo explícito de su contenido. Nos referimos al Disco H recuperado en el Cenote Sagrado, en el cual se observa la extracción del corazón de un prisionero llevada a cabo por un personaje cubierto con una máscara de águila; mientras que otro prisionero, prácticamente desnudo, observa la escena en evidente actitud de que será él el próximo en ser inmolado. Del lado contrario, domina la escena un personaje profusamente adornado con tocado, orejeras, bezotes, collares y sandalias; quizá

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 209-210.

⁵¹ M. I. Nájera C. 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, p. 178.

el propio gobernante o uno de los principales sacerdotes, en todo caso, un miembro del grupo en el poder (figura 2.14).

Del periodo Posclásico, además de las imágenes del *Códice Dresde* (p. 3a) y el *Códice Madrid* (p. 76), donde se observa el sacrificio por extracción del corazón (figuras 2.15 y 2.16), y la página 34a del primero, donde la cabeza de un decapitado está sobre un altar; contamos con los relatos de testigos, o al menos oidores, de la práctica de sacrificios humanos en el siglo XVI. Por ejemplo, en la *Relación de Santiago de Atitlán* se consigna:

Y [dijeron] que, en el tiempo de su infidelidad, los caciques y señores deste pueblo, y sus indios, tuvieron un ídolo principal.... Y a este dicho ídolo sacrificaban hombres que mataban y les abrían los pechos con una navaja grande a manera de cuchilla, y le sacaban la sangre y se la ofrecían a este ídolo la dicha sangre humana.⁵²

Se repite así el patrón prehispánico, pues los sacrificios humanos comúnmente eran realizados en el templo principal como lo señala el padre Ximénez para Gumarcaah, la capital de los quichés, pues, según él, en el templo de la pirámide principal se encontraba una piedra para los sacrificios por extracción del corazón.⁵³

Más clara es la *Historia de la Provincia del Itzá*, escrita por Juan de Villagutierre Sotomayor, donde nos relata que en la isla del Petén Itzá, al entrar a la casa del rey:

... a la primera vista [se] encontraron con la mesa de los sacrificios, que era una piedra muy grande, de más de dos varas y media de ancho, con doce asientos que lo rodeaban, para los doce sacerdotes que ejecutaban el sacrificio. Estaba en un gran salón, cuyos techos eran de paja, y las paredes de cal y canto, de una vara de alto, bruñidos como el suelo...⁵⁴

⁵² Citado en G. Bustos y R. del Moral, 2002 "Las fuentes", p. 41.

⁵³ Citado en L. Sotelo, 2002 "Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo", p. 99.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 42.

Esto es reforzado por la narración de Diego de Landa, quien nos dice, “para hacer estos sacrificios, había en los patios de los templos unos altos maderos labrados y enhiestos, y cerca de la escalera del templo tenían una peana redonda y ancha, y en medio una piedra de cuatro o cinco palmos de alto, enhiesta, algo delgada; arriba de las escaleras había otra tal peana”.⁵⁵

Estos se encontraban en prácticamente todas las comunidades, lo cual es explicado por el propio Landa de la siguiente forma: “... pues tenía cada pueblo autoridad de sacrificar los que el sacerdote o *chilán* o señor le parecía, y para hacerlo tenían sus públicos lugares en los templos como si fuera más necesaria del mundo a la conservación de la república”.⁵⁶ No obstante, tenían la obligación de enviar esclavos y/o cautivos a las principales capitales, así, “después de matar en sus pueblos, tenían aquellos dos descomulgados santuarios de *Chichenizá* y *Cuzmil* donde infinitos pobres enviaban a sacrificar o despeñar al uno, y al otro a sacar los corazones...”.⁵⁷

Por su parte, el padre dominico Antonio de Remesal, en su obra *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, escribió que, en cierta ocasión, y ya consumada la conquista, se suscitó una escaramuza entre los pueblos de Pochutla y Lacandón, en la que hubo varios cautivos, entre ellos varios niños, a los cuales “sacrificaron sobre los altares, y les sacaron los corazones, y con la sangre untaron las imágenes que estaban en la iglesia, y que al pie de cruz sacrificaron otros...”.⁵⁸

La guerra

Efectivamente, cada vez se cuenta con mayor cantidad de elementos que nos permiten asegurar que los mayas, como cualquier otra sociedad, dicho sea de

⁵⁵ Diego de Landa, 2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 99.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 172.

⁵⁷ *Ídem.*

⁵⁸ Citado en Bustos y Del Moral, 2002 *op. cit.* p. 37.

paso, practicaron la guerra. Los datos con que se cuenta son tanto arqueológicos, la mayor parte de éstos iconográficos, como los mencionados en las fuentes históricas.

Varios investigadores sugieren que ya desde el periodo Preclásico, al menos en su etapa tardía, hay evidencias claras de guerra.⁵⁹ Entre los datos que se han esgrimido, podemos mencionar muchas puntas de lanza, baluartes y fosos defensivos, edificios destruidos y/o quemados, depósitos con restos de múltiples sacrificados, así como las propias representaciones de sacrificados, en especial, la Estela 21 de Izapa y algunas estelas de El Jobo, ambos asentamientos ubicados en Chiapas.

Incluso Joyce Marcus ha adelantado la hipótesis de que el Preclásico tardío debió ser una de las épocas con el mayor número de conflictos armados entre los diversos asentamientos mayas en un nivel político de jefatura, hasta desembocar, en el Clásico temprano en la formación del Estado⁶⁰.

Como hipótesis es sugestiva, y sobre ella volveremos más adelante; sin embargo, la única noticia cierta de una guerra temprana entre dos ciudades rivales, es la que ocurrió entre Tikal y Uaxactún en el año 378 d.C., con la victoria del primero y la anexión del derrotado bajo su égida política, “convirtiéndose en el más grande y prospero reino del Clásico temprano en el corazón del área maya”.⁶¹

No obstante, con esa victoria, Tikal pareció quedar satisfecho y no se conocen referencias sobre campañas militares contra ningún otro asentamiento. Pero en el año 562, casi doscientos años después, Tikal fue la agredida.

El agresor y vencedor fue Caracol en alianza con Calakmul,⁶² y varias de las consecuencias de perder la guerra se manifestaron en Tikal. Una de las más

⁵⁹ C. F. Baudez, 2000 “El botín humano de las guerras mayas”; Baudez y Mathews 1997 *op. cit.* J. Marcus, 2000 “cinco mitos sobre la guerra maya”; C. Suhler y D. Freidel, 2000 “Rituales de terminación: implicaciones de la guerra maya”; entre otros.

⁶⁰ J. Marcus, 2000 *op. cit.*

⁶¹ L. Schele y D. Freidel, 1999 *Una selva de reyes*, p. 205.

⁶² D. Z. Chase y A. F. Chase, 2000 “La guerra maya del periodo Clásico desde la perspectiva de Caracol, Belice”.

famosas es la interrupción de la erección de estelas,⁶³ hasta ese momento profusamente practicada por los gobernantes de Tikal. Pero no únicamente se dejaron de colocar nuevas estelas, sino que se destruyeron las ya existentes⁶⁴ e incluso “inmediatamente después de la llegada de los guerreros victoriosos de Caracol y Calakmul”, se profanaron algunos de los edificios emblemáticos del grupo en el poder que hasta entonces dominaba Tikal: las estructuras 5D-32, 5D-33 y 5D-34, las tres ubicadas en la plaza principal: La Acrópolis Norte.⁶⁵

El fenómeno contrario ocurrió en el vencedor. Ya antes de derrotar a Tikal, Caracol, igualmente apoyado por Calakmul, había emprendido una guerra contra Naranjo, de la que también salió victorioso, después de la cual se ha podido determinar “un auge constructivo y un incremento en la población en el corazón de Caracol”.⁶⁶ Proceso que se acentuó tras la guerra con Tikal, pues “las calzadas que circunscriben [el área ceremonial] se construyeron en esa época, al igual que la enorme plaza *terminus* que funcionó como centro administrativo”.⁶⁷

Estos son dos de los pocos ejemplos que han sido identificados claramente como guerras de conquista, y sus consecuencias en vencedores y vencidos en el área maya. Sin embargo, la mayor parte de los datos que se tienen sobre la guerra entre los mayas del Clásico, nos señalan que éstas no se emprendían con intenciones de anexionar territorios sino más bien en la búsqueda de prisioneros. Por ejemplo, en las escenas pintadas en vasos de cerámica: “Las representaciones de jefes militares escoltados por hombres armados y las escenas de tortura o ejecución de cautivos son frecuentes. Sin embargo, la iconografía que representa directamente los conflictos es poco abundante, y menos aún los documentos de este tipo comentados por textos glíficos”.⁶⁸

⁶³ A. Gunsenheimer, 2000 “El fenómeno del hiato en Tikal”.

⁶⁴ *ídem*.

⁶⁵ C. Suhler y D. Freidel, *op. cit.*

⁶⁶ Chase y Chase, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 62.

⁶⁸ J. M. Hoppan, 2000 “La cerámica como documento sobre la guerra entre los antiguos mayas”, p...

Una de las áreas en que últimamente se ha investigado con mayor detenimiento el tema es en las tierras bajas occidentales. Ahí se han identificado una serie de armas que pudieron servir para propósitos bélicos como “lanzas, mazos, hachas, garrotes, hondas y se discute la presencia de atlatl”,⁶⁹ así como elaboradas armaduras y escudos.

La mayoría de las evidencias, sin embargo, son indirectas; es decir, son registros iconográficos y epigráficos en monumentos que ilustran y relatan enfrentamientos de carácter bélico. De hecho, de acuerdo con Peter Mathews, de los más de 750 monumentos con inscripciones conocidos hasta el año 2000 “casi 200 contienen escenas asociadas a la guerra/captura en sus representaciones iconográficas, y/o a sucesos de guerra/captura registrados en sus inscripciones”.⁷⁰

De modo tal que, más que representar batallas, en la mayoría de los monumentos se nos muestra cuál fue el resultado del conflicto, casi siempre, o siempre, desde el punto de vista del vencedor, pues por lo general el monumento representa al rey del lugar sometiendo a sus prisioneros. Cuando el cautivo era un personaje de alto rango se registraba su nombre y procedencia; cuando no, únicamente se contentaban con demostrar su condición de derrotados y humillados.⁷¹

Entre los registros más tempranos está el del Dintel 12 de Piedras Negras, Guatemala, donde se representa al señor Tab-Bahlam, gobernante de Yaxchilán sojuzgado por el rey de Piedras Negras. Si bien las evidencias arqueológicas nos señalan que para esa época Piedras Negras era claramente superior a Yaxchilán, parece que éstos sólo se contentaron con humillar y sacrificar al *Halach uinic* de Yaxchilán, pero ello no pareció implicar pérdida de soberanía en la ciudad perdedora.

Algo similar ocurrió con Palenque, que a lo largo del primer cuarto del siglo VII fue objeto de varias agresiones militares. La primera ocurrió en el año 599 d.C.

⁶⁹ C. Brokmann, 2000 “Armamento y tácticas: evidencia lítica y escultórica de las zonas Usumacinta y Pasión”, p. 269.

⁷⁰ P. Mathews, 2000 “Guerra en las tierras bajas occidentales mayas”, p. 128.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 132.

y el agresor parece haber sido Calakmul; suceso que se repite 12 años después, en el 611 d.C. Otro ataque se registró en el 603 d.C., pero ahora el agresor fue Bonampak, y más tarde, en el 624 d.C. se da la captura de un *ahaw* palencano por parte del gobernante de Piedras Negras.⁷² Pero ni la arqueología ni la epigrafía nos han señalado que Palenque haya perdido su soberanía después de esos ataques; por el contrario, poco después de estos se iniciaría el principal auge constructivo en la ciudad y más tarde Palenque pasaría de agredido a agresor, según lo prueban las esculturas grabadas en piedra y en estuco, sobre todo las de la mitad norte del Palacio (*vid supra*). Curiosamente en Palenque no abundan las referencias a cautivos de alto rango, caso contrario al de otros sitios de las tierras bajas como Dos Pilas, Piedras Negras, Yaxchilán y Toniná, en los que la mayoría, al igual que las armas identificadas, corresponden al Clásico tardío, con una mayor frecuencia hacia su fase Terminal, época del colapso en las tierras bajas del sur.

En general, los monumentos con referencias a la guerra, están asociados a los edificios sedes del poder central y en ellos se representa a los gobernantes en poses que demuestran un control absoluto sobre los cautivos, independientemente de si se trata de prisioneros comunes o de reyes de ciudades poderosas.

Ejemplos numerosos los podemos encontrar en Yaxchilán y también en otros sitios del Usumacinta. Algunos de los más explícitos son los más tardíos, como la Estela 12 de Piedras Negras, en la que se observa a uno de sus últimos gobernantes en una actitud de desprecio total hacia los prisioneros capturados en una escaramuza sobre Pomoná (figura 2.17). El otro es la Estela 16 de Dos Pilas donde se retrata al gobernante 3 de Dos Pilas parado, o quizá bailando, sobre Yich'ak Balam, hasta ese momento rey soberano de Ceibal, quien está acucillado, en una actitud que manifiesta una completa impotencia y humillación (figura 2.18). Esta misma situación se relata en los murales de Bonampak y en los de Mul-Chic, según vimos más arriba (figura 2.19).

⁷² P. Mathwes, *op. cit.* y también S. Martin, 2000 "Nuevos datos epigráficos sobre la guerra maya del Clásico".

Por el contrario, las evidencias de guerra en Chichén Itzá, aunque mucho más abundantes y explícitas que en cualquiera de los sitios de las tierras bajas del sur, han sido interpretadas de tal forma que se considera que nunca, o casi nunca se representa la humillación pública de los vencidos.⁷³ Por ejemplo, en el Templo de los Guerreros los prisioneros están representados vestidos de la misma manera que sus captores (figura 2.20); sin embargo, sin duda, correrán la misma suerte que en el sur: serán sacrificados.⁷⁴

Y peor aún, ya antes sus pueblos habían sufrido las consecuencias inmediatas de la guerra de conquista. Pues de acuerdo con los murales del Templo Superior de los Jaguares, las batallas, como en casi todas las guerras de conquista, se libraron en la comunidad de los vencidos.⁷⁵

Esta situación permanece a lo largo del periodo Posclásico. Así, según la lectura que hizo Munro Edmonson de los *Libros del Chilam Balam*, se desprende que ésta fue una época de continua violencia en Yucatán, con múltiples referencias a guerras, autosacrificios y sacrificios, que lo lleva a concluir que la muerte es el tema dominante en los libros.⁷⁶

Por su parte, los documentos de los siglos XVI y posteriores nos relatan que la guerra seguía siendo una práctica común y que mantenía entre sus fines la captura de prisioneros para el sacrificio. Diego de Landa, además de mencionar las armas, tanto ofensivas como defensivas con que contaban, nos deja una explícita narración acerca de cómo emprendían una guerra los mayas del siglo XVI:

... había en cada pueblo gente escogida como soldados que, cuando era menester, acudían con sus armas. A éstos llamaban *holcanes*, y no bastando éstos, recogían más gente y concertaban y repartían entre sí [los dos *nacones*], y guiados con una bandera alta salían con mucho silencio del

⁷³ Cf. Schele y Freidel, 1999 *op. cit.*

⁷⁴ Cf. C. Baudez, 2000 "Arquitectura y culto marcial en Chichén Itzá".

⁷⁵ Schele y Freidel, *op. cit.*

⁷⁶ Literalmente dice M. Edmonson: "*The books record a period of almost continual violence in Yucatecan history. Much of this is described in metaphoric language, and it is not easy to differentiate ritual murder from acts of warfare or penitential rites. Death is a major theme of the Books...*" (Edmonson, 1984 "Human sacrifice in Chilam Balam", p. 94).

pueblo y así iban a arremeter a sus enemigos con grandes gritos y crueldades donde topaban descuidos. (...) Para su guerra hacían grandes ofrendas de los despojos y si cautivaban algún hombre señalado, le sacrificaban luego porque no querían dejar quien les dañase después. La demás gente era cautiva en poder del que lo prendía.⁷⁷

Los principales eran sacrificados durante una solemne fiesta, particularmente en la fiesta *Pacumchac*, en el mes de *Pax* o bien en las ceremonias de inicio de año, según nos refiere el propio Landa. Pero sobre ello abundaremos más adelante.

El complejo arquitectura pública-sacrificio-guerra entre los mayas y su intensificación en periodos de crisis.

La arquitectura pública monumental está presente en la zona maya desde por lo menos el Preclásico medio, pero con dos periodos en los que la erección de estructuras cada vez más grandes y/o complejas se acentúa: el Preclásico tardío y el Clásico tardío.

Una situación similar se desprende del breve recorrido que hicimos a través de los datos que nos hablan de los sacrificios humanos y la práctica de la guerra, que si bien ocurrieron a lo largo de la época prehispánica, también parecen incrementarse en el Preclásico tardío y de manera incuestionable en el Clásico Terminal, a tal grado que algunos autores la consideran endémica.

¿Es esto una mera coincidencia? Me parece que no. En realidad los tres elementos están entrelazados. Las víctimas del sacrificio normalmente se obtenían en la guerra; sacrificio que se realizaba en una ceremonia que se desarrollaba en los edificios públicos, frente a una muchedumbre que se congregaba en las plazas.

⁷⁷ Landa, *op. cit.*, p. 102.

De hecho, la relación de los tres elementos se pone de manifiesto en algunos monumentos del periodo Clásico y también en algunos relatos de los cronistas europeos. Por ejemplo, en las jambas del Templo 18 de Copán se representó al rey Yax-Pac con atuendo de guerrero y bailando. Según la interpretación que de ello hace Joyce Marcus: “El baile de Yax-Pac acompañó la dedicación del Templo 18 y posiblemente sirvió para conmemorar una batalla, en la cual se tomaron prisioneros para sacrificarlos durante la dedicación”.⁷⁸

La interpretación que hacen Rachel Walters y Jeff Kowalski de los murales de Mul-Chic, se encamina en el mismo sentido, pues para ellos: “La escena del sacrificio y la personificación de Chaac en la pared sur... sugieren que los actos de sacrificio registrados son también danzas rituales posteriores a batallas”.⁷⁹ Más explícitos son los motivos esculpidos en las cuatro plataformas bajas de la Necrópolis de Uxmal, ya que en ellos se “hacen referencia a la guerra y a los sacrificios humanos y pueden haber servido como plataformas de danza para los festivales públicos”.⁸⁰

La relación fiesta-sacrificios-guerra se hace evidente en este relato de una crónica. Martha Iliá Nájera nos hace el resumen de la crónica de Antonio Fuentes y Guzmán quien nos cuenta como los quichés llevaban a cabo una ceremonia con bastante antelación a una batalla, en la que en medio de continuos cantos y bailes, la fiesta culminaba con el sacrificio de cautivos tomados en alguna escaramuza anterior. La reseña de Nájera es como sigue:

Antonio Fuentes y Guzmán señala, con motivo de la guerra de Uspantlán, cómo los quichés... sacrificaban sus prisioneros al ídolo Exbalanqué sacándoles el corazón para ofrecerlo al dios. Asimismo, menciona la gran cantidad de víctimas a las que dieron muerte antes del enfrentamiento con los Tzutuhiles ... (...). Los sacrificios eran llevados a cabo por el sacerdote principal, el Ah Kin...” Sin embargo, ésta es la culminación de la ceremonia pues antes de los sacrificios “... se realizaba una gran procesión integrada por

⁷⁸ J. Marcus, *op. cit.*, p. 229.

⁷⁹ R. Walters y J. Kowalski, *op. cit.* p, 217.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 218.

los guerreros divididos según sus diferentes linajes, se distinguían entre sí por sus divisas y trajes diferentes, ornamentados con metales preciosos y concha nácar. Tras ellos corría el grueso de los ejércitos, hombres semidesnudos que utilizaban sólo una tela de corteza de hule a manera de bragas y pintura corporal. La festividad se celebraba en un campo abierto y duraba cerca de treinta días; en este periodo se cantaba y bailaba frente al ídolo bajo el sonido de teponaxtles, largas trompetas de madera negra, flautas y caracoles...⁸¹

El sacrificio era ejecutado por el sacerdote principal, título que normalmente era ostentado por el propio gobernante. Una vez culminado el supremo acto ritual se estaba listo para enfrentarse a los enemigos. Si se lograban prisioneros, algunos se sacrificaban en una ceremonia posterior, recomenzando el ciclo.

Estos ejemplos basten por el momento para ilustrar la relación entre fiesta, sacrificio y guerra. Volvamos ahora al punto de la intensificación de los mismos en el Preclásico tardío, el Clásico Terminal y quizá podríamos agregar la época de la conquista española.

Los datos recuperados en varios asentamientos de la cuenca Mirador nos revelan que justamente en el periodo Preclásico tardío se levantaron las edificaciones más grandes de toda el área maya en cualquier época.⁸² Richard D. Hansen, su explorador más conspicuo, considera que fue a través de la manipulación ideológica del grueso de la población como se logró la consumación de tan impresionantes obras, al sugerir que “la ideología (religiosa, política y económica) fue uno de los elementos catalíticos (catalizadores), o agentes causales, más importantes para la *generación* de poder, y no representa únicamente la *legitimación* de poder”.⁸³ Hansen, tratando de ser más explícito en su planteamiento lo divide en tres partes:

i) el papel de la ideología religiosa y la manipulación de ésta por la élites gobernantes fue uno de los componentes principales –entre varios factores

⁸¹ Nájera, 1987 *op. cit.*, p. 162.

⁸² R. Hansen, 2000 *op. cit.*

⁸³ Hansen, 2000 *op. cit.*, p 74.

multicausales- para el ascenso cultural de la poblaciones preclásicas en la cuenca Mirador., ii) ...la ideología religiosa fue institucionalizada como estrategia para consolidar y unificar poblaciones en una teocracia estatal y iii) el clima sociopolítico antes del año 350 a. C parece tener menos estabilidad; mientras que el principio del Preclásico tardío representa la unificación estratégica de los factores económicos, políticos y religiosos de la sociedad por medio de una religión universal.⁸⁴

Sin embargo, la presencia de estructuras de carácter ritual (El Complejo E, entre otras) que se destacaban claramente de las habitacionales se observa desde el Preclásico medio en varios sitios del Petén. A ellos se asocia además, la realización de obras de intensificación agrícola y se manifiesta ya una marcada diferencia en el acceso a los recursos, particularmente los “bienes escasos”. Pero no en todos se da el paso siguiente hacia la monumentalidad fastuosa y agresiva, sino sólo en uno: El Mirador.

Yo francamente no me explico cómo se puede manipular, institucionalizar y convertir en “oficial” una religión sin tener el poder para hacerlo. Es decir, la capacidad para manejar y convertir una ideología en oficial y desde ella alentar la construcción de obras monumentales se tiene después de acceder al poder, no antes. Así que debió ser otro el elemento generador del poder.

Si consideramos la poca estabilidad política hacia el fin del Preclásico medio parece pertinente dejarle este papel a la violencia, más específicamente, a la guerra. Esto es, si de entre los grupos de elite que gobernaban los diversos sitios de la cuenca Mirador, todos ellos con limitada capacidad de manipulación ideológica, uno de ellos resultó el ganador, ello se debió más probablemente al uso de la fuerza, de la guerra.

Una vez obtenido el triunfo, entonces sí se estaba con la capacidad de legitimar el poder; de demostrar que se tenía el derecho de gobernar. Es hasta entonces cuando se hace uso de la cosmovisión, no su invención, sino su manipulación para convertirse en la ideología del grupo en el poder, en la ideología oficial.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 74-75.

La magnitud de las obras realizadas nos indica que no todos les reconocían el derecho a gobernar, pero dado que ya tenían el poder se dieron a la tarea de demostrarlo. Para convencer a los más reacios, la culminación de los edificios seguramente se vio coronada con la celebración de ceremonias. Las plazas fueron sin duda el escenario adecuado.

Si bien en El Mirador no se han reportado evidencias de sacrificios humanos; su práctica en otros lugares del área maya en la misma época y la presencia de canchas para el juego de pelota, edificio relacionado con el sacrificio por decapitación, nos permite postular, o al menos sugerir, que en estas ceremonias el punto culminante fue el sacrificio de varios (o muchos) de los cautivos tomados en las batallas con los otros grupos, particularmente miembros de la elite.

En el Clásico temprano sí contamos con ejemplos claros de acceso al poder por medio de la guerra y su posterior legitimación a través de la ideología, evidenciada en el incremento sustancial, tanto en número como en tamaño, de la arquitectura pública.

Ya vimos que en el 378 d.C. se da la guerra entre los gobiernos de Tikal y Uaxactún, dos comunidades que podríamos considerar bajo una misma concepción cultural, concluyendo con una victoria clara de la primera, que luego de ello experimentó una:

... sorprendente proliferación de templos y del arte público comisionados por los ahaob de las generaciones siguientes. Los descendientes del rey victorioso Gran Garra Jaguar iniciaron un ambicioso programa de construcción que cambió el aspecto de la ciudad tachonó la terraza frente a la Acrópolis Norte con un bosque de árboles-piedra.⁸⁵

Este proceso se detuvo bruscamente en el año 562 d.C., cuando a su vez Tikal sucumbió a manos de Caracol y Calakmul, cuya elite ocupó el centro de la

⁸⁵ Schele y Freidel, 1999 *op. cit.*, p. 205.

ciudad derrotada, destruyó sus estelas y profanó sus edificios principales, ubicados precisamente en la sede del gobierno, la Acrópolis Norte, demostrando con ello quién detentaba ahora el poder. C. Suhler y D. Freidel nos señalan al respecto:

No pensamos que las acciones similares en estos tres edificios [5D-32, 5D-33 y 5D-34]...fueran producto de una coincidencia. Creemos en cambio, que ésta es otra evidencia más de la naturaleza sincronizada y deliberada de los sucesos. El sometimiento de edificios era tan importante como el de los individuos que construyeron esas estructuras.⁸⁶

Por el contrario en las vencedoras se incrementó notablemente tanto la población como el tamaño y complejidad de las construcciones públicas. En Caracol, por ejemplo, corresponden a esta época las grandes calzadas y el enorme complejo que sirvió desde entonces como la sede de los gobernantes: la plaza *terminus*.

Después de ello hay un largo periodo de tranquilidad, en la que los gobernantes posteriores de Caracol no emprenden ni campañas bélicas ni ejecutan grandes obras, lo que ha sido considerado como un periodo de debilidad, pero que yo interpreto como exactamente lo contrario, como gobiernos asentados fuertemente que no tuvieron ni presiones externas ni conflictos internos.

Sin embargo, en el último siglo del Clásico tardío se manifiesta un ligero aceleramiento arquitectónico, particularmente en la construcción de monumentos en los que se representaron escenas de guerra y sacrificio. Así “el Altar 23 de Caracol, fechado en 800 d.C., al parecer registra dos de los ocho cautivos atribuidos a *Hok Kauil*. Un gobernante posterior... registró la decapitación de otro importante señor...”⁸⁷ Pero ello no trajo consigo, ni fue resultado de la conquista de otras comunidades.

⁸⁶ Suhler y Freidel, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁷ Chase y Chase, 2000, *op. cit.*, p. 64.

Situación similar se vive en prácticamente toda el área maya; donde, luego de un lapso de más de cien años en los que los registros arqueológicos, iconográficos y epigráficos de guerra y sacrificio, aunque presentes, son escasos; sobreviene una época, en las postrimerías del siglo VIII y en los albores del siglo IX, en la que se manifiesta un incremento sustancial de escenas de captura y sacrificio, que aunque no están asociados a guerras de conquista sino sólo a escaramuzas para la toma de prisioneros, el efecto, en lo que se refiere al aumento del embellecimiento del paisaje urbano y a la exaltación de los poderes sobrenaturales y guerreros del gobernante, es el mismo.

En Copán, por ejemplo, que dicho sea de paso, su auge inicial parece darse después de un periodo de conflictos bélicos; en la segunda mitad del siglo VII, como consecuencia de un crecimiento desmedido en el que se habitaron incluso las mejores tierras de cultivo, fue necesario talar los bosques de las colinas cercanas para convertirlos en maizales, lo que derivó en el agotamiento rápido del suelo y el incremento de los procesos de erosión, hasta hacer cada vez más difícil el abastecimiento de alimentos, no sólo de la ciudad, sino en general de toda el área dominada políticamente.

En esta desesperada situación se encontraba la ciudad cuando Yax-Pac accedió al poder (el 2 de julio de 763 d.C.). Aun así, inmediatamente implementó una serie de remodelaciones al centro ceremonial e incluso emprendió la erección de nuevas construcciones, entre ellas la del Templo 11 “una de las estructuras más ambiciosas en la historia de la ciudad”.⁸⁸ Es el mismo Yax-Pac que se mandó retratar en las jambas del Templo 18 como un victorioso guerrero, bailando durante la ejecución de unos prisioneros. Precisamente el Templo 18 ha sido interpretado reiteradamente como un portal hacia el mundo de los dioses, así que la danza y los sacrificios debieron llevarse a cabo para pedir a los dioses su intersección a fin de detener el desastre que se cernía sobre el valle. El intento fracasó, Copán sucumbió y fue abandonado.

⁸⁸ Schele y Freidel, 1999 *op. cit.*, p. 420.

Por su parte en Yaxchilán, Pájaro Jaguar IV, su gobernante más famoso, accedió al poder cargado con un áurea de ilegitimidad y en medio de una serie de conflictos entre las élites para que le reconocieran su derecho a gobernar, ya que aunque era el hijo mayor, era también hijo de una extranjera, por lo que hubo de llevar a cabo una serie de tareas con el fin de demostrar que era el señalado para el trono.⁸⁹

Entre ellas destaca lo que podríamos llamar la propaganda bélica, pues varios de los más elaborados dinteles y estelas de Yaxchilán nos lo muestran en su condición de guerrero victorioso (figura 2.21). Al mismo tiempo, llevó a cabo un amplio programa de remodelación de la capital, que incluyó una serie de nuevas construcciones, destacando también la proliferación de estelas y elementos decorativos en los principales edificios, en los que el personaje principal casi siempre es el mismo Pájaro Jaguar IV, pero también su hijo mayor y, algo que parece inusual en el arte maya del momento, en ocasiones están acompañados de otros dignatarios de Yaxchilán o de las ciudades vasallas.⁹⁰

La intención pareció ser allanar el camino a su primogénito y evitar en el futuro las confrontaciones entre las elites. Su programa resultó efectivo en parte, pues su hijo mayor gobernó con no muchos problemas, pero los conflictos se agudizaron durante el reinado de su nieto y finalmente también Yaxchilán se derrumbó.

En Piedras Negras asimismo, la propaganda se intensificó en los años previos a su abandono, dando lugar a la creación de la que ha sido considerada una de las obras maestras del arte maya de todos los tiempos: la Estela 12, en la cual se muestra victorioso al gobernante sobre unos indefensos cautivos tomados

⁸⁹ P. Mathews, 1997 *La escultura de Yaxchilán*.

⁹⁰ Este tipo de situaciones, y algunos otros ejemplos similares han llevado a Ana Luisa Izquierdo a proponer la hipótesis de la "...existencia de una unificación y una fragmentación del poder entre los mayas articulado en un sistema de competencias. Por tanto, el Estado estaba unificado bajo un mando, pero fragmentado en la operación del poder" (A. L. Izquierdo, 2004 "Unidad y fragmentación del poder entre los mayas, p. 59). Hipótesis con la que estamos de acuerdo en parte, puesto que partimos de la premisa que el gobierno maya, y cualquier otro de Mesoamérica, estuvo confirmado por un grupo, no por una persona solitaria; ésta era sólo la cabeza visible del grupo.

en una guerra sobre Pomoná. No obstante, ni esta victoria pudo detener la caída y sólo algunos años después, también Piedras Negras se desmoronó, sucumbiendo ante sí misma.

Otro intento aún más desesperado es el emprendido por los gobernantes de Cobá, quienes al inicio de la penetración de los Itzaés, ordenaron la construcción de la estructura arquitectónica que implicó la mayor inversión de trabajo en toda el área maya: un camino de piedra de más de 100 kilómetros de largo que unía su ciudad con Yaxuná, un pequeño centro dependiente, el cual estaba siendo amenazado por los invasores. Sin embargo, ni semejante manifestación de control ideológico bastó, y finalmente “los ejércitos de Chichén Itzá ganaron la batalla en los campos de Yaxuná”.⁹¹

A su vez, los ganadores acicatearon la construcción de una de las ciudades más fastuosas: su capital, repitiendo el patrón básico; es decir, la proliferación de estructuras masivas limitando plazas en las que se realizaban ceremonias públicas que concluían con la ejecución de víctimas ofrendadas a sus dioses.

Así, aun cuando se ha considerado que los gobernantes de Chichén Itzá ejercieron el poder a través de un régimen distinto al de sus pares del Clásico, no como encarnaciones de dioses y sin la figura solitaria del rey, sino desde un nivel humano y como una cofradía;⁹² la verdad es que los mecanismos para legitimar su poder fueron los mismos que usaron sus congéneres “divinos”, y quizá con mayor intensidad: las ceremonias públicas, los sacrificios humanos y la guerra, reiniciándose el ciclo que comenzó por primera vez en el Preclásico tardío y continuó en múltiples lugares a lo largo del Clásico, en particular del Clásico tardío.

Sobre el Posclásico tardío, nos basamos más en las fuentes escritas antes que en los datos provenientes de la arqueología, aunque también éstos son bastante ilustrativos tanto en Santa Rita Corozal como en Mayapán; por ejemplo en este último: “Los hallazgos de restos humanos sin ofrendas realizados en

⁹¹ Schele y Freidel, 1999 *op. cit.*, p. 464.

⁹² *Ibíd.*,

muchos santuarios de Mayapán han sido interpretados como víctimas de sacrificio. Asimismo, las pequeñas estructuras que acompañan los templos son conocidos como ‘altares de sacrificio’.⁹³ La mayor parte de las víctimas eran obtenidas en escaramuzas guerreras; las cuales eran sacrificadas de acuerdo con el calendario festivo.

Efectivamente, fray Diego de Landa describe en su *Relación de las cosas de Yucatán*, las fiestas de las veintenas que se llevaban a cabo en comunidades de Yucatán. La descripción que nos hace Landa hacen parecer estas fiestas muy sencillas en comparación con las que se llevaban a cabo en el Centro de México en la misma época; pero hay que recordar que Landa se encontró con comunidades pequeñas y a su llegada ya no estaba en funcionamiento ninguna de las grandes capitales de los mayas.

De acuerdo con Diego de Landa,⁹⁴ los mayas de Yucatán dividían el año, el cual tenía 365 días y 6 horas, en 18 meses de 20 días cada uno, más cinco, o seis, si el año era bisiesto, días aciagos. Cada año comenzaba con estos cinco días aciagos. Cada año comenzaba después de estos cinco días aciagos y se denominaban con el nombre del día en que comenzaba; estos días o “cargadores de año” eran cuatro: *Kan*, *Muluc*, *Ix* y *Cauac*, los cuales se repetían cada cuatro años.⁹⁵ Durante los cinco días aciagos de cada año realizaban una ceremonia especial, aparte de las que realizaban durante cada uno de los “meses” del año. Comenta Landa: “Para celebra la solemnidad de su año nuevo, esta gente, con más regocijo y más dignamente, según su desventurada opinión, tomaba los cinco días aciagos que ellos tenían por tales antes del primero de su nuevo año, y en ellos hacían muy grandes servicios a los *bacabes*...”.⁹⁶ La intención era que el año fuera bueno. Por ejemplo en el año *Ix*:

⁹³ Baudez, 2004 *op. cit.*, p. 364.

⁹⁴ Diego de Landa, 2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 113 y ss.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 114. Los nombres de los 20 días eran: Kan, Chicchan, Cimi, Manik, Lamat Muluc, Oc, Chuen Eb, Ben, Ix, Men, Cib, Caban, Ezanab, Cauac, Ahau, Imix, Ik y Akbal.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 116.

Decían que habrían de tener langosta, y que se despoblarían mucho sus pueblos por el hambre. Lo que el demonio les mandaba hacer para remedio de estas miserias, las cuales todas o algunas de ellas entendían les vendrían, era un ídolo que llamaban Cinchahau Izamná, y ponerlo en el templo donde le hacían muchos sahumerios y muchas ofrendas y oraciones y derramamientos de su sangre, con la cual untaban la piedra del demonio Zacacantun. Hacían muchos bailes y bailaban las viejas como solían, y en esta fiesta hacían de nuevo un oratorio pequeño al demonio, o renovaban el viejo y en él se juntaban a hacer sacrificios y ofrendas al demonio y a hacer todos una solemne borrachera, pues era fiesta general y obligatoria. Había algunos santones que de su voluntad y por su devoción hacían otro ídolo como el de arriba y le ponían en otros templos donde se hacían ofrendas y borrachera. Estas borracheras y sacrificios tenían por muy gratos a sus ídolos, y cómo remedio para librarse de las miserias del pronóstico.⁹⁷

Posteriormente a esta fiesta de los días aciagos, comenzaba el año propiamente dicho, el cual, como ya se mencionó se dividía en 18 “meses” de 20 días de duración. En cada una de las veintenas se realizaba una fiesta a alguna divinidad. Aquí nos limitaremos a describir, con base siempre en Landa, dos de estas fiestas; la primera era la que se celebraba en el mes de *Pop*, el primer mes del año, y el que seguía a los días aciagos.⁹⁸ Era fiesta general; “y así todo el pueblo junto, hacía fiesta a todos los ídolos”.⁹⁹ Al igual que en la fiesta de *Ochpaniztli*, en el centro de México; durante el mes de *Pop*, se deshacían de sus pertenencias y barrían sus casas y en general todo el pueblo. Antes de la fiesta, los señores, el sacerdote y la gente principal iniciaban un ayuno y se abstenían sexualmente. Señala Landa, que algunos, por su gran devoción, iniciaban el ayuno tres meses antes, otros, solamente dos, y los demás como le parecía, pero el ayuno y la abstinencia habrían de durar un mínimo de trece días; y “quienes comenzaban estos ayunos no osaban quebrantarlos porque creían que les vendría algún mal en sus personas o casas”.¹⁰⁰ Durante la fiesta de *Pop* se elegía a los oficiales. Al inicio de la solemnidad se reunían todos los varones en el patio del templo, “solos, porque en ningún sacrificio o fiesta que en el templo se hacía

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 121.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 142 y ss.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 142.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 143.

habían de hallarse mujeres, salvo las viejas que habían de hacer sus bailes”.¹⁰¹ En las ceremonias realizadas en otras partes, como las plazas, sí podían hallarse las mujeres, de hecho se congregaba todo el pueblo, pues, como ya quedó dicho, era fiesta general; durante ella se quemaba gran cantidad de copal y se hacía gran cantidad de oraciones a sus dioses. El primero en echar el copal en el brasero era el sacerdote principal, y después de él seguían los señores y así continuaban en orden. “Después de este sahumero, comían entre todos los dones y presentes, y andaba el vino hasta que se hacían unas cubas: y ese era su año nuevo y servicio muy aceptado por sus ídolos”.¹⁰²

Otra fiesta importante era la del mes de *Pax*, a la cual llamaban *Pacumchac*. En esta fiesta se reunían los gobernantes y sacerdotes principales de los pueblos chicos en las capitales de las provincias, quienes asistían, todos, a la casa del *Nacón*, el guerrero de más alto rango, quien era el encargado de dirigir las guerras. Lo trataban como si de un dios se tratara y junto con él velaban cinco noches en el templo dedicado a *Citchaccoh*. A quien le realizaban ofrendas, le quemaban copal y le ofrecían oraciones. Durante estos cinco días, bebían y comían de los dones que se habían ofrecido en el templo, “y bailaban un baile a manera de paso largo de guerra, y así le llaman *Holkakanot*, que quiere decir *baile de guerreros*”.¹⁰³

Al concluir estos cinco días, los principales se unían al resto de pueblo a celebrar la fiesta, “la cual, porque era para cosas de guerra y alcanzar la victoria sobre los enemigos, era muy solemne”.¹⁰⁴ Tomaban en hombros al *Nacón* y daban vueltas con él alrededor del templo, ofreciéndole dones y oraciones, “y cuando volvían con él, los *chaces* sacrificaban un perro y sacábanle el corazón y enviábanlo entre dos platos al demonio, y los *chaces* quebraban sendas ollas llenas de bebida y con esto acababan su fiesta”.¹⁰⁵

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ibíd.*, p. 144.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁰⁴ *Ídem.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 137-138.

Durante el tiempo que duraba la fiesta, todos se emborrachaban, excepto el Nacón. Al día siguiente todos los principales se reunían en casa del señor y este les repartía copal y les encargaba que realizaran las fiestas en su pueblo, a sus dioses, para que el año fuera próspero. Los señores y sacerdotes se regresaban a su respectivo pueblo y allá organizaban su fiesta, la cual duraba hasta tres meses, hasta el mes de *Pop*, la cual llamaban Zabacilthan, y era como sigue:

Miraban en el pueblo entre los más ricos, quien quería hacer esta fiesta y encomendábanle su día por tener más agasajo estos tres meses que había hasta su año nuevo; y lo que hacían era juntarse en casa del que hacía la fiesta, y allí hacer las ceremonias de echar al demonio y quemar copal y hacer ofrendas con regocijos y bailes, y hacerse unas botas de vino, y en esto paraba todo; y era tanto el exceso que había de estas fiestas durante los tres meses, que lástima grande era verlos, que unos andaban arañados, otros descalabrados, otros (con) los ojos encarnizados de mucho emborracharse, y con todo eso (tenían tanto) amor al vino que se perdían por él”.¹⁰⁶

Eran éstas, dos de las fiestas principales que celebraban los mayas de Yucatán en el siglo XVI, dentro del calendario ritual. Y aunque Landa no menciona dentro de su descripción, la práctica de sacrificios humanos, en otra parte de su texto sí lo enfatiza, al mencionar que, “para solemnizarlas se sacrificaban personas”; y no únicamente en las fiestas de las veintenas, sino:

...también por alguna tribulación o necesidad les mandaba el sacerdote o *chilanes* sacrificar personas, y para esto contribuían todos para que se comprasen esclavos o por devoción daban a sus hijitos, los cuales eran muy regalados hasta el día y fiesta de sus personas, y muy guardados (para) que no se huyesen o ensuciasen de algún pecado carnal, y mientras les llevaban de pueblo en pueblo con bailes, los sacerdotes ayunaban con los *chilanes* y oficiales.¹⁰⁷

También nos da una explicación acerca de la necesidad que tenían los mayas de hacer estas fiestas. Señala el franciscano Landa, con muy clara visión antropológica, que bien vale la pena colocar cita tan extensa:

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 138.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 99.

Pero porque eran sus fiestas sólo para tener gratos y propicios a sus dioses; si no era teniéndolos airados no (las) hacían más sangrientas; y creían estar airados cuando tenían necesidades o pestilencias o disensiones o esterilidades u otras semejantes necesidades; entonces no curaban de aplacar los demonios sacrificándoles animales, ni haciéndoles solamente ofrendas de sus comidas y bebidas o derramando su sangre y afligiéndose con velas y ayunas y abstinencias, más olvidada toda natural piedad y toda ley de razón, les hacían sacrificios de personas humanas con tanta facilidad como si sacrificasen aves, y tantas veces cuantas los malvados sacerdotes o los chilanes les parecían era menester, o a los señores se les antojaba o parecía. Y dado que en esta tierra, por no ser mucha la gente como en México, ni regirse ya después de la destrucción de Mayapán por una cabeza sino por muchas, no hacían así tan junta la matanza de hombres, ni por eso dejaban de morir miserablemente hartos, pues tenía cada pueblo autoridad de sacrificar los que el sacerdote o señor le parecía, y para hacerlo tenían sus públicos lugares en los templos como si fuera la cosa más necesaria del mundo a la conservación de la república.¹⁰⁸

He aquí expuesta de manera magistral, la necesidad de llevar a cabo los sacrificios humanos en las plazas públicas, los espacios sagrados; y que éstos podían realizarse sólo bajo mandato y por voluntad expresa del sacerdote principal, esto es, el gobernante.

Palenque, un ejemplo paradigmático

Uno de los sitios arqueológicos en que mejor se pone de manifiesto, y uno aquellos en que más se ha investigado, la relación entre la arquitectura monumental y la propaganda política es Palenque; “el emplazamiento maya más enigmáticamente conmovedor de todos”, según el sentido decir de Gillett G. Griffin.¹⁰⁹

Comenzando por lo excepcional de su emplazamiento, en las estribaciones de la sierra de Chiapas frente a la inmensa llanura tabasqueña, Palenque “con sus edificios armoniosamente dispuestos en diferentes niveles, y recortados sobre el

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 172.

¹⁰⁹ Gillett G. Griffin, 1997 “Los primeros viajeros en Palenque”, p. 13.

eterno fondo verde de los cerros”,¹¹⁰ ha despertado, no sólo el interés de diversos investigadores, sino en ocasiones una verdadera pasión.

Si bien los estudios sobre Palenque se han enfocado sobre todo a los elementos del Clásico tardío, debido básicamente a su belleza y abundancia; las investigaciones sobre la secuencia cronológica llevadas a cabo por Robert Rands en la década de los 70 del siglo pasado sugieren que la región palencana estaba ya ocupada desde por lo menos el Preclásico tardío y, que desde entonces y a lo largo del Clásico temprano, había sólo algunas pequeñas comunidades en las estribaciones bajas de la sierra, relacionadas culturalmente pero tal vez políticamente soberanas.¹¹¹ Sin embargo, a finales del siglo VI d.C., se sucedieron una serie de cambios que nos indican que Palenque, “hasta ese momento un sitio pequeño y de poca importancia, se estaba convirtiendo en uno de los principales centros mayas”.¹¹² En “uno de aquellos lugares privilegiados donde por un tiempo, parecerían haberse dado cita –casi milagrosamente– algunos de los aspectos más depurados del espíritu”.¹¹³ Quedando bajo su influencia política buena parte de la serranía baja y de las llanuras pantanosas.¹¹⁴

Durante la primera mitad del siglo VII da comienzo la construcción a gran escala en Palenque y en un lapso menor a 100 años se erigen varios de los principales edificios de su centro cívico ceremonial.

No obstante, desde tiempo atrás había ya algunas construcciones, como una parte del Palacio y quizá el Juego de Pelota. De hecho, una de las principales ampliaciones del primero, se dio durante el reinado de Kanal-Ikal, la primera mujer que gobernó Palenque. Sobre esto nos informa Merle Greene Robertson:

¹¹⁰ Paul Gendrop, 1997 “Consideraciones sobre la arquitectura de Palenque”, p. 75.

¹¹¹ Esto ha sido confirmado con los recientes trabajos de reconocimiento realizados por Rodrigo Liendo y la excavación del sitio El Lacandón por parte de Roberto López Bravo (Comunicación personal de ambos investigadores, en diversas conversaciones).

¹¹² Robert L. Rands, 1997 “Marco cronológico de Palenque”, p. 53.

¹¹³ Gendrop, *op. cit.*, p. 75.

¹¹⁴ L. Alfonso Grave Tirado, 1999 “Patrón de asentamiento en la región de Palenque durante el periodo Clásico tardío”.

Hasta 538 d.C., fecha a partir de la cual la señora Kanal-Ikal ocupó el trono durante casi 21 años, Palenque había tenido un linaje patrilineal. Esto se remonta a cuando Bahlum-Kuk era rey [desde 431 d.C.]. Todos los reyes siguientes fundamentaron su derecho a gobernar en que su padre había sido rey antes de ellos y que podían rastrear a sus ancestros hasta Bahlum-Kuk. No obstante, Chan-Bahlum I, el séptimo rey de Palenque, quien gobernó durante once años, de 572 a 583, no dejó herederos varones, por lo que modificó mañosamente las decisiones dinásticas, de modo que su hija, Kanal-Ikal, subiera al trono.¹¹⁵

Es decir subió al trono de manera ilegítima. Kanal-Ikal tuvo dos hijos, Ac-Kan y Pacal I. El primero llegaría a ser rey, pero no tuvo descendientes; el segundo, aunque no alcanzó a ser ungido, tuvo una hija, Zac-Kuk, quien se convirtió en la segunda reina palencana, no sin la oposición de otros miembros de su propio linaje e incluso de otros linajes, por lo que: “Inmersa en las hostilidades con los contendientes al trono de Palenque, la reina Zac-Kuk quizá consideró no sólo sabio, sino necesario para asegurar los derechos dinásticos tanto propios como de su progenie, renunciar al trono, a favor de su hijo Pacal, cuando apenas tenía doce años de edad”.¹¹⁶

Esta época difícil en el interior coincide con una serie de ataques bélicos orquestados desde Calakmul, situado a casi 250 km de distancia pero que para entonces se había convertido, luego de la derrota de Tikal, en la principal potencia política de las tierras bajas del sur, y consolidaba su posición mediante una agresiva estrategia que incluía, al parecer, ataques a zonas fuera de su área de control.

La primera agresión ocurrió el 21 de abril del año 599 y está registrada en la Escalera de Jeroglifos del Palacio. La segunda está consignada en el Tablero Este M8-11 del Templo de las Inscripciones, donde se narra un “suceso hacha” acontecido el 4 de abril del año 611, en el que el agredido es Lakamha’ (el nombre antiguo de Palenque) y el agresor es identificado como el gobernante “Serpiente

¹¹⁵ Merle Greene Robertson, 2000 “El lenguaje iconográfico arquitectónico de Palenque en el ámbito político”, p. 197.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 198.

con Vírgula” de Calakmul.¹¹⁷ A la misma época corresponde el ataque proveniente de Bonampak, para aquella época una comunidad con poca presencia, pero que estaba aliada a Calakmul, según la interpretación de Peter Mathews.¹¹⁸

Así las cosas, y siendo todavía un niño, Pacal accede al trono de Palenque en medio de una serie de conflictos internos y amenazas externas, y encima cargando con una áurea de ilegitimidad,¹¹⁹ por lo que se hizo necesario demostrarle a todos que sí tenía el derecho de gobernar. “Qué mejor manera para demostrarlo que construir edificios cuya arquitectura lo anunciara de manera permanente”, señala Merle Greene Robertson.¹²⁰

Así que se implementó un amplio programa de nuevas construcciones y el remozamiento de las ya existentes, por lo que, después de honrar a sus padres con un pequeño templo, el Templo Olvidado, construido en la parte occidental del sitio,¹²¹ precisamente el emplazamiento original de la ciudad,¹²² su interés se centró en lo que ya para entonces era la plaza principal, donde ya se encontraban dos edificios de carácter cívico y ritual: el palacio y el juego de pelota.

Precisamente una de las primeras acciones fue ampliar el palacio, e inició por la parte norte, justamente hacia la plaza que comparte con el juego de pelota, es decir, se aprovechó lo ya construido; no obstante, para cerrar la plaza por el lado norte fue necesario levantar un nuevo edificio, el Templo del Conde, para lo cual se tuvo que nivelar una gran extensión de terreno a través de rellenos contenidos por grandes muros.

En el caso del Palacio, las primeras construcciones erigidas bajo el gobierno de Pacal, o quizá fueron ordenadas por su madre, ya que, de acuerdo con C. Baudez: “constituyen las etapas de un recorrido ritual de muerte y

¹¹⁷ S. Martin, 2000 “Nuevos datos epigráficos sobre la guerra maya del Clásico”, pp. 108-111.

¹¹⁸ Mathews, *op. cit.*

¹¹⁹ “Si el sistema de parentesco de Palenque era por línea paterna,... entonces tanto el reclamo de Pacal al trono como el de sus hijos estaba en duda, ya que pertenecían al linaje del padre más que al de su madre, de quien reclamaban el trono” (L. Schele, 1997a “La degradación jerárquica Chac-Zutz’: grupos de linaje y señores subsidiarios”, p. 317).

¹²⁰ *Ibid.*, p. 200.

¹²¹ *Ídem*, y ver también Peter Mathews y M. Greene Robertson, 1997 “Notas sobre el Templo Olvidado de Palenque”.

¹²² Cf. Rands, *op. cit.*

renacimiento llevado a cabo con motivo de su entronización y también probablemente de los aniversarios de ese acontecimiento”.¹²³ Es decir, además de la construcción de nuevos edificios, Pacal hubo de llevar a cabo rituales de los que saldría renacido, preparado estaba entonces para gobernar.

La construcción en que se realizaba tal recorrido ritual es la que actualmente se conoce como la Casa E. De acuerdo con la reconstrucción realizada por el investigador francés Claude Baudez, es ahí donde se llevarían a cabo los rituales de iniciación previos a la entronización de Pacal y quizá de algunos de sus sucesores. Efectivamente, en la Casa E se pone de manifiesto un recorrido que inicia con un descenso al Inframundo, evocado aquí por la presencia de un subterráneo. “El paso por las tinieblas se reducía quizá a un breve recorrido, pero también puede ser posible que el futuro soberano permaneciera allí varios días, ‘en penitencia’, expuesto a las privaciones y al espanto”.¹²⁴ Este descenso a las profundidades del subterráneo de la Casa E, lo interpreta Baudez, como el “ocaso” del sol.

Posteriormente, luego de su estancia en el subterráneo, el penitente comenzaba a subir los peldaños que los conducirían de nuevo hacia la tierra, en su ascenso atravesaba tres peldaños, cada uno coronado por un arco: “El que se halla justo encima del primer peldaño de la escalera representa el mundo subterráneo”,¹²⁵ así que al subir a él, estaba emergiendo de sus profundidades.

El arco que se correspondería con la llegada a la tierra tiene la representación de un sol en su representación glífica (*k'in*), por lo que se supone que el ritual que ahí se efectuaba se correspondía, primero con el ocaso del sol en su descenso al inframundo y luego, con su salida hacia el piso de la Casa E, el soberano aparecería como un nuevo sol, ascendiendo de las tinieblas. Al llegar a la Casa E, le eran entregados los atributos del poder, tal y como se manifiesta en la famosa Lápida oval de Palenque (figura 2.22). Ya investido con estos atributos

¹²³ Baudez, 2004 *op. cit.*, p. 105.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 108.

el soberano se plantaría a la entrada del edificio.¹²⁶ Había emergido de las tinieblas, había renacido como un nuevo sol: estaba listo para gobernar.

La entronización de Pacal se da en medio de un ambiente marcado por los ataques provenientes de Calakmul, y no hay nada más efectivo para consolidar la unión de un pueblo que la amenaza procedente de un enemigo externo. El pueblo de Palenque se unió entonces en torno a su nuevo soberano; sin embargo éste se vio en la necesidad de hacer continuos recordatorios de que era él el elegido para gobernarles. Estos recordatorios se harían a través de las fiestas colectivas llevadas a cabo en la Plaza de las Inscripciones, fiestas en las que se celebraban rituales propiciatorios de una buena cosecha, como vimos páginas atrás respecto de los pilares de la Casa D del propio Palacio.

Efectivamente, donde se manifiesta con mayor claridad, al menos desde la perspectiva actual, la intencionalidad propagandística de la arquitectura palencana es en la Plaza de las Inscripciones. El principal edificio de la misma, el Templo de las Inscripciones, fue encargado por el propio Pacal. Además de su imponente volumen y tamaño, su emplazamiento le permite, a quien se encuentra en su cima, dominar toda la plaza e incluso observar con claridad buena parte de la planicie y, más importante todavía, éste es visible desde cualquier punto de la plaza (figura 2.23). Para incrementar el efecto, sobre los pilares se esculpieron relieves de estuco pintado, los cuales “se construyeron de tal manera que, al elevar las figuras sobre pedestales de mascarón, sus brillantes colores podían verse desde puntos tan lejanos como el extremo norte de la plaza”.¹²⁷ Lo mismo se hizo en los pilares de la Casa D del Palacio, la cual cierra la plaza por su lado este. En suma: “Toda la plaza principal de Palenque [...], anuncia mediante escenas resplandecientes, quiénes fueron, por derecho, los gobernantes de la ciudad. Ningún plan propagandístico pudo haber sido mejor lanzado y en ningún otro lugar se logró un arte arquitectónico político tan hermoso”.¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*, p. 107-113.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 200-204.

¹²⁸ M. Greene, 2000, *op. cit.*, p...

Al mismo tiempo, la mayor parte de las inscripciones en ambos edificios tratan el mismo tema, lo cual reforzaba la intencionalidad de la disposición arquitectónica y de la iconografía. En ellas se equipara a la madre de Pacal con la “Dama Bestezuela”, madre de los dioses, y por lo tanto, haciendo de él mismo, uno de los dioses de la Tríada.¹²⁹ Así pues, Pacal no vaciló en adecuar la cosmovisión a su propia conveniencia, incluso, de acuerdo con Floyd G. Lounsbury: “Parece que Pakal ordenó a sus numerólogos inventar la fecha de nacimiento de la divinidad ancestral de la que decía descender y de la que derivaba su autoridad, a fin de establecer o reforzar su identificación con esa figura”.¹³⁰ Y esa fecha, coincidentemente, era la del nacimiento del propio Pacal.¹³¹

Sin embargo, tan evidente manipulación de la concepción ideológica no pareció ser suficiente para convencerlos a todos de su derecho a ser gobernados por un dios y hubo que implementar otros mecanismos. De tal forma, se establecieron alianzas con otras comunidades, como lo prueba el hecho de que la esposa de Pacal no era originaria de Palenque sino de una comunidad situada en la llanura.

Pero también se emprendieron campañas militares sobre algunas de las comunidades cercanas, que desde ese momento quedaron bajo la égida política palencana. Al menos eso nos parecen mostrar las grandes lápidas esculpidas en el patio oriental de la Casa A del Palacio, que representan a cautivos, pero ninguna de ellas “se adapta a los cánones del arte de Palenque”, y son además distintas entre sí, por lo que, según C. Baudez y P. Mathews, “se puede concluir

¹²⁹ Aunque en pocos sitios del Clásico Maya se ha identificado con claridad la presencia de dioses, sino que más bien se trata de antepasados divinizados o entes sobrenaturales como el monstruo *cauac*; una excepción parecen ser los tres componentes de la Tríada de palenque, pues de acuerdo con Claude Baudez: “Los seres sobrenaturales que componen la triada de Palenque gozan, sin embargo, de una posición aparte. En efecto, todo indica que los soberanos de esa ciudad Estado decidieron crear dioses, con el fin de conferir a su dinastía raíces y fundamentos míticos. Aunque en un principio GI, GII y GIII representaban respectivamente el inframundo húmedo, al rayo y al sol nocturno, cambiaron de naturaleza en Palenque, adquiriendo una auténtica identidad, con su correspondiente nombre, fecha de nacimiento y filiación” (Baudez, *op. cit.*, p. 246)

¹³⁰ Floyd G. Lounsbury, 1997 “una explicación para la fecha inicial del Templo de la Cruz en Palenque”, p. 393.

¹³¹ Mercedes de la Garza, comunicación personal, abril de 2009.

que las losas provienen de fuera de Palenque, de sitios diferentes y que posiblemente fueron traídas en diferentes momentos”, como parte del tributo de los pueblos conquistados, agregan más adelante.¹³²

Junto con estas manifestaciones de guerra, en el mismo Palacio se esculpieron representaciones explícitas de sacrificios humanos, como en los pilares de la Casa D, en el costado que da hacia la Plaza de las Inscripciones. En ellos se escenifica de manera dramática una ceremonia en la que el gobernante palencano lleva el papel principal y en la que luego de una serie de danzas rituales en las que amenaza con un hacha a una figura sumisa, finalmente él mismo lleva a cabo la ejecución decapitando a la víctima.

Por su parte, Chan-Bahlum [escrito ahora Kan Balam] continuó y afinó la estrategia seguida por su padre. Él terminó el Templo de las Inscripciones, donde, en los pilares principales, se mandó retratar a sí mismo como dios niño, el dios K.¹³³ Pero su obra magna fue el Grupo de la Cruz (figura 2.24).

Planeado desde un principio como un conjunto, el Grupo de la Cruz con sus tres templos principales: el de la Cruz, el de la Cruz Foliada y el del Sol, forman una unidad arquitectónica en la que, a través de un complejo simbolismo, se expresó la divinidad de su constructor. Dice Marvin Cohodas:

...los tres templos del Grupo de la Cruz y la plaza-acrópolis en la que se levantan constituyen una unidad arquitectónica completa que expresa la estructura del cosmos, el ciclo de los rituales agrícolas, el viaje subterráneo del Sol incluyendo su transformación de muerte en renacimiento, y la divinidad de un gobernante palencano recién coronado. El gobernante Serpiente Jaguar probablemente comisionó la construcción y decoración de estos tres templos como el más espléndido y completo monumento a su propia divinidad.¹³⁴

Prácticamente toda la iconografía representada en los distintos tableros y jambas ilustran la adquisición del poder por parte de Kan-Balam, sucesor de Pacal y su derecho a gobernar por su pertenencia al linaje de la madre de los dioses.

¹³² Baudez y Mathews, *op. cit.*, pp. 514-515.

¹³³ Greene, *op. cit.*, p. 204.

¹³⁴ Marvin Cohodas, 1997 “La iconografía de los Tableros del Sol, la Cruz y la Cruz Foliada en Palenque: Parte III”, p. 235.

Fue incluso más lejos que su padre, al proclamar en el Tablero de la Cruz que la Dama Bestezuela, “era no sólo la madre de la Tríada de Dioses de Palenque, sino que también había sido el primer ser que gobernó en esta creación”;¹³⁵ por lo tanto, sus descendientes directos, su padre y él mismo, tenían no sólo el derecho, sino también el deber de gobernar. Efectivamente, señala Merle Greene Robertson:

Lo que aquí se narra en piedra, dice Merle Greene, es que su madre está directamente relacionada con la diosa ancestral Señora Bestia, madre de la tríada de dioses GI, GII y GIII, a quienes dio a luz en 2697 a.C. U-Kix-Chan fue el descendiente de GI, cuyo nacimiento está registrado en 993 a.C., y su ascenso al trono en 967 a.C.... [Kan-Balam] amarra todo demostrando que su padre y madre y, por supuesto, él mismo, gobiernan por derecho divino, en virtud de la relación directa con la diosa ancestral Señora Bestia.¹³⁶

El deber de gobernar implicaba tres grandes funciones que también están relatados en la iconografía y que se pueden resumir considerando al gobernante como el encargado de fungir como intermediario entre los asuntos de los hombres y los dioses, como el responsable de la producción y distribución de los alimentos y como el encargado de emprender la guerra y de los rituales de muerte y sacrificio.¹³⁷ La Plaza de las Cruces se ha interpretado también como el escenario de un recorrido de iniciación similar al ejecutado por Pacal en la Casa E del Palacio:

Así, el Grupo de la Cruz constituye un recorrido cósmico de tres etapas o “paradas” a cada una de las cuales corresponde una orientación, una altura relativa y un entorno específicos. El Templo de la Cruz, primer alto en el recorrido, representa el cielo, la morada de los ancestros, el lugar de origen del mundo sobrenatural y el mundo humano, puesto bajo la advocación de GI. Se pasa después, en el Templo del Sol, al mundo subterráneo, sitio de tránsito del sol nocturno, simbolizado por el jaguar, señor de la guerra y de los

¹³⁵ L. Schele, 1997a *op. cit.*, p. 317.

¹³⁶ Greene, *op. cit.*, p. 207.

¹³⁷ Cf. L. Schele, 1997b “Observaciones sobre el diseño de la cruz en Palenque”, p. 120.

sacrificios, cuya deidad es GIII.* La última parada se realiza en el santuario de la Cruz Foliada y equivale a un renacimiento en el mundo húmedo y fértil de los estratos superiores de la tierra. Se asiste entonces, bajo los auspicios de GII, al triunfo de las fuerzas vivas.¹³⁸

Más aún, el propio Templo de la Cruz, el más destacado de los tres que dan forma a la plaza se ha interpretado como un escenario en el cual se llevaban a cabo los “ritos de poder”, como los denomina Mercedes de la Garza; ritos que efectuaba Kan-Balam. En efecto, dice la propia M. de la Garza: “los relieves de estuco que decoran los frisos norte y este del Templo de la Cruz, ahora muy destruidos... representan una vista frontal del dragón con las fauces abiertas, lo cual muestra que el templo fue un Templo Monstruo, es decir, un templo iniciático que simbolizó... la entrada al vientre de la serpiente Maestra de Iniciación, que es a la vez la entrada al inframundo...”.¹³⁹ Esto es, el gobernante moría simbólicamente, al ser tragado por la serpiente, y al renacer estaba de nuevo preparado para establecer el contacto con los dioses. Era pues, el gobernante palencano el vínculo entre el mundo de los dioses y de los hombres, por lo que era él, el encargado de dirigirlos, ya que su mandato era de origen divino, por tanto, incuestionable.

Ahora bien, a diferencia de los ritos efectuados por Pacal en el interior del Palacio, los cuales fueron observados, si acaso, por un reducido número de personas. Los rituales ejecutados en el Grupo de la Cruz se llevaban a cabo frente a la plaza, que si bien no es la más grande de la ciudad, sí tiene capacidad suficiente para albergar un elevado número de gente. Así pues, los ritos se efectuaban en público, por lo que al emerger Kan-Balam transformado en un ser divino, estaba listo para dictar las órdenes, sin esperar cuestionamientos, pues él era prácticamente un dios, y por tanto, sus palabras no admitían réplica.

* La relación entre el jaguar y el soberano maya resulta muy interesante; sin embargo, no lo abordaremos aquí. Para quien quiera profundizar en el tema, remitimos al libro de Carmen Valverde, 2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*.

¹³⁸ Baudez, 2004, op. cit., p. 117.

¹³⁹ M. de la Garza, 2002a “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”, p. 254.

De esta forma, tanto Pacal como su descendiente directo Kan-Balam pusieron énfasis en demostrar su origen divino para así evitar cuestionamientos acerca de su derecho a gobernar. En su carácter de sumo sacerdote, oficiarán las ceremonias públicas que se realizarían año tras año, con motivo de la siembra y la cosecha, además de los términos de periodo y conmemoraciones de otras fechas importantes. En estos rituales se ejecutarían con toda probabilidad bailes e incluso simulacros sexuales.¹⁴⁰

Por su parte, un gobernante posterior Kínich Ahkal Mo' Nahb' III, quien:

...fue el sucesor de K'an "Joy" Chitam II (su tío paterno), capturado por los guerreros de la vecina ciudad de Toniná, acérrima rival de Palenque, en el año 711. Aunque Chitam II fue liberado y regresó a la ciudad (...) el acontecimiento produjo divisiones al interior de la corte y abrió un lapso de debilidad política de la capital palencana. Entronizado en 721, Ahkal tomó el mando durante una época de crisis...¹⁴¹

Y al igual que Pacal, más de cien años atrás, tuvo problemas para demostrar su derecho a gobernar,¹⁴² por lo que repitió la estrategia de aquél e incluso lo usó como referencia, pues en el tablero colocado bajo el trono del Templo XXI, que él mismo mandó construir, se representó una escena con cinco personajes, de los que el principal es el propio Pacal (figura 2.25). Los otros cuatro son, de izquierda a derecha: un ser sobrenatural, identificado con el título de *Nahb'at*, "ungidor", y que le ofrece un atado a Ahkal Mo'; luego está Pacal II, identificado con un gobernante legendario de Palenque, Ch'away U Kokan, a quien se le atribuye la instauración del culto a los dioses GI, GII y GIII. Después están colocados "U Pakal K'inich, el heredero principal (para ser) Sagrado Señor

¹⁴⁰ Recordemos aquí la interpretación que da Baudez de las imágenes representadas en los pilares de la Casa D del Palacio.

¹⁴¹ A. González y G. Bernal s.f. "El trono de Ahkal Mo' Nahb III. Un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas", p. 25.

¹⁴² "Ahkal III quizá tuvo algunos problemas para acceder al trono, dado que su padre Tiwoo'ol Chan Mat no fue gobernante de Palenque (...). Tiwoo'ol fue hijo de Pakal II, pero no pudo acceder al trono, pues murió en 680, tres años antes que su padre" (*Ídem*). Para colmo, su madre no era originaria de la ciudad.

de Palenque”, y por último el mismo personaje del principio ataviado con una piel de jaguar.¹⁴³

Las nuevas obras de Ahkal III no se limitaron al Templo XXI sino que abarcaron prácticamente toda la Acrópolis Sur, vecina del Grupo de la Cruz; además también mandó construir, entre otras cosas, el Templo XVIII, la Torre del Palacio, y el Edificio I del Grupo IV, por lo que “su reinado inauguró una [nueva] época de esplendor en Palenque”.¹⁴⁴

Toda esta parafernalia se ponía de manifiesto públicamente. Se podría pensar que esta propaganda era ininteligible para la mayoría, ya que eran iletrados,¹⁴⁵ pero, buena parte de la información visible era pictórica, por consiguiente, dice Linda Schele: “No era necesaria una formación especial para leer los datos pictóricos; y dado que la gran mayoría de los glifos usados en los monumentos públicos son de naturaleza icónica o pictográfica, sospecho que para leer la información glífica pública se requería únicamente una educación mínima”.¹⁴⁶

Conclusión del capítulo

La importancia de la arquitectura pública entre los mayas a lo largo de la época prehispánica es evidente. Lo que le da sustento es precisamente su carácter público, el que se puede ver por cualquiera y de donde sea. En eso pusieron especial énfasis sus constructores, los gobernantes mayas. Así:

...no se trataba de elementos masivos sino de la creación del espacio global. El concepto urbano no se reduce a la “pirámide” o al “templo” ni a una casa aislada, sino primordialmente al espacio creado como consecuencia de aquellas entidades masivas... Plazas, patios y terrazas, plataformas y calzadas constituyen, por consiguiente, la materia prima de la arquitectura

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 22.

¹⁴⁵ Cf. Alfonso Lacadena, 2002 “Religión y escritura”.

¹⁴⁶ L. Schele, 1997c “La documentación genealógica de los tableros de tres figuras de Palenque”, p. 443.

maya. Son pocas las culturas en la historia de la humanidad que se han dedicado tan evidentemente a la función de la arquitectura en el sentido de la creación del espacio.¹⁴⁷

Así es, el espacio central, la plaza, es el elemento principal de la arquitectura pública maya. Sin embargo, no se pueden desligar de ella los edificios que la limitan, pues son precisamente lo que le dan forma, los que la crean. Es, además, de suma importancia que quien esté arriba, sobre la cima de los edificios, pueda observar lo que ocurre allá abajo y más revelador todavía, todos los que están abajo deben tener la oportunidad de ver con claridad lo que esté ocurriendo arriba.

De tal modo que las construcciones monumentales y las plazas son parte indisoluble de un mismo conjunto, sin las unas pierden importancia las otras. Dice Mercedes de la Garza: “El templo-pirámide en la arquitectura maya siempre se vinculó con la plaza; son dos elementos arquitectónicos absolutamente unidos, y ello se debe a su sentido simbólico: representan el vínculo de la tierra cuadrangular con el cielo piramidal, del ámbito de los hombres y el de los dioses”.¹⁴⁸

En virtud de este simbolismo es que eran el escenario adecuado para la celebración de ceremonias públicas. Es pues para las celebraciones especiales, las fiestas estatales, para lo que se crearon los edificios públicos y las plazas. Señala George F. Andrews:

La estructura II de Chicanná –y sus homólogos en toda la región de Río Bec– puede considerarse como un “anuncio espectacular” maya, donde los grandes mascarones de monstruos sirven como metáforas de las cuevas que conducen al inframundo. Al mismo tiempo, las fachadas de los edificios sirven como telón de fondo para los “escenarios” donde se efectuaban rituales públicos, cuyo objetivo principal era fortalecer el poder del gobernante –o gobernantes– que habitaban las construcciones adornadas con dichos mascarones.¹⁴⁹

¹⁴⁷ A. Hohmann-Vogrin, 2000 “El espacio estructurado y la visión del mundo” p. 38.

¹⁴⁸ Mercedes de la Garza, 2002b “Origen, estructura y temporalidad del cosmos”, p. 73.

¹⁴⁹ George F. Andrews, 2000 “la arquitectura de Río Bec. Un estudio de contrastes”, p. 138.

Por su parte, M. de la Garza apunta: “en el mundo maya las grandes fiestas comunitarias debieron haber sido oficiadas por el gobernante, fungiendo como sumo sacerdote, como aquel que permite la comunicación entre los dioses y los hombres”.¹⁵⁰

Para lograr la comunicación con los dioses, para convertirse en el vínculo entre ambos mundos, el gobernante-sacerdote tenía que pasar, de manera periódica, no únicamente durante su entronización, por los “ritos de poder”; eran éstos los que le permitían salir preparado para dirigir las solemnes representaciones. Es probable que estos ritos se llevaran a cabo siempre antes de alguna celebración pública.¹⁵¹ Era esta preparación constante y continua lo que le permitía ser reconocido por todos como el encargado de mantener el orden del mundo. Citemos una vez más, y más ampliamente a M. de la Garza:

Las imágenes plásticas del gobernante maya del periodo Clásico... revelan que... en el mundo prehispánico el hombre destinado a gobernar por su pertenencia a un linaje, pasaba por el rito iniciático de ser tragado por una serpiente, de morir y renacer en el vientre del monstruo, para adquirir el poder de gobernar sobre los otros hombres, para obtener el sitio axial en el mundo humano e identificarse así con el Sol en el cosmos. Y es la serpiente la Maestra de Iniciación en estos ritos porque se trata de un animal ctónico del inframundo, encarnación de la muerte, y la iniciación implica morir; pero también porque es el animal que renace, que abandonando su vieja piel se renueva cíclicamente como la vegetación y como el Sol, y la iniciación culmina en el renacimiento a una vida sacralizada. Por los poderes sobrenaturales así adquiridos, el gobernante es el único capaz de ascender y descender por el *axis mundi*, hacia el cielo y hacia el inframundo y de extender su poder hacia las cuatro regiones del cosmos.¹⁵²

Al pasar por esta muerte ritual, “condición indispensable para acercarse a los dioses”,¹⁵³ de acuerdo con M. de la Garza, era él, el indicado, el único preparado para ofrecer a los dioses la ofrenda máxima, y con la cual se lograba la comunicación plena: el sacrificio humano. En efecto, el punto culminante en las

¹⁵⁰ M. De la Garza, 2002a *op. cit.*, p. 250.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 252.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 253-254.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 255.

celebraciones masivas llevadas a cabo en los espacios públicos de las capitales mayas era el sacrificio humano.¹⁵⁴ Como dijimos atrás, es el sacrificio humano el rito sobre el que más sabemos de los antiguos mayas.¹⁵⁵ Sin embargo, no cualquiera podía realizarlo, éste era privilegio del grupo en el poder, más específicamente del gobernante. Esta situación se manifiesta desde el Preclásico, como lo demuestra la escena de la Estela 21 de Izapa, y se continúa hasta la llegada de los españoles, ya que se sacrificaba de acuerdo con lo que al señor de cada pueblo le parecía, según la Relación de Landa.

Al ser el sacrificio humano la ofrenda máxima que se podía dar a los dioses, sólo unos cuantos, los sacerdotes principales, estaban preparados para enfrentarse a las fuerzas sagradas, y entre los mayas el sacerdote principal era el rey. Era el único que podía establecer relaciones constantes con los dioses. Era de hecho una encarnación divina, "... es un hombre sacralizado, un hombre de origen divino que se ha asimilado a la serpiente cielo, por ello es *halach uinic*, "hombre verdadero"; y es precisamente su carácter sagrado lo que le permite comprender y manejar las energías divinas".¹⁵⁶

Era pues el gobernante el único con el permiso y la preparación para ejecutar el supremo acto ritual, y era él quien se encargaba de ejecutarlo, o al menos lo ordenaba y presidía. Él era quien decidía quien era el próximo en morir. Pero, ¿a quienes se sacrificaba? Todos, o casi todos, los investigadores del área maya están ahora de acuerdo que la mayoría eran cautivos tomados en la guerra.

Efectivamente, hoy estamos lejos de aquella visión de los mayas como una sociedad pacífica y con una religión que exaltaba los valores universales, "nuestros valores universales". Sin embargo, ahora la discusión se centra en los

¹⁵⁴ "Some sacrificial ceremonies were held in the Plaza in the center of the town. The plaza was considered the navel of the world, the crossroads of the four directions. There was an altar, presumably on a platform, holding the "red stone of sacrifice". Sacrifices were also performed on the pyramid that framed the plaza..." (Munro Edmonson, 1984 "Sacrifice in the books of Chilam Balam", p. 96).

¹⁵⁵ Cf. L. Schele, 1984 *op. cit.*; M. I. Nájera, 1987 *op. cit.*; 2002 "Rituales y hombres religiosos"; M. de la Garza, 2002c "Introducción" a *La Religión Maya*, B. de la Fuente, 2002, *op. cit.*, entre otras.

¹⁵⁶ M. de la Garza, 1998 *op. cit.*, p. 300.

motivos de la guerra.¹⁵⁷ Para algunos, en última instancia, estos eran económicos y con el objetivo principal de conquistar nuevos territorios.¹⁵⁸ Entre tanto, otros consideran que la guerra se dio únicamente con el fin de obtener prisioneros para el sacrificio, y en ella sólo se involucraba la elite y no participaba nunca el grueso de la población,¹⁵⁹ aunque en honor a la verdad, esta opinión es cada vez más matizada.

En realidad, de acuerdo con la revisión de los datos, pudimos observar que sí ocurrieron guerras de conquista, pero éstas por lo general se asociaron con el surgimiento de nuevos regímenes políticos, como quizá ocurrió en el Preclásico tardío en la cuenca Mirador; de manera clara y generalizada en los inicios del Clásico y de forma contundente en el Posclásico temprano con la implantación del dominio Itzáe en Yucatán. Sin embargo, a lo largo de la ocupación prehispánica en el área maya, “si bien las evidencias de guerras son claras y convincentes, todo parece indicar que éstas eran de asalto; que obedecían principalmente a la política interna; que no solían procurar expansión política...”¹⁶⁰

La realidad es que la guerra pareció instituirse como la proveedora continua y confiable de víctimas sacrificatorias y no necesariamente como instrumentos de conquista y para la obtención de tributos. De hecho, una nueva interpretación de los datos iconográficos y epigráficos de Toniná, una de las ciudades mayas usadas cotidianamente como ejemplo de las prácticas guerreras entre los mayas, nos señalan que la guerra fue utilizada como mecanismo ideológico de los gobernantes para legitimar y mantener su poder.

¹⁵⁷ “Hoy parece imposible la difundida visión de J. Eric Thompson acerca de los pacíficos sacerdotes astrónomos presidiendo en sus tranquilos centros ceremoniales sobre un campesinado rural. Pero sería igualmente irracional considerar a la élite maya del periodo Clásico como señores de la guerra, brutales y sangrientos que dominaron enormes ciudades y paisajes devastados”, señalan Charles Suhler y David Freidel (2000 “Rituales de terminación: implicaciones de la guerra maya”, p. 75).

¹⁵⁸ Por ejemplo P. Culbert, 2000 “La guerra y el estado segmentario”, J. Marcus, 2000 *op. cit.*, B. Repetto, 1993 *Desarrollo militar entre los mayas*, L. Grazioso, 2002 “La guerra: religión o política”.

¹⁵⁹ Por ejemplo, Schele, 1984 *op. cit.* y Schele y Freidel, 1999 *op. cit.*

¹⁶⁰ Ross Hassig, 2000 “La guerra maya vista a través del Altiplano Posclásico”, p. 164.

Efectivamente, de acuerdo con Maricela Ayala¹⁶¹ las constantes referencias en Toniná a guerras contra otros grupos la muestran como la vencedora y en la que normalmente se obtuvieron cautivos; sin embargo, hasta la fecha no se han encontrado elementos que indiquen que junto con la victoria se dio el sometimiento de la ciudad enemiga, ni tampoco evidencias de la obtención de tributos.¹⁶² Pero sí, de manera ostentosa, que los cautivos fueron sacrificados. En ocasiones incluso el mismo cautivo es señalado hasta en tres monumentos.

En general, las fechas de las capturas y/o sacrificios coinciden por lo regular con finales de periodos, y la mayor cantidad y los mayores “golpes teatrales” fueron llevados a cabo por los gobernantes 3 y 8, quienes junto con la ejecución de grandes obras arquitectónicas y escultóricas lograron la captura de sendos personajes palencanos, el primero al famoso *Kan Hok Chitam* II¹⁶³ y el segundo a *Sak Balam*.¹⁶⁴ No obstante ni ellos, ni ninguno de los otros gobernantes se representaron a sí mismos como guerreros, pero todo parece indicar que nunca fueron derrotados, pero tampoco obtuvieron beneficios económicos de las contiendas ganadas, “entonces tendríamos que preguntarnos, dice M. Ayala: ¿cuál era la ganancia de tales batallas?, y se responde ¿sólo el prestigio del gobernante...?”.¹⁶⁵ Pues sí, sólo eso, pero con ello, el mantenimiento del poder. Creo que era ganancia suficiente.

Es decir, la guerra era parte, junto con las fiestas y los sacrificios, de los mecanismos que empleaban los gobernantes para asegurar sus privilegios. Es por ello que se pudo observar también que en periodos de crisis, éstos se incrementan. De tal modo, aunque muchos de los mayistas consideran que el colapso del Clásico fue una consecuencia de las continuas guerras; yo invierto el argumento y postulo que el aumento de las guerras, la práctica sacrificial y la propaganda iconográfica son consecuencia de situaciones difíciles y son un

¹⁶¹ M. Ayala, 2002 “Pero ¿Hubo guerra en Toniná? O de cómo las apariencias engañan”.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 156.

¹⁶³ *Ibíd.*, p.159.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 163.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 165.

intento de detener la ya próxima caída. No son más que un incremento de los mecanismos para mantener el control sobre la población. Intentos desesperados por mantenerse en el poder.¹⁶⁶

En tiempos normales, la institucionalización de fiestas y sacrificios bastaba. Pero ¿cómo funcionaban? Para que un rito funcione es necesaria su repetición. Y dado que no todos los años se podía construir un nuevo edificio más grande que el anterior, ni investir a un nuevo soberano; la celebración de festividades periódicas del calendario ritual era una buena razón. Pues lo importante es la celebración, no importa el motivo.

No se cuenta con evidencias de la celebración de las fiestas de las veintenas en los periodos Preclásico y Clásico y aunque pareciera que los grandes escenarios arquitectónicos se construyeron únicamente para celebrar la entronización de cada nuevo gobernante o si acaso para las ceremonias de fin de periodo. En efecto, éstas parecen haber sido las ceremonias más fastuosas o por lo menos de las que mejor evidencia nos ha quedado; quizá porque en ellas, más que en ninguna otra, se ensalzaba la naturaleza divina de los soberanos mayas, y de ello les gustaba dejar constancia. Sin embargo, además de ser una encarnación divina y por tanto el encargado de regular el transcurrir del tiempo en orden; por su misma naturaleza divina, el gobernante maya era también quien tenía bajo su cargo la producción y suministro de alimentos para todo el pueblo; cargo estrechamente relacionado con el devenir del tiempo, pues la sucesión de las estaciones es lo que permite el tiempo de la siembra y de la cosecha. Era pues también el encargado de realizar las ceremonias en que se regulaba el ciclo agrícola, el que aseguraba el tiempo de la siembra y la cosecha.

Al ser el pueblo maya una sociedad que dependía en gran medida de la agricultura, los rituales propiciatorios de una buena siembra y una mejor cosecha

¹⁶⁶ David Webster, mantiene recientemente una posición similar al señalar: “Aunque los reyes y, a veces, otros nobles intentaran proyectar imágenes beligerantes, estos despliegues, de hecho, disfrazaban debilidad política interna” (D. Webster, 2000 “Rivalidad, faccionalismo y guerra maya durante el Clásico tardío”, p. 28). Ver también, del mismo autor, su libro de 2003 *La caída del imperio maya*.

eran sin duda los ritos que mayor importancia tenían para el pueblo maya en general. Que estas ceremonias hayan estado dedicadas a alguna advocación de la Diosa Madre es algo que vale la pena preguntarse. Pues, como veremos en los siguientes capítulos, en el Altiplano central, las fiestas de la siembra y la cosecha, las más importantes para la población en general, se realizaban en los templos más grandes de cada ciudad, los cuales estaban dedicados a alguna deidad femenina, relacionada con la tierra, las aguas y, quizá, la luna.¹⁶⁷

En efecto, las ceremonias de carácter agrario dirigidas por el soberano tenían como fin beneficiar a toda la comunidad y no únicamente a algunos cuantos, por eso era necesaria la participación de todos sus integrantes en ellas. En tales ceremonias se danzaba, participando el propio rey en las danzas, en las que incluso había alusiones a la sexualidad, pues lo que se buscaba era propiciar la fertilidad de la tierra. Esto se pone de manifiesto al menos en la interpretación de ciertos rituales agrarios de dos de las grandes capitales mayas del Clásico: Copán y Palenque.

En la época Posclásica, además de los bailes en los que se hace evidente, en las fuentes documentales, que participaba toda la comunidad en conjunto, también había la ingesta inmoderada de balché, la bebida embriagante de los mayas y prohibida fuera del ámbito de las fiestas. No contamos con datos de la producción de balché en épocas anteriores, pero sí hay evidencias del consumo de sustancias psicotrópicas por parte de algunos de los participantes en las ceremonias;¹⁶⁸ es posible, entonces, que también se bebiera alguna bebida embriagante en el transcurso de las mismas.

¹⁶⁷ Dice Félix Báez-Jorge en su libro *Los oficios de las Diosas* (2000, p. 93): “Justamente fascinados por *Itzamná*, *Kinich Ahau*, los *Chaacs*, la portentosa arquitectura, el calendario, la escritura, los colosos de la investigación maya [y también algunos enanos que nos paramos sobre sus hombros] han relegado a la Diosa Luna, una de las pocas divinidades que en la dimensión del culto popular sobrevivió al colapso de la civilización maya, los autos de fe organizados por Landa, la destrucción de sus templos, las prédicas ‘civilizatorias’ de las misiones culturales de Vasconcelos, y la evangelización protestante. (...), sigue siendo el centro de cultos (paralelos o sincréticos) relacionados con la fertilidad humana y vegetal, los eclipses, etc. En la diosa lunar los mayas integraron sus arcaicas hierofantas en la epifanía personificada de una deidad multivalente y compleja, pero siempre cercana a los humanos”.

¹⁶⁸ Baudez, 2004, *op. cit.*

Así pues, las fiestas eran un pequeño fragmento de tiempo en que el desorden estaba permitido, tiempo en el cual se rompían las prohibiciones, puesto que lo que se buscaba era recordar el tiempo del inicio, el tiempo del desorden, antes de que, con la llegada de los dioses el orden se instaurara.

Las fiestas recordaban ese momento; en ellas era posible vivir el desorden, juntos, en masa, como una sola persona. En la borrachera participaban todos, incluso los principales y en la danza participaba también el rey. Por un instante, su condición se igualaba.

El orden se restauraba a través del sacrificio humano, la ofrenda máxima, la cual sólo podía ser ofrendada por el soberano en persona. Este era el encargado de mantener el orden, es decir, él mandando, el resto obedeciendo. Obedeciendo las palabras de los dioses, pues quien las pronunciaba era de naturaleza divina y por tanto tenían un carácter irrevocable.

Al terminar la ceremonia el orden estaba otra vez instaurado; la gente regresaba a su casa, pero sin duda esperando el próximo momento, la próxima ocasión para reunirse, para no sentirse peor, pero tampoco mejor que los otros. En una palabra, para volver a formar parte de la masa.

Así lo comprendieron perfectamente los gobernantes mayas e instauraron la práctica de ceremonias públicas colectivas, en las cuales el punto culminante, luego de un aparente desorden, era el sacrificio de una víctima obtenida en alguna escaramuza guerrera.



Figura 2.1. Mapa de Nakbé, Guatemala, durante el Preclásico medio (Modificado de Hansen, 2000).

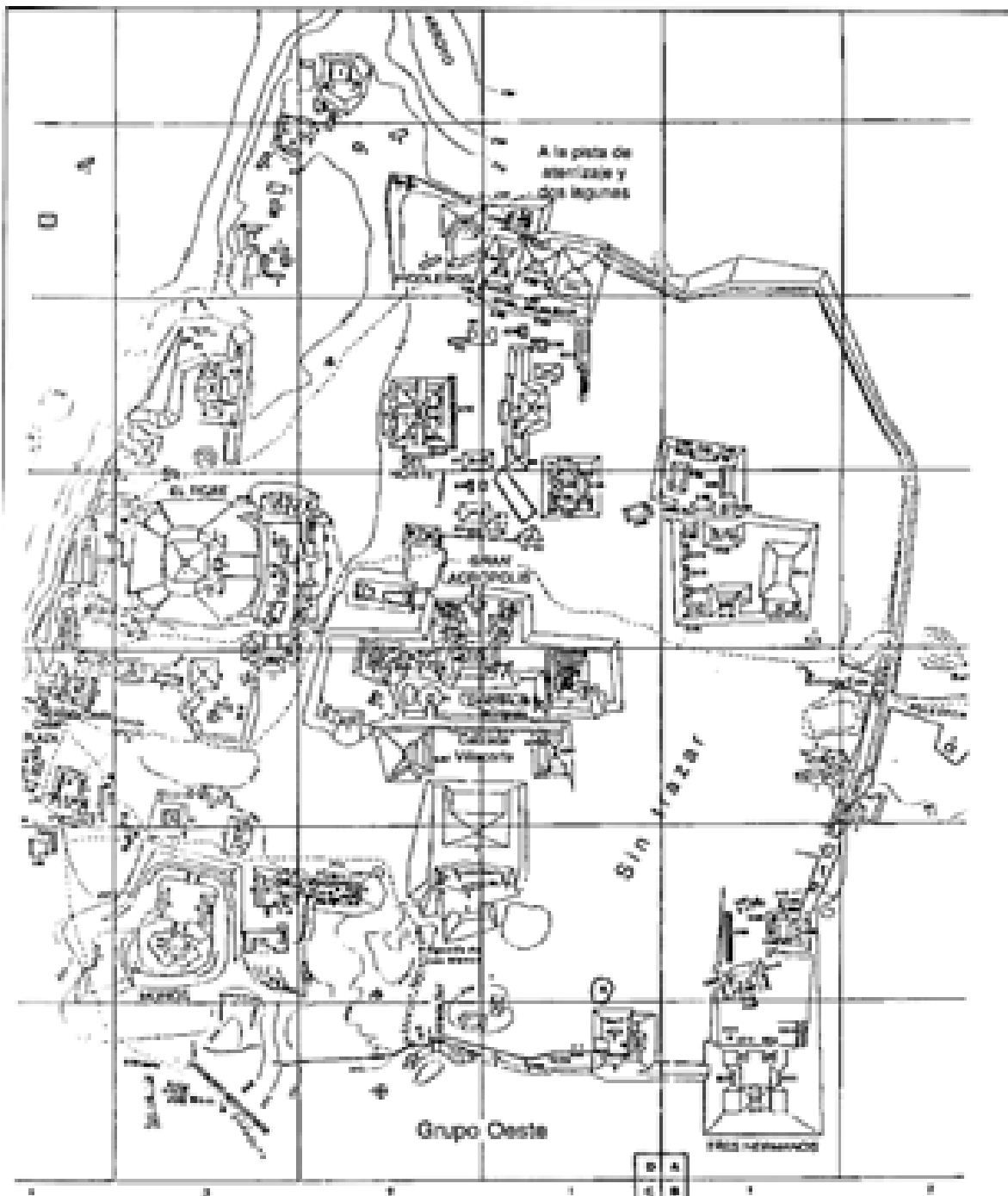


Figura 2.2. Mapa de El Mirador, Guatemala, durante el Preclásico tardío (Modificado de Hansen, 2000).

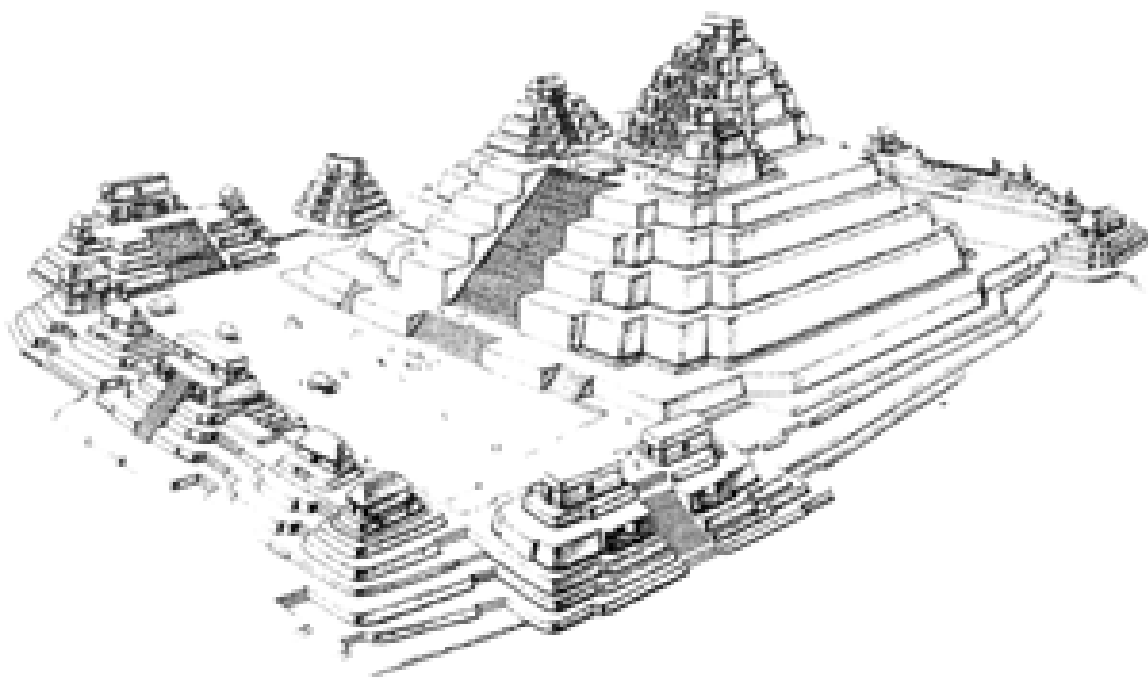


Figura 2.3. Pirámide de El Tigre, en El Mirador, Guatemala, construida durante el Preclásico tardío (Modificado de Hansen, 2000).



Figura 2.4. Vista aérea de Tikal. Guatemala, edificios pertenecientes al Clásico tardío (Tomado de Schele y Freidel, 1999).



Figura 2.5. El Templo de las Inscripciones en Palenque, Chiapas, construido en el Clásico tardío.



Figura 2.6. La Estela 21 de Izapa, Chiapas, del Preclásico tardío (Dibujo de Ontiveros, tomado de De la Garza, 1998).



Figura 2.7. Imagen representada en un vaso del Clásico tardío (Dibujo de G. Bustos, tomado de De la Garza, 1998).

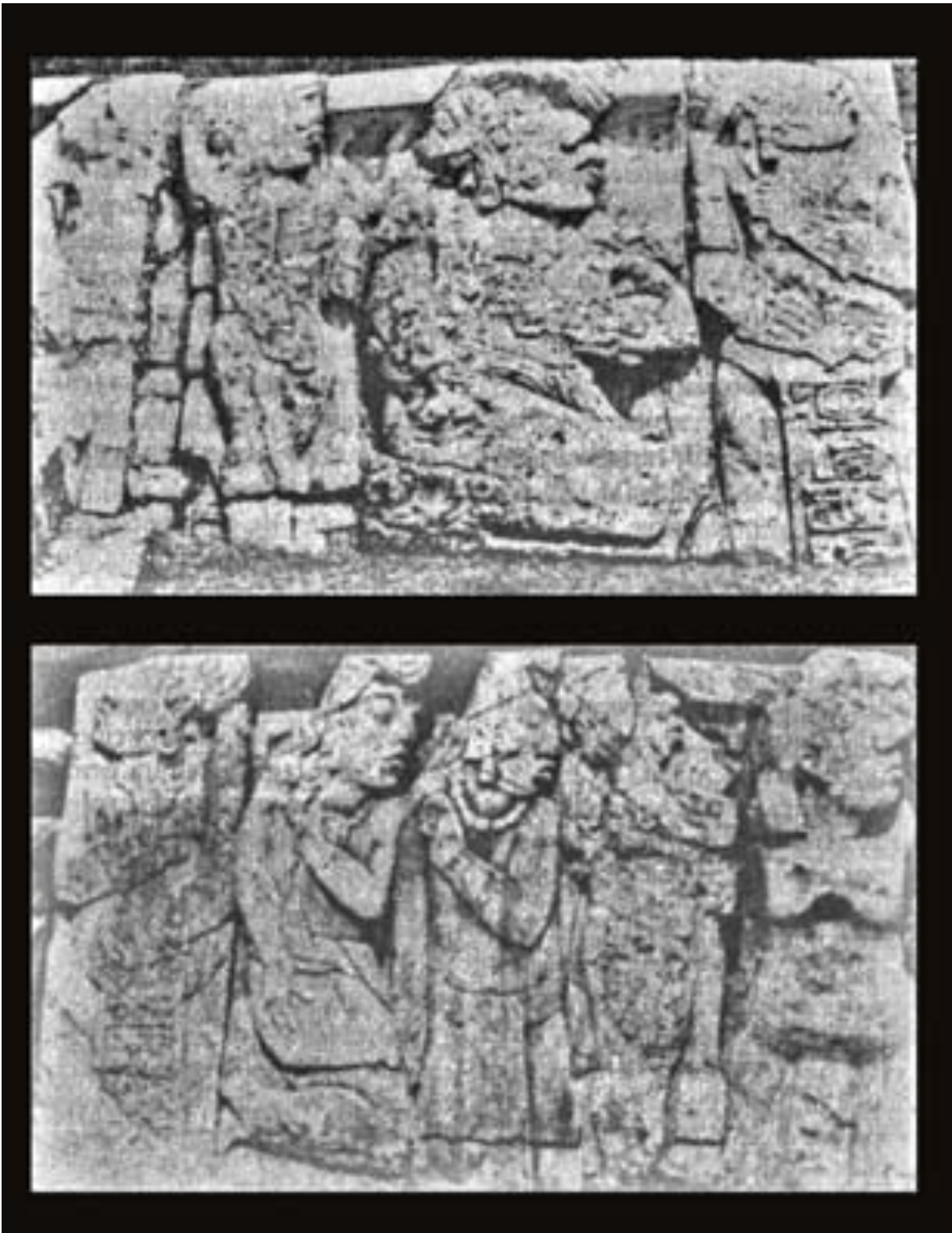


Figura 2.8. Cautivos en El Palacio de Palenque, Chiapas, representación del Clásico tardío (Modificado de Baudez y Mathews, 1997).



Figura 2.9. Relieves en estuco de las Pilastras B, C, D y F de la Casa D del Palacio de Palenque, Chiapas. Representación del Clásico tardío (Modificado de Baudez, 2004).



Figura 2.10. Vasija K791 del Clásico tardío con la representación de una ceremonia con danzantes (Modificado de Baudez, 2004).



Figura 2.12. Estela 11 de Piedras Negras, Guatemala (Tomado de De La Garza, 1998).



Figura 2.13. Panel del juego de pelota de Chichén Itzá (Modificado de Baudez, 2004).



Figura 2.14. Representación en el Disco H recuperado en el Cenote Sagrado de Chichén Itzá, Yucatán (Dibujo de G. Bustos, Tomado de de la Garza, 1998)



Figura 2.15. Representación de un sacrificio humano en la página 3a de Códice Dresde (Tomado de M. de la Garza, 1998).



Figura 2.16. Representación de un sacrificio humano en la página 76 del Códice Madrid (Tomado de M. de la Garza, 1998).



Figura 2.17. Estela 12 de Piedras Negras (Modificado de Walters y Kowalski, 2000).



Figura 2.18. Estela 16 de Dos Pilas (Tomado de Miller, 2000).



Figura 2.19. Representación de una batalla en el Mural de Bonampak (Tomado de Mathews, 2000).



Figura 2.20. Mural del Templo de los Guerreros en Chichén Itzá (Tomado de Arqueología Mexicana 85).



Figura 2.21. Estela 11 de Yaxchilán (Modificado de Mathews, 1997).



Figura 2.22. Lápida oval del Palacio de Palenque (Modificado de Baudez, 2004).



Figura 2.23. Vista aérea de Palenque (Fotografía de M. Calderwood, tomada de Arqueología Mexicana).



Figura 2.24 Foto del Grupo de Las Cruces en Palenque.



Figura 2.25. Ahkal Mo' y Pacal El Grande en el Trono del Edificio XX (Tomado de González y Bernal, s. f.).

3. Teotihuacan

Al igual que lo que ocurre con los mayas, en lo que concierne a Teotihuacan, hoy pocos defienden la idea de que se trataba de una sociedad con ideales pacifistas, casi idílica, gobernada por medio de la bondad y la sabiduría; en suma, un verdadero paraíso: “el paraíso de Tláloc”, como se le reconoció por algún tiempo.¹

Esta situación prevaleció hasta bien entrados los años 60 del siglo pasado, a pesar de que para entonces Lurette Séjourné había ya señalado la presencia de indicios que indicaban que también en Teotihuacan se habían practicado sacrificios humanos.² Aun así se siguió insistiendo en la idea de que los gobernantes de Teotihuacan estaban únicamente preocupados por garantizar el bienestar de sus súbditos, incluso a costa de su propio beneficio. Los únicos rituales que se inferían, y que serían llevados a cabo en sus fastuosas plazas, estarían encaminados a propiciar la fertilidad de la tierra a través de la benéfica presencia de la lluvia. Pero en tales rituales no se atendería de ningún modo contra la vida humana, como sí lo hicieron los sanguinarios aztecas, a los cuales siempre se les opuso la magnífica, la pacífica Teotihuacan. Por ejemplo, en un libro publicado en 1962, George Kubler, una de las máximas autoridades en los estudios mesoamericanos de entonces, escribió en un tono que no dejaba lugar a la réplica:

Teotihuacan, en su historia temprana, no fue una ciudad, sino un centro ceremonial donde se realizaban rituales periódicos del calendario agrícola. Las pirámides fueron construidas y utilizadas por los campesinos que habitaban las aldeas dispersas alrededor... El sistema iconográfico de Teotihuacan permite sólo unas cuantas inferencias acerca de su significado. Representaciones de conductas agresivas están ausentes. Los

¹ Ver E. Pasztory, 1997 *Teotihuacan. An experiment in living*; en especial el capítulo II.

² *Ibíd.*, p. 8-9.

signos representan flores, agua, montañas, y otros temas de una experiencia agrícola pacífica.³

Son ya pocos los estudiosos que comparten esta visión de Teotihuacan, pues en los últimos años han sido descubiertos cada vez más datos, de tal modo que, a la luz de las nuevas interpretaciones, no parece quedar duda de que también en Teotihuacan, como en el resto de Mesoamérica, hubo guerras y sacrificios humanos, que, si bien es cierto, muchos de ellos se realizaron en medio de rituales agrarios con la misma intención de garantizar la fertilidad de la tierra y las veleidades de la lluvia, el punto culminante de estos rituales eran precisamente los sacrificios de cautivos tomados en la guerra.

Estos rituales eran dirigidos por el estamento gubernamental, y es éste otro tema, en el que aún ahora, Teotihuacan se considera como único en Mesoamérica. Dada la ausencia hasta hoy de imágenes en el arte teotihuacano, en el que haya escenas en las que ciertos seres humanos aparezcan en una posición claramente subordinada respecto a otro ser humano;⁴ es decir, la ausencia de exaltación de ciertos individuos, ha llevado a la hipótesis, aceptada por varios investigadores, de que el gobierno que regía la gran urbe del centro de México estaba conformado por una especie de cofradía, un gobierno colectivo, en lugar de la presencia solitaria de un solo gobernante supremo;⁵ incluso se ha propuesto, con grandes reservas es verdad, la posibilidad de que estos gobernantes, estos cofrades, se hubieran elegido únicamente por cierto tiempo, a la usanza de la República de Roma;⁶ lo cual lo diferenciaría del resto de las grandes capitales mesoamericanas e incluso de otros asentamientos menores.

³ George Kubler, 1962, citado en Pasztory, *op. cit.*, p. 19. Traducción mía; el texto en inglés es como sigue: "During its early history, Teotihuacan was not a city but a ceremonial center for the periodic rituals of an agrarian calendar. The pyramids were built and used by farmers from widely dispersed villages.... The iconographic system at Teotihuacan allows a few inferences about intrinsic meaning. Representations of aggressive behavior are absent. The signs represent flowers, water, mountains, and other items of peaceful agrarian experience".

⁴ G. L. Cowgill, 1992 "Social differentiation at Teotihuacan", p. 207 y ss.

⁵ Ver por ejemplo, A. López Austin, 1989 "La historia de Teotihuacan"; Cowgill, *op. cit.*; L. Manzanilla, 1993 "The economic organization of the Teotihuacan priesthood: hypothesis and considerations"; 1997 "Early urban societies. Challenges and perspectives"; J. Ángulo, 1998 "El desarrollo sociopolítico como factor de cambio cultural"; entre otros.

⁶ Cowgill, *ibíd.*, p. 212.

No es este el lugar para abundar en la discusión, pero lo cierto es que cofradía o gobernante solitario, el grupo en el poder que rigió en Teotihuacan y lo mantuvo a la cabeza de una enorme región a lo largo de un tiempo prolongado, hizo uso de los mismos mecanismos que sus congéneres divinos, los gobernantes mayas del Clásico, para convencer a sus gobernados de quién, quiénes, tenían el derecho de gobernarlos. Veamos cómo.

A finales del primer milenio antes de Cristo se sucedieron una serie de eventos que desembocaron en el surgimiento de la mayor concentración humana en Mesoamérica: Teotihuacan. Antes de ello, en ese lugar se asentaba una población más del Formativo tardío, ni siquiera la más importante, de las asentadas en la cuenca de México. En ese entonces, las comunidades más grandes de la época se encontraban al sur de la cuenca, entre las que descollaba Cuicuilco.

Sin embargo, hacia el fin del milenio se produjeron una serie de eventos de carácter volcánico; entre los que destacan el nacimiento del volcán Xitle, y un derrame considerable del Chichinauzin. Estos eventos afectaron principalmente la parte sur de la cuenca de México, hasta ese momento el área más productiva de la cuenca y donde se encontraban las comunidades más grandes. Esta situación provocó la emigración de los habitantes del sur de la cuenca, pues ante el riesgo “de quedar petrificados”, hubieron de trasladarse a otros puntos dentro de la misma cuenca. El problema es que los mejores lugares a salvo de las erupciones estaban ya ocupados y es de suponer que sus pobladores no recibirían con los brazos abiertos a los “desplazados del Xitle”, máxime, como se ha interpretado de manera reiterada, que pertenecían a grupos étnicos diferentes.⁷ Incluso, se ha especulado en la posibilidad de conflictos armados entre los diversos grupos.⁸

⁷ Cf. J. Angulo, 1998 *op. cit.*; 2002 “Formación del Estado teotihuacano y su impacto en los señoríos mayas”.

⁸ Cf. R. Hassig, 1992 *War and society at Mesoamerica*; E. Pasztory, 1993 “Teotihuacan unmasked: a view through art”; entre otros.

Del modo que haya sido, el caso es que estos eventos coincidieron con el aumento de poder del grupo que estaba asentado, o que a partir de ese momento, se asentó en Teotihuacan. Por estar alejado del Xitle, por ser uno de los lugares más fértiles de la cuenca, por ser un lugar con carga simbólica anterior, o por todo junto, el caso es que en Teotihuacan comenzó a gestarse la manifestación, en forma por demás elocuente, que ahí se encontraba el asiento de un poder económico, político y religioso sin parangón hasta esa fecha. La gente se concentró en un solo punto, pues el patrón de asentamiento de los últimos años del primer milenio antes de Cristo nos muestra que la mayor parte de las poblaciones pequeñas, no únicamente las que se ubicaban directamente en la zona de afectación por las explosiones volcánicas, sino también algunas otras prácticamente se despueblan y la mayor parte de sus habitantes pasa a vivir a Teotihuacan; pues éste, de una pequeña aldea, en el 200 a.C., pasa a ser, apenas en el año 1 d.C., ya una auténtica metrópoli de casi 100,000 habitantes.

De acuerdo con Esther Pasztory, esta situación ocurre debido a la deliberada intención de los constructores de Teotihuacan,⁹ quienes, con el fin de que se les facilitara el control de la población, buscaron mantenerla en un solo lugar; incluso a parte de la población campesina se la hacinó en la gran urbe. Aquí nos interesa destacar cómo se expresó ideológicamente ese control a lo largo de su historia.

La arquitectura pública.

Como dijimos arriba, aunque el área que luego ocuparía Teotihuacan, estaba ya habitada antes de su surgimiento como la gran urbe del Clásico, hasta el momento no se cuenta con evidencias de arquitectura pública correspondientes al Formativo medio o inicios del tardío,¹⁰ sino hasta que se da inicio, de forma planeada, la construcción de la ciudad en el siglo segundo antes de Cristo.

⁹ E. Pasztory, 1997 *op. cit.*, p. 77.

¹⁰ No obstante, William Sanders propone que "...debieron existir algunas construcciones sacras, ya que en todas las culturas mesoamericanas de esta fase hay templos y estructuras piramidales, aunque [en Teotihuacan] no se hayan encontrado construcciones sacras que

Y ésta se comienza de forma contundente, pues en un periodo relativamente breve, de no más de 200 años, se construyeron las dos estructuras mayores de la misma y unas de las más grandes de todo el Nuevo Mundo: las Pirámides del Sol y de la Luna.¹¹ Ellas se realizaron a través de la erección sucesiva de pirámides, una sobre otra, hasta alcanzar las colosales dimensiones que podemos apreciar ahora. Por ejemplo en la Pirámide de la Luna se detectaron siete basamentos sucesivos.¹² El que se aprecia ahora es precisamente el séptimo (figura 3.1).

Efectivamente, las últimas investigaciones llevadas a cabo en la Pirámide de la Luna han puesto de manifiesto la historia constructiva del edificio. El basamento original era relativamente pequeño, de apenas 23.5 metros por lado, pero ya se encontraba con su parte frontal exactamente sobre el eje de la Calle de los Muertos. Aunque entre el escombros se localizaron fragmentos de cerámica de las fases más tempranas de Teotihuacan, fechamientos mediante Carbono 14 dieron como resultado que su construcción se concluyó hacia el año 100 d.C.¹³

Sólo 50 años después este edificio sufrió una ligera ampliación y un poco más tarde otra aún más pequeña, las cuales se identificaron como Etapas 2 y 3 respectivamente.¹⁴ Sin embargo, hacia el año 225 d.C., el edificio fue objeto de un agrandamiento considerable, y de medir únicamente 30 metros por lado pasó a medir casi 90 metros en cada uno de los lados de su base; es decir, su tamaño creció casi 9 veces en relación con el edificio que lo antecedía. Además de su desmesurado crecimiento en comparación con las anteriores etapas, al construirse el nuevo edificio se le dedicó una gran ofrenda que incluyó los restos de un personaje sacrificado.¹⁵

correspondan a esta etapa, puesto que deben estar cubiertas por la etapas posteriores" (W. Sanders, 1965, p. 169, citado en J. Angulo, 1998 *op. cit.*, p. 107).

¹¹ R. Millon, 1994 (original 1967) "Teotihuacan"; 1993 "The place where time began: an archaeologist's interpretation of what happened in Teotihuacan history".

¹² S. Sugiyama, 2002 "Militarismo plasmado en Teotihuacan".

¹³ R. Cabrera, 2006 "Análisis espacial y urbano del complejo arquitectónico de la Plaza de la Luna en Teotihuacan", p. 122.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 123. Ver también S. Sugiyama y L. López Luján, 2006 "Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan".

75 años más tarde, hacia el 300 d.C., se registró otra ampliación más, la cual no sólo afectó el basamento principal; sino que al frente del mismo se agregó una plataforma un poco más baja, la cual se encontraba de frente a la Calle de los Muertos. A esta etapa, la 5, le fue dedicada también una ofrenda que incluyó el sacrificio de cuatro individuos.¹⁶

Apenas unos años después se construyó la Etapa 6 y aunque en esta ocasión el edificio creció poco en tamaño, incluyó una ofrenda dedicatoria consistente en los restos de 18 individuos decapitados.¹⁷ Finalmente, la Etapa 7:

Se refiere a la gran pirámide que se encuentra a la vista. Se forma de cinco cuerpos escalonados construidos con altos muros en talud y su amplia plataforma, integrada en su lado sur, fue construida al mismo tiempo; está formada con muros en talud con su escalinata orientada hacia la gran plaza y se calcula que su construcción tuvo lugar durante la fase Tlamimilolpa Temprano, hacia los años 400 d.C.¹⁸

Por su parte, si bien sobre la Pirámide del Sol no se tienen datos tan claros sobre sus distintas etapas constructivas, sí se sabe que al concluirse era incluso más alta de lo que la vemos en la actualidad.¹⁹ La parte que le falta, presumiblemente la base sobre la que se asentaba el templo ubicado en la cima de la pirámide, fue destruida por el uso de dinamita durante la “exploración” realizada por el arqueólogo “oficial” del Porfiriato, Leopoldo Batres. Él mismo realizó en la pirámide una serie de modificaciones que afectaron también los basamentos inferiores. Aun así, es indudable que la Pirámide del Sol mantiene todavía mucho de su esplendor original y es la que mejor representa la magnificencia, desde sus inicios, de Teotihuacan (figura 3.2).

A pesar de que estos dos edificios no se encuentran decorados con elementos iconográficos que nos señalen con claridad que en su construcción se contó con la aprobación divina, o que se buscaba ésta, hay varios elementos, además de su propia configuración, que no dejan lugar a dudas

¹⁶ Cabrera, *Ibidem*; Sugiyama y López Luján, *op. cit.*, p. 134.

¹⁷ Cabrera, *Ibidem*; Sugiyama y López Luján, *ibid.*, p. 136.

¹⁸ Cabrera, *Ibid.*, p. 123.

¹⁹ Millon, 1993 *op. cit.*, p. 24. Ver también Pasztory, 1997 *op. cit.*

acerca de su carácter sagrado. En primer término, es de sobra conocido que La Pirámide del Sol se levantó sobre una cueva a la que se le ha adjudicado una importancia simbólica anterior,²⁰ a tal grado que se considera que sobre ésta giró la planeación de toda la ciudad. Si bien es probable que la cueva, de la que posiblemente brotaba un manantial, sea en parte artificial; ésto no le disminuye la importancia; pues natural o artificial, la intención era la misma: hacer ver que la Pirámide del Sol era el punto donde confluían los ejes cósmicos: un espacio sagrado.²¹ El acceso a la cueva-manantial al parecer estuvo abierto durante los primeros 200 años de la implantación de Teotihuacan como el poder hegemónico del centro de México; sin embargo, el acceso fue cerrado durante la fase Tlamimilolpa (200-400 d.C.).²²

En el mismo sentido de construir espacios sagrados, apunta la orientación entre sí de las dos pirámides, “ya que su dirección coincide con el norte magnético” y al mismo tiempo con un marcador astronómico grabado en piedra sobre la cima del Cerro Gordo.²³ Por otra parte, la Pirámide del Sol era el punto donde culminaba una gran avenida, la Calzada del Sol, le llaman;²⁴ aunque ésta posteriormente fue cerrada y creció en importancia la Calle de los Muertos (figura 3.3).

La relevancia de lo celestial se pone de manifiesto con la presencia, en la propia Pirámide del Sol, de otra cueva que fue usada como observatorio solar. En ella se ha podido determinar, que se realizaban mediciones que dividían al año en periodos de 260 y 105 días, este último subdividido en dos periodos de 52 días y uno más en que el sol se posaba en un marcador, siendo las fechas claves el 28/29 de abril y el 12/13 de agosto.²⁵ Esta división ya fue

²⁰ D. Heyden, 1975 “An interpretation of the cave underneath the Pyramid of the Sun at Teotihuacan, Mexico”, en *American Antiquity*, 40.

²¹ Incluso, esta cueva se ha interpretado como las “Siete Cuevas” de donde proceden las tribus nahuatlacas y que se mencionan también como el origen simbólico en los textos mayas coloniales del área sur, como el Popol Vuh (Mercedes de la Garza, comunicación personal, abril de 2009).

²² Pasztory, *ibíd*, p. 73.

²³ Daniel Flores y Matthew Wallrath, 2002 “Teotihuacan: ciudad orientada mediante observación de estrellas circumpolares”, p. 237.

²⁴ *Ídem*.

²⁵ Rubén Morante, 2002 “Astronomía civil y astronomía ritual en Teotihuacan”, p. 224.

explicitada en el capítulo dedicado a los mayas,²⁶ y la importancia del 52 y el 260 vuelve a holgar los comentarios. El grupo de astrónomos que resaltó esta relación, sugiere Rubén Morante, no buscaba únicamente conocer la duración del año solar, sino que “no descuidó los aspectos religiosos, relacionados con rituales agrícolas, de fertilidad y petición de lluvias...”.²⁷ Así las cosas, no resulta sorprendente que la Pirámide del Sol se haya relacionado con la “Gran Diosa”,²⁸ la Diosa Madre, regente arquetípica de los mantenimientos.

Entre los argumentos que se han esgrimido para proponer que la Pirámide del Sol, la gran pirámide de Teotihuacan, estuvo dedicada a la “Gran Diosa”, está precisamente la existencia de la cueva en su interior. Las cuevas y los manantiales representan simbólicamente el útero de la diosa madre, la tierra, de las cuales brotan los mantenimientos que le permiten subsistir al hombre y a la naturaleza.

La construcción desde el primer momento de la gran pirámide, respondió a la necesidad del grupo que ya entonces ejercía el poder en Teotihuacan de crear el “escenario” adecuado; un escenario, que de acuerdo con E. Pasztory, le ofreciera “resistencia” a las fuerzas de la naturaleza que tan dramáticamente se habían manifestado durante las explosiones volcánicas que cubrieron el sur de la cuenca.

La construcción de una gran pirámide dedicada a la Gran Diosa, la Diosa Madre, la Diosa de la Agricultura, serviría para la celebración de ceremonias destinadas, primero, a aplacar la ira de la Madre Tierra; pero también, y ello quizá sea más importante, para propiciar las bondades de la misma: una buena siembra, seguida de una mejor cosecha. De ahí la necesidad de que se convocara a vivir también en la ciudad a los campesinos. Señala acertadamente E. Pasztory:

²⁶ Sin embargo, quizá valga la pena repetirlo, dice Jesús Galindo: “Estas puestas solares sucesivas dividen al año de 365 días en una relación 104/260; es decir, a partir del ocaso del 29 de abril, tienen que transcurrir 52 días para la llegada del solsticio de verano, a partir del cual, una vez transcurridos otros 52 días, regresaremos a la segunda alineación del templo el 13 de agosto. En su movimiento hacia el sur, el disco solar, empezando con este día, se irá poniendo en el horizonte de tal forma que, una vez alcanzado el punto de solsticio de invierno regresará para que el 29 de abril siguiente se completen justamente 260 días” (Galindo, 2000 “La significación calendárico-astronómica de la arquitectura maya”, p..

²⁷ Morante *op. cit.*, p. 227.

²⁸ E. Pasztory, 1993 *op. cit.*, p. 50. y también 1997, *op. cit.*, en especial el capítulo VI: “The Pyramid of the Sun and the Goddess”, p. 73-94.

Con sus pirámides rituales, sus avenidas y plazas, Teotihuacan es el más grande “teatro ritual” en toda Mesoamérica, tanto con sus “presentadores”, como con su “audiencia” viviendo en el propio teatro durante todo el tiempo. La escala arquitectónica de la ciudad literalmente compite con la naturaleza y quizá tuvo la intención de intimidar tanto a los hombres como a los dioses.²⁹

Sin duda, los hombres resultarían intimidados; los dioses difícilmente. Lo que sí se formaría sería una intimidad entre ambos mundos, el de los hombres y el de los dioses. Para eso se construyeron las pirámides, y de entre todas la del Sol descuella intensamente.

Aunque la dedicación de la Pirámide del Sol a la Gran Diosa, postulada por E. Pasztory, no deja de ser, como ella misma lo acepta, una mera sugerencia;³⁰ puesto que en realidad datos que la vinculen directamente con ella no están presentes; me adhiero a esa sugerencia, principalmente porque ese parece ser el patrón que posteriormente se repitió en los periodos subsiguientes a la caída de Teotihuacan en el centro de México, en las ciudades que pretendieron llenar el hueco que había dejado vacante la gran urbe.

De cualquier modo, la Gran Diosa es la deidad descollante en el arte teotihuacano; algo así como la Diosa Patrona de la ciudad, sugiere Pasztory. Resulta entonces aceptable que el templo principal de la metrópoli halla estado dedicado a ella. Así entonces, el Tláloc del otrora “Paraíso de Tláloc” resultó ser una diosa.

Por su parte, a la Pirámide de la Luna, la misma Esther Pasztory la relaciona con el llamado “Dios de la Tormenta”, numen que ella misma, y

²⁹ Pasztory, 1997, *op. cit.*, p. 82. Traducción de: “With its colossal pyramids, avenues, and plazas Teotihuacan is the greater “ritual theater” in all of Mesoamerica, with both “performers” and “audience” living in the “theater” at all times. The architectural scale of the city literally competes with nature and was perhaps meant to be intimidating both to men and to the gods”.

³⁰ “I have two reasons for this association of the Goddess and the Pyramid of the Sun: (1) the superior role of the Goddess in relation to the Storm God and the possibility that she was the major deity of Teotihuacan, and (2) the cave as ultimately a womlike feminine symbol”. (*ibíd.*, p. 90)

algunos otros, asocian con la guerra, las relaciones exteriores y los gobernantes.³¹

En este tenor, tanto la Pirámide del Sol como la Pirámide de la Luna están levantadas frente a plazas inmensas y cerradas que todavía en la actualidad, particularmente la Plaza de la Luna, nos dejan sentir con claridad que fueron creadas como escenario para la celebración de ceremonias masivas (figura 3.4). Apunta E. Pasztory:

En contraste con la anómala [ahora] posición de la Pirámide del Sol en la cuadrícula del plan, la Pirámide de la Luna está plenamente integrada tanto con el plan de la ciudad como con el terreno circundante. Esta fue planeada evidentemente para ser el punto focal en la Avenida que atraviesa la ciudad de norte a sur, y su enorme y simétrica plaza frente a ella incrementa su importancia.³²

Efectivamente, la posición de la Pirámide de la Luna como remate de la Calle de los Muertos, aunque mucho más pequeña que la del Sol, sugiere que en ella y su plaza, se llevaban a cabo ceremonias de singular importancia para el grupo en el poder, el grupo que ordenó su construcción. Como ya se señaló, la Pirámide de la Luna estuvo dedicada al Dios de la Tormenta, el numen de los gobernantes de Teotihuacan. En ella se realizarían entonces ceremonias que pondrían de manifiesto, con claridad y contundencia, quiénes tenían el derecho de gobernar la ciudad y mantener el orden de la misma y de su espacio circundante.

Así, el espacio que domina y crea la Pirámide de la Luna, es visualmente la mejor manifestación de la jerarquía y del orden que imperaba en la ciudad. Es de hecho, todavía ahora, la imagen favorita para ejemplificar el orden y concierto con que fue construida la ciudad de Teotihuacan.

El Dios de la Tormenta, la divinidad a la que estuvo dedicada, si bien tiene, al igual que la Gran Diosa, claras connotaciones relacionadas con la

³¹ Pasztory, 1993; 1997; J. Langley, 2002 “Teotihuacan notation in a Mesoamerican context: likeness, concept and metaphor”, p. 277.

³² Pasztory, 1997 *op. cit.* p. 95. Traducción de: “In contrast to the anomalous position of the Pyramid of the Sun, in the grid plan, the Pyramid of the Moon is strongly integrated both in the city plan and in the surrounding landscape. It was evidently planned to be the focal point of the north-south Avenue, and a large symmetrical plaza in front of it enhances its importance”.

fertilidad; representa también el poder del rayo;³³ una de las mayores fuerzas que se manifiestan en la naturaleza. Es pues un dios relacionado con el poder, con la guerra y el sacrificio humano. Aspectos todos ellos que están presentes en la Pirámide de la Luna, pero sobre los que volveremos más adelante. Sólo baste con indicar ahora que la construcción de ambas pirámides en un corto periodo de tiempo evidencia con claridad que el poder que se asentó en Teotihuacan en los inicios de nuestra era, fue un poder que supo mantener su dominio sobre sus gobernados y para ello creó uno de los mejores escenarios de toda la historia mesoamericana en el que se expresa con intensidad el orden existente, orden que sería reforzado continuamente mediante la celebración de fiestas periódicas.

Todo esto se pone de manifiesto con mayor claridad en una construcción apenas posterior: la Ciudadela. Si bien ya existía en esa zona una estructura monumental erigida al mismo tiempo que las dos grandes pirámides;³⁴ no es sino hacia el año 200 o 225 después de Cristo que, en un tiempo extremadamente corto según sus exploradores más recientes, se erige el conjunto en pleno, tanto la Gran Plataforma circundante como su monumento más conspicuo: el Templo de Quetzalcóatl o, más propiamente, de la Serpiente Emplumada (figura 3.5).

La construcción de la Ciudadela y su templo principal coincide en el tiempo con la ampliación más importante sufrida por la Pirámide de la Luna, la Etapa 4, y con la implantación de ofrendas dedicatorias que incluía el depósito de individuos sacrificados.

La Ciudadela cubre un área de 160 mil metros cuadrados (figura 3.6).³⁵ Se trata de un recinto cerrado por una gran plataforma conformando un gran patio interior en el que, cargado hacia el oeste, se construyó entre los años 200 y 225 d.C., El Templo de la Serpiente Emplumada, cuyas fachadas se decoraron con una gran cantidad de cabezas de serpientes intercaladas con las de un personaje con anteojeras. Durante su construcción se llevó a cabo

³³ *Ibíd.*, p. 95-96.

³⁴ Cabrera, 1998 "La cronología de la Ciudadela en su secuencia arquitectónica"; Sugiyama, 1998 "Cronología de sucesos ocurridos en el Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan".

³⁵ Cabrera, 1998 *op. cit.*, p. 145.

una gran ceremonia ritual que implicó un sacrificio humano masivo, acto que se repitió al momento de su terminación hasta alcanzar, quizá, la suma de 260 inmolaciones,³⁶ que luego fueron enterrados en su interior acompañados de miles de ofrendas, como parte de un rito dedicatorio. Todo ello nos demuestra sin lugar a dudas la intención que se buscaba con la construcción del edificio, que no es otra que la de conformar un espacio sagrado.

A los lados de la fastuosa pirámide se construyeron dos enormes complejos residenciales. Se trataba de un espacio cerrado dedicado en parte a usos habitacionales, en una palabra, se trataba de un palacio. A diferencia de las dos enormes pirámides, la Ciudadela era un espacio cerrado, probablemente de acceso restringido. Se construyó, no para la masa de los gobernados, sino para quienes formaban parte de la minoría del grupo en el poder, en particular para los miembros directos del grupo gobernante.

El Templo de la Serpiente Emplumada, es quizá el más fastuoso edificio levantado en la ciudad a lo largo de su historia. Es probable que ahí se llevaran a cabo ceremonias de índole, hasta cierto punto, privado; esto es, en ellas sólo tendrían cabida los miembros del grupo en el poder: el o los propios gobernantes, los sacerdotes y con toda probabilidad, también los guerreros. Las ceremonias estarían dedicadas a la Serpiente Emplumada, deidad desde entonces relacionada con el poder real, el de los gobernantes supremos y máximos sacerdotes; pero sobre ello volveremos más adelante.

No obstante, tal derroche de magnificencia sería posteriormente objeto de varias profanaciones. En primer lugar, apenas concluida la construcción del edificio se inició una serie de saqueos que afectaron las ricas ofrendas depositadas en su interior, proceso que continuó “durante varios siglos, quizá hasta el siglo VII...”.³⁷ Esto podría considerarse hasta circunstancial, sin embargo, más tarde se efectuó “la destrucción intencional de las fachadas del Templo de Quetzalcóatl; varias de las enormes cabezas de serpientes... fueron en parte, cercenadas y poco después algunas de ellas se recubrieron con

³⁶ Cabrera, 1993 “Human sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent: recent discoveries at Teotihuacan”, p. 106.

³⁷ Sugiyama, 1998 *op. cit.*, p. 181.

estuco pintado de rojo...”,³⁸ además, se llevó a cabo la destrucción del templo levantado sobre la pirámide y se profanó la fosa enfrente de la escalinata.³⁹

Todas estas acciones nos indican el claro propósito de desacralizar el templo al mismo tiempo que el sometimiento de sus constructores, lo que se reafirma con la clausura del mismo al cubrir su fachada principal, la que daba hacia la plaza, mediante la construcción de la Plataforma Adosada, lo que tampoco fue un hecho aislado, pues en las Pirámides del Sol y de la Luna parecieron llevarse a cabo eventos similares que también desembocaron con la construcción de sendas plataformas adosadas sobre sus fachadas principales.

Sin embargo, a pesar de la clausura simbólica de las colosales estructuras, no cabe duda que quienes la realizaron, siguieron aprovechando los espacios creados con anterioridad, al menos por los próximos 300 años. De hecho, como vimos, la última etapa de construcción de la Pirámide de la Luna corresponde precisamente al año 400 d.C. La época que comienza alrededor de este año, se ha caracterizado como “la de mayor desarrollo y extensión de la ciudad (...). La construcción a partir del inicio de esta etapa se multiplica por toda la zona central urbana, y mediante un esfuerzo prodigioso, los teotihuacanos construyeron prácticamente otra ciudad sobre la primera, conservando casi sin modificación los espacios originales y la distribución de las estructuras”.⁴⁰

En esta “nueva ciudad”, al no haber ya necesidad de la erección de estructuras monumentales, la energía se canalizó en la construcción de los grandes conjuntos residenciales, de los cuales se han contabilizado hasta dos mil. Estos se diseñaron bajo una marcada estandarización, reflejada no sólo en la distribución de los distintos edificios interiores, sino también en la repetición *ad nauseam* del tablero-talud en prácticamente todas las estructuras hasta

³⁸ Cabrera, 1998 *op. cit.*, p. 150-151.

³⁹ Sugiyama, *Ibid.*, p. 183.

⁴⁰ N. Morelos, 1998 “El advenimiento de la sociedad urbana: una reinterpretación de la cronología para Teotihuacan”, p. 96.

cubrir un área de más de 20 kilómetros cuadrados de una arquitectura homogénea. Señala George L. Cowgill:

La arquitectura residencial en Teotihuacan tiende a estar compuesta de un “vocabulario” de elementos un tanto estandarizados. Los departamentos usualmente se centran en un patio casi cuadrado, que frecuentemente tiene un altar cuadrado en el centro. Rodeando el patio central, se localizan cuartos en plataformas elevadas, las cuales se encuentran desde unos centímetros arriba del patio hasta más de un metros sobre éste. Las plataformas más altas casi siempre consisten de un talud en su base, y sobre éste un tablero vertical compuesto de una parte central rodeada por molduras en todos sus lados. Las plataformas en el lado este de un patio tienden a ser más altas que las de los otros lados. Arriba de las plataformas se encuentran con frecuencia pórticos con columnas que conducen a uno o más cuartos. Los cuartos parecen no tener ventanas, pero dentro de los departamentos con frecuencia hay patios pequeños centrales que pudieran haber ayudado a proveer luz y aire fresco. Son muy raros los nichos, las bancas, u otros rasgos que sugieran funciones dentro de los cuartos.⁴¹

Con la clausura de La Ciudadela, o al menos de su templo principal; pues al espacio cerrado se le dio posteriormente otro uso: el de taller; el grupo en el poder se asentó a partir de entonces en otro espacio. Se eligió uno de los conjuntos residenciales; obviamente uno de los más grandes, sino es que el más grande: el Complejo de la Calle de los Muertos. Este se ubica a un lado de la afamada avenida; “en una posición estratégica”, apunta Pasztory, pues se localiza al centro de la ciudad, entre La Ciudadela y La Pirámide del Sol.

El Complejo de la Calle de los Muertos es apenas más pequeño que La Ciudadela y, al igual que ésta, tiene, además del uso residencial, un espacio destinado a la realización de ceremonias religiosas semiprivadas, ya que cuenta con tres templos formando un pequeño complejo. Patrón que se repite en muchos de los grupos departamentales más grandes de la ciudad. De acuerdo con E. Pasztory, este patrón quizá sea una especie de remembranza de las prácticas rituales que se realizaban en los inicios de Teotihuacan, antes de su despegue como la capital hegemónica de la cuenca.⁴² Esto es, sería una especie de retorno a la cosmovisión general de la sociedad, en lugar de emplear una nueva ideología.

⁴¹ G. L. Cowgill, 2002 “Contextos domésticos en Teotihuacan”, p. 61-62.

⁴² Pasztory, 1997, *op. cit.*, p. 53.

La marcada estandarización no es privativa de los conjuntos residenciales; ésta se observa también en el arte, como la pintura mural, las esculturas en piedra, las máscaras, los incensarios, figurillas y en general en la cerámica. Todo lo cual parece indicarnos un largo periodo de estabilidad política que, sin embargo, terminó abruptamente en el siglo VII cuando una serie de eventos, tanto de origen interno como externo, que incluyeron hechos violentos como el incendio de la parte ceremonial, propiciaron el derrumbe del poder estatal hasta desembocar en el abandono de la ciudad.

El sacrificio humano

Las evidencias de la práctica de sacrificios humanos en la “Ciudad donde nacieron los Dioses” son tanto de carácter directo como iconográficas. Entre las primeras se han reconocido sobre todo la decapitación y el desmembramiento, aunque también la extracción del corazón; mientras que en la iconografía se destaca más esta última, aunque el desmembramiento tampoco es ajeno. De cualquier forma, nos recuerda Esther Pasztory: “El tema más común en el arte Teotihuacano es el corazón humano –en un cuchillo sacrificial, enfrente del hocico de un animal, o el solo como motivo. En ninguna otra cultura de Mesoamérica ha sido el corazón humano un tema tan recurrente...”⁴³

Tal y como ocurre con la arquitectura monumental, las evidencias más contundentes de la práctica de sacrificios humanos corresponden a los inicios de la ciudad como el ente hegemónico de una gran área. Más todavía, éstos se asocian precisamente a los tres monumentos principales erigidos en esos momentos: La Pirámide del Sol, La Pirámide de la Luna y El Templo de la Serpiente Emplumada.

En la Pirámide del Sol el hallazgo de restos de sacrificados se remonta hasta 1906 cuando Leopoldo Batres exploró entierros de niños de alrededor de 6 años de edad que habían sido depositados en cada una de las cuatro

⁴³ E. Pasztory, 1993 “Teotihuacan unmasked: a view through art”, p. 48. Traducción de “*One of the most common themes in Teotihuacan art is the human heart –on a sacrificial knife, in front of the maw of an animal, or by itself as a motif. In no other culture in Mesoamerica is the human heart such a common theme...*”.

esquinas de los cuatro niveles del gran basamento piramidal (figura 3.7). Por su parte, Ales Hrdlicka reportó los esqueletos de un hombre y una mujer colocados lado a lado en el oeste del mismo basamento. Aunque en su momento, ni en varias de las décadas posteriores, se les incluyó en la serie de datos al intentar reseñar la historia teotihuacana, Carlos Serrano los considera como las primeras pruebas de sacrificio humano encontradas en Teotihuacan.⁴⁴

Caso contrario al de los hallazgos realizados en el Templo de la Serpiente Emplumada a partir de la década de los 80 del siglo pasado, los cuales tuvieron inmediata repercusión y han ampliado considerablemente los elementos interpretativos en los diversos intentos de reconstruir el pasado teotihuacano.⁴⁵

Si bien desde 1925 Pedro J. Dosal descubrió cuatro esqueletos en cada una de las esquinas del basamento y más tarde Rubín de la Borbolla reportó ricas ofrendas al pie de la escalinata, no fue sino hasta los trabajos realizados entre 1980 y 1986, pero sobre todo con los resultados obtenidos en la temporada de 1988 y 1989 que se determinó “con claridad que se trataba de los restos de sacrificados”.⁴⁶

Aunque la mayor parte de los mismos corresponden a la época de construcción del Templo, se tienen pruebas de que en esa área ya se habían ejecutado anteriormente esa clase de rituales, en particular el sacrificio por extracción del corazón, pues en asociación directa con los muros de la estructura monumental que fue destruida para levantar el nuevo templo se detectó un entierro múltiple de sacrificados mediante ese procedimiento.⁴⁷

Pero sin duda el hecho más significativo es la gran cantidad de individuos que fueron inmolados ritualmente durante la erección del gran

⁴⁴ C. Serrano, 1993 “Funerary practices and human sacrifice in Teotihuacan burials”, p. 112-113.

⁴⁵ Por ejemplo R. Cabrera, uno de sus exploradores, señala “...la naturaleza pacífica de su gobierno cambió con los descubrimientos a partir de 1980 indicando que el Estado teotihuacano fue despótico y represivo, al menos durante las fases tempranas de su desarrollo...” Traducción de: “...*the pacific nature of its government has been challenged by discoveries since 1980 indicating that the Teotihuacan state was despotic and repressive, at least during the earliest phases of its development...*” (1993 “Human sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent: recent discoveries at Teotihuacan”, p. 101).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁷ S. Sugiyama, 1998, *op. cit.* p. 167-168.

basamento dedicado a la Serpiente Emplumada. Resume Saburo Sugiyama: “descubrimos más de 137 personas sacrificadas y dedicadas al monumento junto con miles de ofrendas (...). Los individuos enterrados consisten en 113 hombres de 14 a 44 años de edad y 24 mujeres de 13 a 34 años...” (figura 3.8).⁴⁸ No obstante, es posible que el número de víctimas haya ascendido a 260 y que su inmolación se haya realizado en únicamente dos eventos masivos, el primero durante la construcción del templo y el otro al momento de su conclusión.⁴⁹

Por su parte, excavaciones aún más recientes llevadas a cabo en la Pirámide de la Luna demuestran que la dedicación de sacrificados a los monumentos religiosos era un evento “tradicional” como le llama el propio Sugiyama,⁵⁰ pues ahí, en dos de las sucesivas etapas constructivas, se descubrieron dos entierros en los que: “... una gran variedad de ofrendas de calidad excepcional estaba incluida junto con cinco individuos sacrificados; uno en el primer entierro (Entierro 2) y cuatro en el segundo (Entierro 3). Las manos de los sujetos se encontraban cruzadas detrás de sus espaldas, por lo que consideramos que ellos fueron dedicados a los monumentos.” (figura 3.9)⁵¹ Esto es, al igual que en el resto de Mesoamérica, también en Teotihuacan, al menos durante los primeros 200 o 300 años de su hegemonía política se realizaron sacrificios de consagración durante el levantamiento y sucesivas ampliaciones de sus templos.

Así es, las recientes interpretaciones de los eventos sacrificiales identificados en la Pirámide de la Luna apuntan en esa dirección. Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján en su intento por desentrañar el significado de los elementos encontrados en asociación con las distintas etapas de ampliación de la Pirámide de la Luna apuntan: “De acuerdo con nuestros análisis, todo parece indicar que los 23 individuos hallados en la base de la Pirámide de la Luna fueron sacrificados con motivo de las ceremonias de edificación de tres diferentes etapas arquitectónicas del edificio”.⁵²

⁴⁸ S. Sugiyama, 2002 “Militarismo plasmado en Teotihuacan”, p. 199.

⁴⁹ Cabrera, *op. cit.*, p. 101 y 106.

⁵⁰ Sugiyama, 1998, *op. cit.*, p. 182.

⁵¹ Sugiyama, 2002, *op. cit.*, p. 201.

⁵² Sugiyama y López Luján, 2006, *op. cit.*, p. 131.

En efecto, de los cuatro entierros recuperados en el interior de la Pirámide de la Luna, tres se encuentran directamente asociados con alguna de las sucesivas ampliaciones del edificio. El primero, registrado como Entierro 2, se depositó con motivo de la enorme ampliación correspondiente a la Etapa 4. se trata de los restos de un individuo inmolado que fue colocado en posición sedente recargado sobre el muro norte de la Etapa 3 del edificio; es decir, justo antes de comenzar la construcción de la Etapa 4, al menos en su parte frontal, la cual fue, probablemente, la última en construirse. De forma por demás elocuente: “Sus brazos estaban atrás de la espalda y con las manos juntas, como si estuvieran atadas a la altura de las muñecas”.⁵³ Si bien, el individuo en cuestión estaba poco adornado, ya que “sólo tenía dos orejeras y unas pocas cuentas de piedra verde”,⁵⁴ a su lado fueron depositados “decenas de animales (...) y cientos de artefactos de obsidiana (...), jadeíta y guatemalita (...), concha (...), cerámica (...), fibra (...), pizarra y pirita (...)”.⁵⁵ Como dato relevante, debemos añadir que “... existe la posibilidad de que se tratara de un extranjero capturado en contienda y sacrificado posteriormente a la pirámide”.⁵⁶

Vale la pena recordar que esta ampliación y el sacrificio ejecutado son relativamente contemporáneos a la construcción del Templo de la Serpiente Emplumada y la enorme cantidad de personas inmoladas durante su inauguración.

Casi 100 años más tarde se realizó otra ampliación a la Pirámide y con ella se registró otra ofrenda dedicatoria, la cual consistió en cuatro individuos previamente sacrificados; pues, al igual que el anterior, “tenían los brazos atados a la espalda, las muñecas empalmadas y algunos restos de fibra en las extremidades y la mandíbula (¿mordazas?)”.⁵⁷ También estos cuatro individuos fueron enterrados acompañados de una gran cantidad de animales y de un número aún mayor de artefactos de distintos materiales; y asimismo,

⁵³ *Ibíd.*, p. 133.

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ *Ídem.*

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 135.

parecieran ser de origen extranjero; “quizás inmigrados en Teotihuacan o cautivos de guerra”, aventuran Sugiyama y López Luján.⁵⁸

Finalmente, al iniciarse la construcción de la Etapa 6 de la Pirámide de la Luna, se llevó a cabo otro evento sacrificial; esta vez de carácter masivo, ya que 18 individuos fueron “violentamente desnucados, quizá con una porra o un hacha de piedra. A continuación se procedió a cercenar las cabezas de los cuerpos inertes con ayuda de finísimas navajillas de obsidiana”.⁵⁹ Únicamente los cráneos fueron depositados en la parte posterior de la pirámide (figura 3.10), los cuales muestran diversos tipos de deformación craneal e incluso mutilación dentaria, práctica, esta última, bastante inusual entre los teotihuacanos. Estas características, y el análisis isotópico al que fueron sometidos, indican que la mayor parte de los 18 individuos, sino es que todos, eran extranjeros; algunos de ellos provenientes de las cercanías de Teotihuacan, pero otros parecían ser originarios del área maya, la costa del Golfo o Michoacán.⁶⁰ Tales elementos, detectados en los tres entierros llevaron a S. Sugiyama y L. López Luján a concluir:

En resumen, los depósitos explorados en la base de la Pirámide de la Luna formarían parte de la arraigada y difundida costumbre de consagrar las edificaciones religiosas por medio del sacrificio y el enterramiento de víctimas humanas. Los diversos estudios de los restos esqueléticos demuestran que las víctimas por excelencia eran los jóvenes forasteros de sexo masculino, muy probablemente aquéllos capturados en contienda. De ser correcto, lo anterior demostraría la enorme importancia de la guerra y el sacrificio en la sociedad teotihuacana, sobre todo en el seno del discurso ideológico y simbólico que sustentaba el poder del Estado.⁶¹

En suma, en los tres principales edificios construidos en la primera etapa de la historia teotihuacana se han encontrado evidencias directas del sacrificio de seres humanos que fueron ofrendados a los monumentos o más bien a los dioses a quienes éstos estaban dedicados. Los hallazgos en las dos pirámides colosales y en la estructura anterior al Templo de Quetzalcóatl nos enseñan que ésta era una práctica, digamos, común, pero que alcanzó su momento

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 136.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 137.

⁶⁰ *Ídem.*, en especial la nota 31.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 144.

culminante en las dos inmolaciones masivas realizadas en el Templo de la Serpiente Emplumada frente al espacio cerrado de La Ciudadela.

En tiempos posteriores, si bien las evidencias no son tan contundentes, sí podríamos decir que son más cotidianas. Y también los primeros hallazgos se remontan a la primera mitad del siglo XX. Georges Vaillant encontró 9 cráneos en sendas vasijas durante sus excavaciones en San Francisco Mazapa en 1931 y 1932, y de entonces a la fecha han ocurrido descubrimientos similares en la Ventilla, Sta. María Coatlán y el Cuadrángulo Norte de la Ciudadela, los cuales han sido interpretados como individuos sacrificados por decapitación.⁶²

Asimismo, entierros de niños asociados a altares de conjuntos residenciales, como La Ventilla y Tlajinga se han interpretado como sacrificios.⁶³ No obstante, las pruebas no son muy claras, y en realidad se han basado más en el contexto antes que en evidencias físicas directas.⁶⁴

De cualquier modo, los elementos más abundantes de la práctica de sacrificios humanos en las etapas tardías son indirectos; es decir, se encuentran plasmados en obras de arte, tal es el caso de un cráneo de piedra exhibido actualmente en el Museo Nacional de Antropología y que probablemente formó parte de la ornamentación de algún templo en el que se llevó a cabo algún sacrificio sangriento, de acuerdo con la interpretación que de él hace Clara Díaz de Oyárzabal.⁶⁵

Pero sin duda el mayor número de referencias a la occisión ritual se encuentran en los diseños pintados tanto en vasijas de cerámica como en los muros de los conjuntos residenciales. En estos últimos, como vimos arriba, destaca la abundancia de corazones humanos, con los cuales, según E. Pasztory se “enfatisa el acto del sacrificio en sí mismo, sin especificar el origen de la víctima”.⁶⁶ En este mismo sentido, se han interpretado como pruebas de

⁶² C. Serrano, 1993, *op. cit.*, p. 113-114.

⁶³ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁴ Antropóloga Física Abigail Meza, 2005 comunicación personal.

⁶⁵ E. Pasztory *et al.*, 1993 “Catalogue de objects”, cat. 1, p. 168.

⁶⁶ Pasztory, 1993 *op. cit.*, p. 48. Traducción de “*the anonymous hearts in Teotihuacan art emphasize the act of sacrifice itself, without specifying the origin of the victim*”.

la existencia de sacrificios humanos la proliferación de manos y corazones humanos que acompañan las diferentes representaciones de la Gran Diosa en las pinturas murales (figura 3.11).⁶⁷

Hay por supuesto escenas más explícitas, entre las que podemos mencionar, se encuentra una vasija trípode decorada con pintura y estuco en la que el elemento principal es una figura humana que sostiene en su mano derecha un cuchillo curvo del que pende un corazón sangrante, en una alusión clara y precisa a un sacrificio por extracción del corazón (figura 3.12).⁶⁸

Evidencias similares a la anterior se encuentran en los murales de los conjuntos residenciales, particularmente de las etapas más tardías, previas a la caída y posterior abandono de la ciudad. Por ejemplo, en los murales pintados en Techinantitla, hay una escena que en su momento se consideró extremadamente rara, y en ella se representa el acto en que dos coyotes con evidentes actitudes humanas ejecutan el sacrificio ritual de un venado, lo que “incuestionablemente, dice Pasztory, demuestra la práctica de sacrificio humano en Teotihuacan, en donde la víctima se compara con un venado y el sacrificador con un coyote”.⁶⁹

Entre todos los conjuntos residenciales descuella Atetelco donde se encuentra el “...mayor número de representaciones iconográficas que aluden a la guerra y el sacrificio, más que en cualquier otro sitio hasta ahora descubierto en Teotihuacan”.⁷⁰ Entre las evidencias del sacrificio hay corazones, biznagas y cuchillos sangrantes tanto en el Pórtico Norte como en los pasillos del Patio Norte. Pero sin duda, la escena más clara son la serie de personajes representados en la parte inferior de los muros laterales y frontales del Pórtico 3 del Patio Blanco, los cuales portan en su mano un gran cuchillo curvo con el que atraviesan un corazón humano del que gotea sangre (figura 3.13).⁷¹ Si bien estas evidencias pertenecen a la última etapa de la historia teotihuacana, lo cierto es que, como en el caso de los edificios monumentales de las etapas

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ E. Pasztory *et al*, *op. cit.*, cat. 137, p. 252.

⁶⁹ *Ibid.*, cat. 46, p. 200.

⁷⁰ Cabrera, 2002 “La expresión pictórica de Atetelco, Teotihuacan. Su significado en el militarismo y el sacrificio humano”, p. 146.

⁷¹ *Ídem.*

tempranas, las muestras de sacrificio están en estrecha relación con elementos marciales.

La guerra.

A diferencia de los mayas, mixtecas o mexicas, por mencionar algunos, “en Teotihuacan no se ha encontrado evidencia clara de escritos o materiales arqueológicos que indiquen guerras directamente, ni representaciones de guerras por sí mismas”;⁷² sin embargo, de un tiempo a esta parte, muchos de los vestigios, tanto descubiertos recientemente como algunos otros ya conocidos y reinterpretados, se han asociado con la existencia de milicias, incluso bajo la forma de órdenes militares.

En realidad, hay quienes consideran que la consolidación de Teotihuacan como el poder hegemónico de la cuenca de México es consecuencia directa de una serie de enfrentamientos violentos entre dos o más grupos con cierto equilibrio de fuerzas.⁷³ De hecho, Ross Hassig cree que en general el Formativo tardío en el Altiplano central fue una época de constantes guerras externas.⁷⁴

En el propio Teotihuacan, una vez establecido el control estatal, una serie de vestigios de diversa índole han sido interpretados como evidencias, si no de guerras, sí de la presencia de grupos militares dentro del aparato gubernamental, y, al igual que la arquitectura militar y la occisión ritual, éstas se reconocen a lo largo de la historia teotihuacana, con una mayor incidencia en las primeras etapas y en la época previa a la caída y abandono de la ciudad.

Las evidencias más tempranas descubiertas hasta hoy son los dos entierros explorados en la cuarta y quinta etapas constructivas de la Pirámide de la Luna, entre cuyas ofrendas se recuperaron puntas de proyectil, navajillas prismáticas, excéntricos y figuras humanas de obsidiana; pendientes, orejeras

⁷² Sugiyama, 2002 *op. cit.*, p...

⁷³ Por ejemplo, E. Pasztory, 1997 *op. cit.*

⁷⁴ R. Hassig, 1992 *War and society in ancient Mesoamerica*, p. 30.

y esculturas antropomorfas de piedra verde; orejeras, pendientes, cuentas y “dientes” de concha imitando maxilares humanas. Asimismo se recuperaron cabezas de cánidos y felinos en el Entierro 3, y 15 esqueletos completos de animales en el Entierro 2, incluyendo el de una serpiente, nueve águilas, un halcón, un búho, un lobo, un puma y un jaguar.⁷⁵ “Es decir, comenta S. Sugiyama, casi todos los animales (salvo la mariposa) representados en épocas posteriores en relación con el militarismo”.⁷⁶ En realidad, ya vimos que los individuos sacrificados en la Pirámide de la Luna se han identificado como extranjeros ejecutados como a cautivos de guerra.⁷⁷

Aunque sin duda, donde mejor se encuentra representado el componente militar del gobierno teotihuacano es en La Ciudadela. De hecho, el conjunto mismo se ha considerado en reiteradas ocasiones como una estructura de carácter defensivo,⁷⁸ en virtud de que su acceso es restringido por la Gran Plataforma. Precisamente ahí, en el interior del Templo de la Serpiente Emplumada, entre las miles de ofrendas asociadas a los más de 137 individuos sacrificados, se destacan claramente los objetos de significado militar:

[...] tales como más de 1267 puntas de proyectil y discos de pizarra identificados como *tezcauitlapilli*, símbolo diagnóstico de guerreros, y que estaban asociados con el 95% de los hombres enterrados en el monumento. Además, interpretamos como trofeos de guerra los pendientes de maxilares humanos, hechos en concha o con maxilares reales, que estaban asociados con todos los hombres de los entierros múltiples... (las mujeres) también tenían objetos marciales.⁷⁹

Es por todo ello que no se ha vacilado en interpretar como guerreros a los ahí sacrificados,⁸⁰ aunque todavía continúa la discusión acerca de si eran originarios de Teotihuacan o se trataba de extranjeros.

Lo que sí no parece ser sujeto de controversia es que quién o quiénes ordenaron la ejecución pretendían demostrar de forma incuestionable quién

⁷⁵ Sugiyama, 2002 *op. cit.*, p.201-202.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁷ Sugiyama y López Luján, 2006 *op. cit.*

⁷⁸ *Ibid.*; Millon, 1993 *op. cit.*; Hassig, 1992, *op. cit.*; entre otros.

⁷⁹ Sugiyama, *Ibid.*, p. 199.

⁸⁰ Cabrera, 1998; 2002; Serrano, 1993; Sugiyama, 1998; 2002; entre otros.

detentaba el poder. Un poder que no únicamente buscaba obtener la aprobación celestial, sino básicamente requería mantener el consenso social, y para ello no vaciló en hacer uso de la fuerza, aunque esto no fue suficiente, ya que todo sugiere que este poder finalmente cayó o, en todo caso, cambió su estrategia.

Ya vimos que posteriormente a la clausura del Templo de la Serpiente Emplumada el grupo en el poder cambió su sede al Complejo de la Calle de los Muertos. Ahí, en lugar de expresar su poderío militar y su derecho a elegir las víctimas que serían inmoladas, optaron por regresar a lo tradicional, a hacer uso de las creencias generales de la sociedad en lugar de crear un culto nuevo, adecuaron las creencias ya existentes a su conveniencia. Citemos una vez más a E. Pasztory:

La presencia de dos complejos de tres templos en el Complejo de la Calle de los Muertos sugiere la veneración de prácticas de culto antiguas y la creación de un centro administrativo aparte de lo que ya existía en la ciudad; no representa una nueva estructura en un diferente lugar con un plan distinto. El Complejo de la Calle de los Muertos aparece como la afirmación de que la gente de Teotihuacan [sus gobernantes] quería reafirmar lo *tradicional* de su ciudad y no la creación de una nueva, innovadora o llamativa visión arquitectónica de sí mismos.⁸¹

Sin embargo, quienes después tuvieron el poder, aunque ya no tuvieron como su sede la Ciudadela; tampoco dudaron en hacer uso de la fuerza o al menos de amenazar con su uso, pues en la propia Ciudadela se siguieron desarrollando, por varios siglos, una serie de actividades relacionadas con la marcialidad.

En efecto, en su interior, Carlos Múnera exploró un taller de cerámica en el que los artesanos eran especialistas en la producción de incensarios tipo “teatro”,⁸² los cuales se ha propuesto que representan a guerreros (figura 3.14),

⁸¹ Pasztory, 1997 *op. cit.*, p. 54. Traducción mía. El texto en inglés es: “The presence of two three-temple complexes in the Street of the Dead Complex suggests a veneration of ancient cult practices and the creation of an administrative center out of what already existed in the city, not a radically new structure in a different place or on a different plan. The Street of the Dead Complex thus appears to be an affirmation of what the people of Teotihuacan perhaps felt was traditional about their city, and not the creation of a new, innovative, or striking architectural vision of itself”.

⁸² C. Múnera, 1985, *apud* Sugiyama, 2002, *op. cit.*

pues “más del 80% de todos los incensarios hallados en Teotihuacan llevan elementos marciales, tales como puntas de proyectil atadas a ellos, o escudos”.⁸³ El taller comenzó a funcionar después de la construcción de la Plataforma Adosada, esto es, alrededor del 400 d.C.; y de ahí se distribuían hacia la mayor parte de los complejos residenciales; es decir, su utilización se dio principalmente en el nivel doméstico, pero su elaboración y distribución estuvo controlada por el grupo en el poder.

Otro tipo de vestigios, también presentes en el ámbito habitacional, que han sido interpretados como guerreros son las figurillas tipo “retrato”, pues éstas se encuentran en actitud de lanzar un objeto con una mano, mientras que la otra está en una posición defensiva (figura 3.15). Se cree que esta última sostenía un escudo, mientras que con la primera arrojaban una lanza o sostenían un *atlatl*.

Tanto los incensarios tipo “teatro” como las figurillas tipo “retrato” se ubican cronológicamente entre el 400 y el 700 d.C., época que ha sido caracterizada, ya lo vimos, como el momento de la mayor expansión teotihuacana. Haya sido ésta de carácter imperialista o comercial, es algo para lo que todavía no hay consenso, pero sí que para llevarla a buen término se requirió del apoyo de escuadrones de guerreros, hayan sido estos originarios de Teotihuacan como lo sugieren estos elementos o bien mercenarios contratados, según la hipótesis que defiende Jorge Angulo.⁸⁴

Como quiera que haya sido, el caso es que hay indicios claros en varios lugares que la expansión teotihuacana se apoyó fundamentalmente en el aparato militar. Por ejemplo, en Tikal, de acuerdo con la lectura reciente de ciertos glifos en combinación con las evidencias arqueológicas plenamente identificadas tiempo atrás, como la arquitectura pública en estilo teotihuacano, un marcador de juego de pelota decorado al estilo de los murales de Tepantitla, y varios artefactos de estilo claramente teotihuacano, que nos señalan una clara presencia de grupos provenientes de Teotihuacan a lo largo de casi un siglo, hasta concluir con “la llegada dramática de un gran Señor del Occidente. Posteriormente, Nariz Curva, el hijo del gobernante teotihuacano Atlatl de

⁸³ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁴ Angulo, 1998 *op. cit.*, p. 114.

Piedra, fue sentado en el trono de Tikal, y representado en la estela 4 –y, posteriormente en la Estela 31– como un teotihuacano”.⁸⁵ Esta situación se ha interpretado como una clara injerencia político-militar por parte de Teotihuacan en la ciudad maya.

Algo similar se dio en Copán, en el que incluso “el primer edificio público, que sirvió de eje para todas las versiones posteriores de la Acrópolis Mayor de Copán, fue construido con fachadas de tablero-talud y adornado con murales pintados en estilo teotihuacano”.⁸⁶ Este edificio fue mandado construir por *K'inich Yax K'uk Mo'*, a quien se le da el título de “Señor del Occidente” y que efectivamente, de acuerdo con el análisis de sus restos, no era oriundo de Copán. Sin embargo, W. Fash no se atreve a concluir que su origen haya sido teotihuacano ni que su llegada al poder haya sido por la fuerza.

El uso de la fuerza por parte de Teotihuacan para afianzar su presencia en una región de la zona maya sí parece evidente en la Costa del Pacífico de Guatemala, donde, en el siglo que corrió entre los años 400 y 500 d.C., hay toda una serie de elementos teotihuacanos de carácter militar, entre ellos incensarios tipo “teatro” y sobre todo una gran cantidad de figurillas tipo “retrato”, lo que lleva a Frederick Bove a concluir “...que ellos [los teotihuacanos] arribaron a la Costa del Sur en número suficiente con una nueva ideología poderosa combinada con suficiente proeza militar (¿tal vez una guerra sagrada?), para interactuar intensivamente con la élites locales...”.⁸⁷

Estas incursiones de teotihuacanos en el área maya no se limitaron a apoyar la implantación de prácticas comerciales; sino que conllevó la captura de individuos que posteriormente serían inmolados en la gran ciudad como parte de ceremonias públicas, como debieron ser las fiestas conmemorativas de una nueva ampliación de los edificios religiosos, tal y como se muestra de manera evidente en el caso de la Pirámide de la Luna, donde varios de los individuos ahí sacrificados, particularmente en los de la Etapa 6, prácticamente

⁸⁵ W. L. Fash, 2002 “El legado de Teotihuacan en la ciudad maya de Copán, Honduras”, p. 719.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 716.

⁸⁷ F. J. Bove, 2002 “La dinámica de la interacción de Teotihuacan con el Pacífico de Guatemala”, p. 707.

contemporánea a los hechos aquí relatados, muestran rasgos que los identifican como originarios de alguna de las regiones de la zona maya.⁸⁸

Más tarde, incluso cuando Teotihuacan ya estaba en plena decadencia, las élites de varias ciudades mayas del Clásico tardío siguieron apelando al simbolismo militar teotihuacano para legitimar su poder, lo que nos da una idea de lo que los aspectos marciales significaron en la expansión de Teotihuacan.

El uso de la guerra por parte del gobierno teotihuacano no se limitó al área maya, pues en Monte Albán, datos recientes apuntan a que un grupo de gente teotihuacana, "...vivió en palacios en la Plataforma Norte, el corazón político de la ciudad, y que controló las actividades en la parte central de la misma." Esta situación, que a todas luces es anómala, se ha interpretado como una clara "manifestación de una expansión militarista-económica por parte de los teotihuacanos entre 350-500 d.C.".⁸⁹

Asimismo, las incursiones militares pudieron incluir la región de la costa del Golfo e inclusive el actual estado de Michoacán, pues hacia esos rumbos apunta el origen de algunos de los individuos también sacrificados con motivo de la ampliación 6 de la Pirámide de la Luna, realizada precisamente entre los años 350 y 400 d.C.,⁹⁰ esto es, justo cuando comienza la época de expansión del poderío teotihuacano hacia buena parte del resto de Mesoamérica.

Basten estos ejemplos, por ahora, para mostrar que el grupo en el poder teotihuacano entre el 400 y el 600 d.C. apeló a la guerra o a la amenaza de la misma para mantener y expandir su dominio, aun cuando los contactos se hayan iniciado a través de la relación comercial, como sugieren la mayor parte de los estudiosos. Durante todos estos años la guerra se efectuó siempre fuera de la ciudad, sin embargo, es probable que en los años previos a la caída de la misma, la violencia se haya instalado también ahí e incluso ella haya sido una de sus causas.

En efecto, en los últimos tiempos de la hegemonía teotihuacana en el centro de México, hay un incremento sustancial de referencias a la milicia,

⁸⁸ Sugiyama y López Luján, 2006, *op. cit.*

⁸⁹ M Winter, C. Martínez y A. Herrera, 2002 "Monte Albán y Teotihuacan: política e ideología", p. 639.

⁹⁰ Sugiyama y López Luján, 2006, *op. cit.*

sobre todo en la pintura mural de algunos conjuntos residenciales. Uno de ellos es Teopancaxco. En sus muros se pintaron varios personajes con escudos y haces de tres flechas que en reiteradas ocasiones han sido identificados como guerreros. Sin embargo, donde se reprodujeron con mayor claridad escenas en las que además del sacrificio humano se hace referencia constante a la guerra, o al menos al aparato militar, es en Atetelco.

Sus murales fueron pintados cuando ya la ciudad estaba en plena decadencia, y entre las representaciones que han sido interpretadas como guerreros, destacan las figuras humanas en procesión del Pórtico 3 del Patio Blanco; escena que desde 1956, Laurette Sejourné había denominado la “Danza de los Guerreros”. En ella los personajes llevan en su mano izquierda un haz de lanzas envueltas en un lienzo de piel de coyote, mientras que en la derecha mantienen en alto el cuchillo sacrificial atravesando un corazón humano (figura 3.13). Por su parte, en los espacios romboidales, tanto en los muros frontales como en los laterales, hay personajes que igualmente portan el haz de tres lanzas y entre sus atuendos varios adornos señalan que pertenecen a una agrupación militar (figura 3.16), que R. Cabrera identifica como la de caballeros águila o en todo caso, con “guerreros-sacerdotes-militares”.⁹¹

En la Sección del Patio Rojo, en particular los cuatro basamentos piramidales que lo limitan, fueron adornados con 40 serpientes enmarcadas por una serie de puntas triangulares que apuntan en sentido contrario al de aquellas y en su parte baja se aprecian hiladas de cuchillos curvos, conjunción que lleva a Cabrera a interpretar la escena como una “representación ideográfica del camino o senda de guerra”.⁹²

Más claras son las referencias a la marcialidad en el Patio Norte, pues ahí, en el Pórtico 3, se observan varios guerreros con traje de jaguar asociados a flechas y corazones sangrantes; hay también escudos en uno de los aposentos y biznagas y cuchillos sangrantes en uno de los pasillos. Finalmente

⁹¹ Cabrera, 2002 *op. cit.*, p. 146-149.

⁹² *Ibid.*, p. 151.

en el Pórtico Este hay búhos y coyotes sobre un pedestal, a lo que Cabrera no duda en identificar como “deidades de la guerra y del sacrificio.”⁹³

Por su parte, el reciente hallazgo de una escultura de mármol en el Conjunto residencial conocido como Xalla y ubicado unos 230 metros al norte de la Pirámide del Sol, el cual: “Tiene dimensiones inusualmente grandes en el contexto urbano, pues es diez veces mayor al conjunto residencial promedio; su muro perimetral enmarca una superficie de 3.5 ha en la que fueron construidos 32 edificios en torno a ocho plazas”;⁹⁴ es decir, estamos hablando de un espacio residencial de la elite teotihuacana del fin del apogeo de la ciudad en el cual además se llevaban a cabo ceremonias de índole religiosa. El hallazgo de una escultura de mármol en ese lugar, decíamos, le sirve a sus autores para argumentar el peso que tenía el aparato militar en Teotihuacan en los últimos tiempos de su hegemonía, política, económica y religiosa sobre una vasta zona del México Prehispánico.

Efectivamente, la estatua representa un individuo sacrificado por flechamiento (figura 3.17); sacrificio al que eran destinados, al menos en épocas posteriores, personajes de alto rango militar; por lo que L. López Luján y compañía argumentan que este puede representar un caso similar.

La estatua se encontraba expuesta en el templo sur de la Plaza Central de Xalla; esto es, en un lugar privilegiado del conjunto, quizá una de las sedes de las ceremonias realizadas en su interior, por lo que es probable que representara “la imagen de un prisionero de alto rango que fue sacrificado como parte de los festejos de una trascendental victoria militar, y quizá también de una ceremonia de promoción social. De esta forma, la escultura en cuestión habría apuntalado ideológicamente el poder preponderante de los habitantes de este posible palacio teotihuacano”.⁹⁵

Así, en los últimos tiempos de la hegemonía teotihuacana, las manifestaciones de sacrificio humano y de poderío militar se manifiestan en varios de los grandes conjuntos residenciales como el Complejo Calle de los

⁹³ *Ídem.*

⁹⁴ L. López Luján *et al.*, 2006 “El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y cultos de elite en Teotihuacan”, p. 172.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 188.

Muertos, Atetelco y Xalla, como si sus habitantes, seguramente miembros de los más altos linajes, tuvieron el permiso para llevar a cabo ceremonias antes exclusivas de los espacios públicos.

En fin creo que estas menciones son suficientes para señalar que tanto la guerra como el sacrificio humano estuvieron presentes a lo largo de la historia teotihuacana, casi siempre relacionados y con una mayor incidencia en ciertos momentos.

El complejo arquitectura pública-sacrificio humano-guerra en Teotihuacan.

Al igual que en el área maya, aunque no se nos muestre de forma tan clara como con aquéllos, los datos nos señalan que se hacía la guerra, en la que probablemente se obtenían prisioneros; y más probable todavía, algunos de éstos se inmolaban en una ceremonia pública, en los edificios sedes del poder; la ejecución contaba con la venia del grupo gobernante, muy probablemente era ordenada por ellos e incluso un miembro del mismo cumplía la sentencia.

Esta relación se pone de manifiesto desde las etapas tempranas de la ciudad, inclusive desde el surgimiento de la misma como tal, pues cada vez hay más voces que hacen suya la idea de que en este proceso jugó un papel crucial la guerra. Por ejemplo, dice S. Sugiyama: “no sería demasiado imaginativo proponer que la fundación de la metrópoli estuviera asociada fundamentalmente con el poder militarístico...”.⁹⁶ Esta opinión es compartida por René Millon, para quien “ya no podemos seguir ignorando el componente militar en la formación del Estado teotihuacano”.⁹⁷ También E. Pasztory, está de acuerdo en que, durante la formación del Estado Teotihuacano, el grupo ganador se dio a la tarea de conquistar al menos las comunidades aledañas; posteriormente no habría tal necesidad, pues al alcanzar cierto poderío el grupo teotihuacano, el resto de las comunidades se adhirieron por propia

⁹⁶ Sugiyama, 2002, *op. cit.*, p. 202.

⁹⁷ R. Millon, 2002 “Comentarios finales”, p. 780. Traducción de “...one cannot ignore the military component in the formation of the Teotihuacan state.”

voluntad e incluso, muchos de sus habitantes se fueron a vivir a la propia metrópoli; pues de esta forma se facilitaba su control y dominio.⁹⁸

No obstante, hay muchos que todavía soslayan los conflictos en la formación del Estado teotihuacano, tal es la opinión de Jorge Angulo, para quien el surgimiento de la gran metrópoli es resultado de la asociación de varios grupos etnolingüísticos o cacicazgos regionales unidos “por conveniencia político-económica”.⁹⁹ Idea que en términos generales también es defendida por Linda Manzanilla, quien considera a la redistribución de los bienes y servicios, el mecanismo por el cual los sacerdotes-gobernantes de Teotihuacan incrementaron su poder de forma tal que lo llevó a convertirlo en una de las agrupaciones sociales más grandes y con mayor influencia de toda Mesoamérica.¹⁰⁰

Aquí asumimos que fue por la fuerza, esto es, la guerra, el modo por el cual un grupo se erigió por encima del resto y una vez obtenido el poder se dio a la tarea de demostrar que ellos tenían el derecho a gobernar a los demás y de sofocar, en lo posible, los previsibles desacuerdos; para lograrlo se ordenó, entre otras cosas,¹⁰¹ la construcción de los grandes edificios públicos, que en poco tiempo se convirtieron en unos de los más grandes jamás construidos en el Nuevo Mundo, lo que nos puede dar una idea del tamaño de los

⁹⁸ Pasztory, 1997, op. cit.

⁹⁹ J. Angulo, 1998, *op. cit.*, p. 108. La cita completa reza así: “Durante la etapa del “Primer Régimen de Gobierno Teotihuacano” que se inicia en la fase Patlachique y se consolida durante Tzacualli y Miccaotli-, la incipiente metrópoli cosmopolita debió estar dirigida por una asociación compuesta por diversos grupos etnolingüísticos o cacicazgos regionales, unificados en un sistema político-religioso en proceso de convertirse en una organización preestatal o quizá definitivamente estatal que controlaba las actividades de producción y distribución por medio del intercambio comercial, al tiempo que recibía la colaboración de las comunidades aledañas para edificar la ciudad, pues sólo con un sistema organizativo tal, pudieron construir esas estructuras monumentales (las pirámides del Sol, de la Luna y del Templo de Quetzalcóatl). De esta manera, la gran ciudad en lo que se perfilaba un extenso conjunto con arquitectura monumental, llegó a ser el centro regional que absorbía todas las actividades comerciales y culturales de las poblaciones periféricas, cercanas y distantes, dirigidas por los cacicazgos asociados o correlacionados por conveniencia político-económica”.

¹⁰⁰ L. Manzanilla, 1993 “The economic organization of the Teotihuacan priesthood: hypothesis and considerations”; 1997 “Early urban societies. Challenges and perspectives”. Para una explicación un poco más amplia de la posición de Linda Manzanilla a este respecto véase A. Grave, 2003 “La posición de algunos investigadores mexicanos en torno al origen del Estado en Mesoamérica”.

¹⁰¹ La redistribución, junto con el control de la producción artesanal, en todo caso, sería uno de los mecanismos económicos instaurados para mantener el poder; es decir, sería un efecto no la causa.

desacuerdos; es decir, con toda probabilidad, no todos estarían de acuerdo en que un pequeño grupo los gobernara a todos; sobre todo los miembros de la elite de los otrora pequeños cacicazgos.

El primer edificio en levantarse fue precisamente el más grande, la Pirámide del Sol, ya que, con base en mediciones astronómicas, se ha podido establecer que su construcción ya estaba en proceso hacia el año 123 a.C., pues ese año se ha reconocido como el momento en que se planeó la Calzada del Sol que inicia en la base de la gran Pirámide.¹⁰²

Aunque generalmente se consigna que la calzada surge de la pirámide, creo más apropiado pensar que la calzada terminaba en la pirámide, o más propiamente en la plaza frente a ésta, por lo que este espacio, este espacio sagrado, debió servir para la realización de procesiones solemnes que concluían con una ceremonia colectiva dirigida desde la cúspide del basamento; ceremonia a la que se convocaría a la mayoría de la población y que tenían como su punto culminante el sacrificio ritual de hombres, mujeres y, sobre todo, niños, según se desprende de los descubrimientos de esqueletos de sacrificados hechos hace ya casi 100 años. De acuerdo con una propuesta aceptada casi por consenso, la Pirámide del Sol fue dedicada a la Gran Diosa, así la ceremonia debió ejecutarse en su honor, razón por la que no se han encontrado elementos marciales asociados, pues lo que se buscaba resaltar únicamente era el derecho divino que se tenía para gobernar.

De hecho en representaciones de la Gran Diosa en épocas posteriores ésta se acompaña del signo del año teotihuacano o el Rayo-Trapezio; símbolo que se ha asociado reiteradamente con la guerra y el sacrificio.¹⁰³ Así, aunque en la propia Pirámide del Sol no se han descubierto indicios de que ahí se ejecutaran prisioneros de guerra, queda abierta tal posibilidad. Lo que sí resulta incuestionable es que ahí se llevaban a cabo ceremonias que involucraban a la mayor parte de la población; razón por la cual se hizo vivir en la ciudad incluso

¹⁰² D. Flores y W. Wallrath, 2002, p. 246.

¹⁰³ Cf. J. B. Carlson, 1991 "Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla "star wars" connection".

a los campesinos; tal y como lo prueba el patrón de asentamiento en los inicios de la hegemonía teotihuacana sobre la cuenca.¹⁰⁴

La celebración de fiestas colectivas, quizá relacionadas con la fertilidad, se desprende también de las primeras etapas constructivas de la Pirámide de la Luna y de la estructura anterior ubicada donde luego sería levantado el Templo de la Serpiente Emplumada. La construcción de estos dos edificios: la Pirámide de la Luna y el edificio anterior al Templo de la Serpiente Emplumada, apelando una vez más a la arqueoastronomía, se puede situar alrededor de los inicios de nuestra era, si consideramos que la Calzada de los Muertos, que conectaba a ambas construcciones y que en un primer momento abarcaba sólo esa zona¹⁰⁵, fue planificada en el año 7 a.C.¹⁰⁶ Esto se desprende también de los datos recabados en las investigaciones más recientes llevadas a cabo en el interior de la Pirámide de la Luna, donde, en la etapa más antigua, se encontraron materiales correspondientes a las primeras fases de la ocupación teotihuacana; si bien su construcción pareció concluirse al final del primer siglo de nuestra era.¹⁰⁷

En la Plaza de la Luna, precisamente donde convergía, y converge, la Calzada de los Muertos, se han hallado evidencias de sacrificio por decapitación, además de que ahí mismo se recuperó la monumental estatua de piedra que representa posiblemente a la Coatlicue (figura 3.18), una de las advocaciones de la Diosa Madre. Así pues, en un primer momento, las ceremonias pudieron haber sido realizadas en su honor.

Por su parte, en el monumento anterior al Templo de la Serpiente Emplumada, que era el otro punto en el que desembocaba la Calzada de los Muertos, si bien no hay ningún indicio acerca del numen a quien estuvo dedicado, las ceremonias ahí realizadas también implicaron la occisión ritual, en este caso por extracción del corazón y de forma masiva.¹⁰⁸

¹⁰⁴ J. Parsons, 1987 "El área central de Teotihuacan. Patrones regionales de colonización en el valle de México", en *El auge y la caída del Clásico en el México central*.

¹⁰⁵ Cf. Millon, 1993 *op. cit.*

¹⁰⁶ Flores y Wallrath, *Ibíd.*

¹⁰⁷ R. Cabrera, 2006 *op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁸ Sugiyama, 1998 "Cronología de sucesos ocurridos en el Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan".

Así, podemos plantear que en los primeros años de la hegemonía teotihuacana, cuando ésta pareció abarcar únicamente las áreas cercanas a la capital, en suma, la cuenca de México y algunas pequeñas zonas no muy alejadas; las ceremonias llevadas a cabo en impresionantes espacios sagrados en que desembocaban tanto la Calzada del Sol como la Calle de los Muertos, tenían que ver básicamente con propiciar la fertilidad de la tierra, pues el grupo que formaban la masa de los gobernados eran precisamente los campesinos otrora agrupados en pequeñas comunidades, pero en ese momento dependientes de la voluntad del estamento gubernamental teotihuacano.

Pero algo cambió poco después, hacia el 200 d.C., y junto con la planeación y construcción de nuevos monumentos y la ampliación de los ya existentes, hubo la necesidad de apelar también a la propaganda militar y no se contentaron con las ceremonias propiciatorias de fertilidad. Esta situación se manifiesta en la ejecución de guerreros, y no se limitó ya únicamente al estamento más vulnerable de la población como las mujeres y los niños. Esto coincide con los primeros indicios de contactos con otras zonas fuera de la cuenca de México.¹⁰⁹

En efecto, durante la construcción de la cuarta y quinta etapas de la Pirámide de la Luna, los cuerpos de los cinco sacrificados depositados en su interior fueron acompañados de ofrendas que nos señalan su posición como guerreros, además de su origen extranjero; es decir, de fuera de la cuenca de México, el área de dominio natural de Teotihuacan.

Se ha propuesto que la pirámide estaba consagrada al “Dios de la Tormenta” la divinidad asociada precisamente con la guerra, pero sobre todo con los gobernantes; así que las ceremonias realizadas ahí bien pudieron servir para glorificarlos a éstos y mostrarlos como guerreros victoriosos. Si recordamos lo ocurrido en otras partes y tiempos de Mesoamérica es fácil aventurar la hipótesis que las sucesivas ampliaciones y ceremonias asociadas pueden corresponder con la asunción al poder de un nuevo gobernante. En

¹⁰⁹ Cf. Cowgill, 1998 “Nuevos datos del Proyecto Templo de Quetzalcóatl acerca de la cerámica Miccaotli-Tlamimilolpa”; y también Morelos, 1998 *op. cit.*

este sentido no deja de llamar la atención el que, aunque la Pirámide de la Luna es más chica que la del Sol, la Plaza de la Luna es mucho más impresionante al menos en la configuración que es ahora visible y que se remonta a los primeros siglos de nuestra era. Por otra parte, la Plaza de la Luna siempre estuvo conectada a la Calle de los Muertos, en cambio la Calzada del Sol, que desembocaba en la Pirámide del Sol, por alguna razón fue clausurada y en su lugar se colocaron nuevos edificios. Así, la Calle de los Muertos funcionó como el eje de las procesiones que desembocaban en los espacios ceremoniales, básicamente en la plaza frente a la Pirámide de la Luna.

Esta necesidad de exaltar el poder del gobernante, de demostrar quien tiene el derecho incuestionable de mandar y someter a los demás, se pone de manifiesto de manera más elocuente en la Ciudadela. Ahí, sus constructores no se limitaron a hacer una simple ampliación sino que destruyeron el edificio que se encontraba en su lugar y levantaron todo un nuevo complejo, coronado con el edificio más majestuoso de todo Teotihuacan y uno de los más destacados en toda Mesoamérica: el Templo de la Serpiente Emplumada.

De esta forma se puso de manifiesto, sin dejar lugar a dudas, el poder del grupo que detentaba el poder. Las ceremonias realizadas durante su construcción y al momento de su culminación incluyeron sacrificios masivos, hasta alcanzar, quizá, la cifra de 260 inmolados. Los ahí sacrificados fueron no sólo hombres adultos, sino también mujeres y adolescentes. Muchos de ellos presentan las manos atrás, como si hubiesen estado atados al momento de su ejecución; lo cual ha llevado a la conclusión de que se trataba de guerreros, quizá de otros pueblos. En realidad, los estudios sobre los cuerpos de los sacrificados en el Templo de la Serpiente Emplumada no arroja aún resultados concluyentes en este sentido¹¹⁰ y la presencia de mujeres y adolescentes sigue siendo una incógnita, para quienes proponen que los sacrificados eran guerreros. Aunque claro, la presencia de parafernalia guerrera asociada a varios de los cuerpos apunta en este sentido.

¹¹⁰ B. Z. González-Sobriño, 2002 *El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan.*

Por otro lado, la cifra de 260 no deja de ser interesante que se de justo en ese momento, el 210 d.C., pues datos arqueoastronómicos apuntan precisamente hacia el siglo III como “la época en la que quizá se adoptó la relación calendárica de 260 y 105 días en toda Mesoamérica”.¹¹¹ Es decir, no contentos con mostrar su poderío terrenal también hicieron énfasis en su naturaleza divina.

Más explícito de esto último es la decoración de la fachada mediante grandes cabezas de serpientes emplumadas que parecen emerger de la pirámide. La serpiente es un símbolo asociado con el poder y sobre todo con el de la transformación, la resurrección, en suma con la inmortalidad. Esto nos indica que era ahí un espacio donde el hombre podía trascender el tiempo, donde podía acceder a lo sagrado, a lo divino.¹¹² De hecho, en un sentido metafórico, “es posible deducir que el edificio estaba dedicado al mito del origen del tiempo y al decurso calendárico”,¹¹³ señalan A. López Austin, L. López Luján y S. Sugiyama en su ensayo “El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico”.

Lo que se manifiesta ahí entonces es quien tiene el derecho a mandar, incluso el de ordenar la muerte, apelando a su transfiguración en un ser divino, pues ¿Quién se le puede oponer en su derecho a gobernar a un dios?

Y sin embargo, se le opusieron. Y no sólo eso, sino que lo derrocaron, instaurándose en su lugar un nuevo régimen gobernante que entre sus primeras acciones emprendió la profanación de su símbolo más conspicuo que concluyó con la clausura del mismo y de sus otros dos edificios representativos, las pirámides del Sol y de la Luna, mediante la construcción de sendas plataformas adosadas sobre sus fachadas principales; manifestándose

¹¹¹ R. Morante, 2002, *op. cit.*, p. 224.

¹¹² Cf. Mercedes de la Garza, 1998 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Y también T. Uriarte, 2002 “¿Existe una dinastía en Teotihuacan? Una propuesta iconográfica” Dice Teresa Uriarte: “Estaremos de acuerdo, entonces, con la posibilidad de que la serpiente emplumada está asociada con el poder de los gobernantes, heredada a través del linaje...” (p. 306).

¹¹³ A. López Austin, L. López Luján y S. Sugiyama, s.p.i. “El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico”.

de esta manera, quizá más claramente que a través de su construcción, la importancia que tenían las mismas para el grupo en el poder.

No obstante, éstos no fueron abandonados ni mucho menos, sino que fueron aprovechados para los mismos fines que fueron creados y todos los investigadores coinciden en que La Ciudadela continuó siendo utilizado por parte del poder central. Si bien, la construcción de sendas plataformas adosadas a los tres edificios principales de la ciudad parece expresar metafóricamente un acercamiento de los gobernantes hacia sus súbditos, un bajarse del cielo hasta quedar cerca del suelo, pero nada más cerca, pues de cualquier manera estas plataformas dominan los espacios diseñados para la celebración de las ceremonias. Ceremonias en las que pudieron utilizarse las máscaras que a partir de este momento se multiplican en el contexto arqueológico. Dice E. Pasztory: “Dada la importancia de las máscaras en el arte teotihuacano tardío, quizá las deidades fueron representadas por actores enmascarados en rituales en los espectaculares espacios teatrales provistos por la arquitectura”.¹¹⁴

Sin embargo, el nuevo grupo en el poder, quizá un nuevo linaje, o un nuevo grupo de linajes, siguió demostrando su derecho a gobernar en los nuevos términos que sus antecesores; pues también durante la construcción de las etapas 5 y 6 de la Pirámide de la Luna, realizadas después de este posible cambio en el régimen gobernante teotihuacano, se llevaron a cabo ceremonias en las que el punto culminante fue la ejecución de guerreros capturados en contienda, si atendemos a la interpretación sugerida por S. Sugiyama y L. López Luján y la cual está sustentada en datos de distinta índole.¹¹⁵

La Etapa 5 de la Pirámide de la luna es la primera ampliación que presenta la plataforma adosada en su parte frontal, por lo que parece ser el resultado de este pequeño cambio en la estrategia del grupo en el poder teotihuacano, que pretende acercarse un poco más, sólo un poco, al resto de la población. Es precisamente a partir de este periodo cuando podría aplicarse la

¹¹⁴ E. Pasztory, 1993, *op. cit.* p. 96. Traducción de: “*Given the importance of masks in later Teotihuacan art, perhaps the deities were impersonated by masked performers in rituals in the spectacular theatrical spaces provided by the architecture*”.

¹¹⁵ Sugiyama y López Luján, 2006 *op. cit.*

hipótesis acerca del gobierno conformado por una especie de cofradía en la que tendrían cabida las cabezas de varios de los linajes más poderosos. Estos linajes ocuparían algunos de los más suntuosos conjuntos residenciales como el Complejo de la Calle de los Muertos y Xalla.

Sea como sea que haya sido, un gobernante supremo o una cofradía, el caso es que a partir de ese momento el grupo en el poder de Teotihuacan implementó una política expansionista aún más agresiva que sus antecesores, la cual le llevó a tener injerencia directa en los asuntos de ciudades tan distantes como Tikal y Copán y en regiones enteras como la Costa del Pacífico, en la propia área maya. Esta expansión fue apoyada por el aparato militar, que ya desde ese momento se hace aún más palpable en el propio interior de la ciudad de Teotihuacan e incluyó la captura de guerreros en contienda, los cuales fueron “guardados” para su ejecución ceremonial en una de las últimas ampliaciones de la Pirámide de la Luna, la Etapa 6, realizada cuando ya el nuevo grupo que había suplantado a los constructores del Templo de la Serpiente Emplumada había tomado el control político de la gran urbe.

Coincidiendo con este nuevo régimen gobernante, el grupo en el poder se trasladó a espacios de menores pretensiones, y apeló a creencias generalizadas, esto es a la cosmovisión del conjunto de la sociedad para mantener su dominio; al menos esto se desprende de la presencia en El Complejo de la Calle de los Muertos de los dos complejos de tres templos, según nos lo señala E. Pasztory.¹¹⁶

A pesar de este “acercamiento al pueblo” no renunciaron a los mismos mecanismos que sus predecesores y siguieron apelando a la simbología guerrera y a los sacrificios, aunque ya no de forma tan contundente; sin embargo, a partir del 400 d.C., e incluso antes, tanto la occisión ritual como la parafernalia guerrera se convierten en algo más común, se vuelven, por decirlo así, parte de la vida cotidiana.

Esta cotidianidad quizá pueda explicarse a través de una hipótesis que puede sonar algo aventurada, pero que de todos modos me atreveré a expresar aquí. Sí consideramos que a esta época corresponde la adopción de

¹¹⁶ Pasztory, 1997, *op. cit.*

la relación de 260 y 105 días, en esta etapa se pudo haber dado la instauración de fiestas estatales de forma periódica, al menos en relación con el calendario agrícola que de cualquier forma implicaba la celebración de sacrificios, pero soslayándose de esta manera la necesidad de invertir la fuerza de trabajo en la erección de nuevos edificios rituales, pues los escenarios estaban ya preparados.

Las fiestas periódicas representan así la institucionalización de los mecanismos ideológicos para mantenerse en el poder. La representación de sacrificios en contextos domésticos puede deberse a que, a la usanza de los mexicas mil años después, los distintos gremios tenían derecho a aportar a la víctima que sería sacrificada, por ejemplo un esclavo. Pero, del modo que haya sido, y se encuentre donde se encuentre su representación, lo que sí es claro es que éste está siendo ejecutado por un sacerdote de importancia, es decir un miembro del grupo en el poder, quienes estaban amparados en su derecho divino, pues así como sus predecesores, también ellos obtuvieron la inmortalidad a través de la transfiguración. Al menos esa es una de las funciones que se le atribuyen al llamado Tláloc B o “Dios de la Tormenta”, numen de los gobernantes, los que a través de su mediación lograban “tener contacto con el momento prístino de la creación, regresar al instante en que el universo nace gracias a los actos de los dioses”,¹¹⁷ y de ahí retornar al mundo de los hombres imbuidos de divinidad.

Pero este mecanismo, el sacrificio en las fiestas periódicas, no se instauró solo, sino que quizá el elemento al que más se apeló para mantener el control y la cohesión de sus gobernados, fue la guerra.

Efectivamente, coincidiendo con el mayor número de escenas de sacrificio, hay un aumento significativo de referencias militares en el arte teotihuacano; más aún, los dos elementos, la práctica sacrificial y la guerrera, muestran una constante interrelación. Esta se manifiesta no únicamente en la sede del gobierno, ya que ahí en El Complejo de la Calle de los Muertos se descubrió una imagen de la Gran Diosa,¹¹⁸ que entre sus atributos presenta en el tocado a un búho y el símbolo del rayo y el trapecio, como ya vimos, este

¹¹⁷ A. Arellano, 2002 “De anteojeras, bigoteras y guerra”, p. 177.

¹¹⁸ Carlson *op. cit.*, p. 12, figura 4h.

último asociado con la guerra y el sacrificio; mientras que el búho tiene también las mismas connotaciones.

Imágenes que muestran también la práctica de la guerra y el sacrificio se han localizado en algunas otras unidades residenciales de la elite. No obstante, evidencias directas de guerra no se han encontrado en la ciudad, ni siquiera en las áreas cercanas; pero sí en zonas lejanas como el Sureste y Oaxaca.

En ambas zonas hay elementos que muestran que la expansión teotihuacana no se logró únicamente a través de relaciones comerciales, sino que en ella jugó un papel preponderante el uso de las armas; llegándose el caso de gobernar en conjunto con las elites locales como en la Costa del Pacífico guatemalteco, según la propuesta de F. Bove,¹¹⁹ o hasta de derrocar el gobierno existente y tomar el control político de la capital como lo sugieren M. Winter y otros¹²⁰ para Monte Albán.¹²¹

Estas evidencias de guerra contra “otros”, coinciden, dijimos, con la proliferación de figurillas e incensarios que representan guerreros, cuya producción estaba a cargo del gobierno, lo que nos señala de manera inequívoca que al menos entre 400 y el 600 d.C., el aparato militar estuvo plenamente controlado por el gobierno central.

El aparato militar, además de servir de apoyo a la expansión de la influencia teotihuacana, garantizaría la obtención de prisioneros para su occisión ritual, que sería el punto culminante en las ceremonias periódicas realizadas en las plazas principales, ceremonias en las que el objetivo manifiesto era la conservación del orden conocido, tanto cósmico como social. Interpretación que se basa una vez más en la proliferación de representaciones del dios de los gobernantes: Tláloc B, el que según sus atributos guerreros (figura 3.19), “parece relacionarse con los derramamientos rituales de sangre y

¹¹⁹ Bove, 2002 *op. cit.*

¹²⁰ Winter *et al.*, 2002 *op. cit.*

¹²¹ Otros mecanismos que han sido vislumbrados para explicar la expansión política y cultural de Teotihuacan hacia zonas fuera de su dominio directo son las alianzas matrimoniales, tal y como apenas se atreve a sugerir A. Daneels, después de señalar, esto sí de manera contundente que en el centro y sur de Veracruz no hay evidencias que puedan relacionarse con una intervención significativa por parte de Teotihuacan, y concluye que ni siquiera Miacapan puede considerarse como un enclave teotihuacana, ni comercial, ni político (A. Daneels, 2002 “Presencia de Teotihuacan en el centro y sur de Veracruz”).

la guerra y captura de prisioneros. Acaso señala los combates gracias a los cuales se mantiene vivo el universo”,¹²² sugiere Alfonso Arellano.

Sin embargo, hacia el 600 d.C., o incluso un poco antes, la presencia teotihuacana fuera de la cuenca termina y en el interior de la ciudad el equilibrio parece romperse y el orden se transforma en caos, pues el gobierno central parece perder su hegemonía y las distintas órdenes militares fueron adquiriendo mayor fuerza y privilegios.¹²³

Al menos ese es uno de los caminos que nos señala la presencia de grupos militares realizando sacrificios humanos pintados en las paredes de Teopancaxco y Atetelco, que a pesar de estar ubicadas en zonas no destacadas, sus habitantes obtuvieron el privilegio de al menos representar escenas de sacrificio humano, hasta ese momento reservado a los integrantes del gobierno central.

De hecho, es posible que para ese entonces ya no haya habido un poder central, si consideramos que se tienen evidencias que en esa época se suscitó la quema del área ceremonial, aunque no necesariamente su abandono, ya que buena parte de la ciudad pareció mantenerse habitada al menos por otros 50 o 100 años (ver el siguiente capítulo).

Entre las razones que se han aducido para la pérdida del equilibrio van desde la mala administración hasta la toma del control por los grupos militares, así como por el deterioro ambiental causado por el crecimiento desmedido de la ciudad.¹²⁴ Cualquiera que haya sido la causa, el caso es que concluyó en una revuelta interna contra el grupo gobernante, que ya no pudo apelar más a la ideología para mantener el control.

¹²² A. Arellano, 2002 *op. cit.*, p. 177.

¹²³ Cf. R. Hassig, 1992 *op. cit.*, pp. 87-89. Quien señala “*Teotihuacan’s increased militarism may also reflect the need to quell internal difficulties that would have hampered its ability to cope with others problems. (...) As a military meritocracy, Teotihuacan fielded an exceptionally large, well trained, and highly motivated army that played a pivotal role in its expansion. But as expansion stalled and contraction began, it became increasingly difficult to reward successful warriors expecting social mobility, which may well have led to more rigid class barriers, contraction, and, ultimately, the loss of faith in Teotihuacan’s political and religious leadership, followed by the ritual destruction and abandonment of the city*” (p. 89).

¹²⁴ L. Manzanilla, 1998 “El Estado teotihuacano”, p. 29-30.

La destrucción se cebó en las imágenes que antes habían servido para demostrar quienes tenían el derecho a gobernar.¹²⁵ Varias de las piezas escultóricas exhibidas en los palacios de los miembros más prominentes del estamento gubernamental fueron completamente destrozadas, y más aún, los edificios en que éstas se encontraban fueron sometidas al agente más destructor: el fuego. De tal manera que se desacralizaron por completo los otrora espacios sagrados, en los cuales se estuvieron manipulando las creencias religiosas por más de 600 años con el fin de obtener el orden en la ciudad; esto es, el grupo en el poder gobernando, los demás obedeciendo.

Junto con el orden imperante cayeron también los integrantes del grupo en el poder, quienes fueron sometidos y probablemente asesinados, y los espacios en que vivían y en los que realizaban las ceremonias masivas a través de las cuales sofocaban los descontentos fueron, junto con ellos, destruidos. López Luján y otros concluyen:

... la arqueología nos indica que quienes destruyeron la antigua Teotihuacan no sólo aniquilaron políticamente a los hombres que regían los destinos de la urbe, sino que acabaron ritualmente con todas y cada una de las fuentes del poder sobrenatural de una comunidad conformada por decenas de miles de individuos. Si bien es cierto que la destrucción violenta de las imágenes nos habla de una ira irracional y desenfadada, la dispersión sistemática de sus fragmentos sólo puede entenderse como un acto lógico que intenta impedir por medios mágicos el resurgimiento de un poder a todas luces intolerable. Algo similar puede decirse de la deflagración de prácticamente todos los templos de la ciudad, los cuales nunca más volverían a emerger de sus escombros. A nuestro juicio, los teotihuacanos nunca habrían vulnerado de esta manera a sus propios dioses patronos. Por ello estamos convencidos de que los causantes del cataclismo deben ser buscados entre las entidades sujetas o rivales de los teotihuacanos.¹²⁶

Pero, ¿eran realmente los dioses patronos de todos los teotihuacanos? No serían más bien los dioses que les habían sido impuestos por parte del grupo gobernante y, por tanto, al profanarlos, profanaban en realidad al grupo en el poder no a la comunidad teotihuacana como un todo. De tal modo, que es posible que la revuelta haya sido de carácter interno, o, en todo caso, que en la

¹²⁵ López Luján *et al.*, 2006 *op. cit.*, p. 188 y ss.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 192.

misma hayan participado también los miembros de la propia comunidad teotihuacana. Sin embargo, sea cual sea el caso, el resultado fue el mismo: la destrucción de los símbolos del poder teotihuacano, no de la ciudad de Teotihuacan.

En efecto, las evidencias señalan que fueron únicamente los complejos religiosos los que sufrieron el ultraje; esto es particularmente visible en la Calle de los Muertos, la sede de las procesiones ceremoniales colectivas, donde más de 150 de sus edificios tuvieron daños causados por el fuego. “En el resto de la urbe, 53% de los templos examinados había sido presa del fuego, en tanto que sólo lo habían sido el 14% de los conjuntos departamentales”.¹²⁷ Esto es la población civil, los gobernados, parecieron quedar fuera de las consecuencias de la revuelta, quizá porque ellos mismos fueron su causa. En todo caso, la ciudad de Teotihuacan permaneció habitada por casi 200 años más, pero ya no volvió a tener un gobierno hegemónico y mucho menos la influencia que desde ahí se emanó hacia el resto de Mesoamérica a lo largo de los más de 600 años de su historia, bajo la égida del estamento gubernamental, que haya sido como haya sido, implementó la estrategia más exitosa de la lengua historia del México prehispánico.

Así las cosas, en Teotihuacan se refleja el ciclo que es visible en el área maya, esto es, en el surgimiento del poder hegemónico de la ciudad encontramos la violencia, específicamente la guerra, la cual se trata de domesticar a través de la propaganda política, la práctica de sacrificios humanos e incluso la amenaza del uso de la fuerza. Estos mecanismos se intensifican unos 400 años después del establecimiento del primer régimen gobernante, en lo que podemos considerar una época de crisis que parece culminar con la clausura de los tres principales edificios símbolos de su poder.

Esto parece traer como resultado un nuevo grupo en el poder, quien por medio de la violencia contra el anterior grupo en el poder, mediante lo que ahora llamaríamos “un golpe de estado”, pues no hay evidencias de revueltas

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 171; citando información de Millon, 1988.

internas y menos aún de la injerencia de grupos externos. Este nuevo grupo, seguramente conformado por personas cercanas al grupo en el poder, alguno o algunos de los linajes cercanos al del grupo gobernante, toma el control político y religioso, pero no renuncia a los símbolos creados por sus antecesores, sino que los adecua a su conveniencia y retoma los mismos mecanismos que usaron aquellos, esto es, las ceremonias colectivas, los sacrificios humanos y las referencias marciales; volviéndose éstas incluso más comunes, a resultas, propongo, de la instauración de fiestas periódicas. Estos mecanismos se intensifican una vez más en otra época de crisis hacia el 600 d.C., que desemboca primero en la destrucción del centro ceremonial y posteriormente en el total abandono de la ciudad, “la ciudad donde fueron creados los dioses”.

Conclusión del capítulo

Los datos aquí presentados nos señalan que desde sus inicios el grupo que ejerció el poder sobre la ciudad de Teotihuacan y sus inmediaciones, se preocupó desde un principio por la construcción de grandes espacios coronados por algunas de las más majestuosas pirámides jamás construidas; espacios destinados a la celebración de ceremonias colectivas en las que la participación de toda la comunidad resultaba necesaria; es por ello que las grandes avenidas convergían precisamente al frente de los grandes edificios desde cuyas cimas se dirigirían las ceremonias, mientras en las plazas permanecería la multitud expectante, esperando las palabras y las acciones del gran sacerdote que ejecutaría los rituales destinados a evitar la destrucción del orden imperante en el cosmos y en el mundo: su mundo.

La primera calzada en construirse fue la llamada Calzada del Sol, la cual desembocaba precisamente frente a la Pirámide del Sol. Así pues, pareciera que en un primer momento, la única sede de las ceremonias colectivas de la gran ciudad era la plaza dominada por la primera y la más grande pirámide construida en el asentamiento. La Pirámide, o deberíamos decir el Templo, estaba dedicado a la “Gran Diosa”, la Diosa Madre, la Tierra, regente de los mantenimientos. Las ceremonias llevadas a cabo ahí tendrían como fin

entonces propiciar la fertilidad de la tierra; en ellas, como punto culminante de los rituales tendría lugar la occisión ritual de niños.

Para que la ceremonia cumpliera con su objetivo, tanto cósmico como social, a ellas debieron ser convocados todos los habitantes de la ciudad; de hecho, para facilitar tales movimientos, desde un primer momento, incluso los campesinos encargados de la labor de los campos de cultivo de los alrededores fueron hacinados en torno al enorme complejo ceremonial. En tal escenario se llevarían a cabo fiestas colectivas relacionadas con la siembra y con la cosecha; esto es, ahí se realizarían al menos dos ceremonias masivas al año, y así, año tras año, se repetiría el mismo ritual, pues todos los años es necesario repetir el rito antes del inicio de la siembra y también, año tras año, es necesario llevar a cabo los rituales propicios para “asegurar” una buena cosecha.

Las ceremonias agrícolas son las más importantes para la masa de los gobernados. Puesto que en Teotihuacan, particularmente en sus inicios, la mayor parte de sus habitantes eran precisamente los campesinos desplazados de sus aldeas a la ciudad, era importante y hasta indispensable hacerles ver, hacerles creer, quiénes estaban a cargo de mantener el orden del mundo y por tanto de que los cultivos fueran productivos.

Desde el punto de vista de los campesinos, quizá la encargada de propiciar una buena siembra y una mejor cosecha era la Gran Diosa, la diosa de la Tierra; sin embargo, el intermediario entre ella y el resto de la población era el gobernante. Las ceremonias llevadas a cabo, primero únicamente en la Plaza del Sol, pero luego también, en sus primeras etapas, en la Pirámide de la Luna, tuvieron como fin establecer, confirmar los vínculos entre la “Gran Diosa” y el mundo terrenal. La mejor forma de lograrlo es a través de las ofrendas apropiadas; de entre todas, las más preciadas por los dioses, es la sangre humana, la sangre que proviene de los sacrificios. En la Pirámide del Sol se llevaron a cabo sacrificios de niños. En la Plaza de la Luna, junto con una estatua colosal de la Gran Diosa se exhumaron los restos de individuos sacrificados por decapitación, el sacrificio por excelencia de los rituales de fertilidad de la tierra.

La ceremonia era dirigida por el sumo sacerdote: el gobernante o un miembro distinguido del grupo en el poder. Éste se encontraba en la cima de la pirámide llevando a cabo los rituales necesarios para obtener la comunicación con el otro lado; abajo, la multitud participaba activamente a través de danzas y música; al fin los rituales concluirían con la ejecución de una víctima humana: la comunicación estaba abierta; el permiso estaba dado para seguir usando el mundo.

Abajo, la multitud expectante, ya convertida en masa por la participación común en los rituales, esperaba el dictamen final. Por boca del sumo sacerdote hablaría la diosa. Si los rituales habían sido llevados a cabo con propiedad y así tenía que haber sido, el permiso para seguir usando el mundo estaría concedido, la multitud abajo, escucharía ávida las palabras que provenían de la diosa, palabras que no admitían réplica ni suscitaban dudas, las palabras dictarían las órdenes a seguir durante los siguientes días, antes de la próxima fiesta. Una vez resuelto el dilema, la multitud se dirigiría a casa tranquila, esperando el próximo momento para volverse a reunir, para volver a formar parte de la masa.

Los datos analizados aquí, sugieren que a lo largo de los primeros 200 o 300 años de la hegemonía teotihuacana sobre su entorno inmediato, los gobernantes se contentaron con realizar únicamente ceremonias vinculadas con la fertilidad de la tierra; pues ese era el motivo principal de preocupación entre sus gobernados y por tanto en tales ceremonias se usarían las creencias generales de la población bajo su dominio, adecuadas por el grupo en el poder a su conveniencia. Dado que Teotihuacan no tenía competencia sobre el dominio de la cuenca de México, la utilización de la cosmovisión general bastaría para mantener en orden a la población bajo su gobierno.

Sin embargo, poco después, coincidiendo con el inicio de la expansión teotihuacana fuera de sus límites naturales de dominio, y quizá porque el gobierno teotihuacano se había debilitado; el grupo en el poder se vio en la necesidad de recurrir a una nueva estrategia para mantener unidos en torno ellos al resto de la población. Esta nueva estrategia incluyó la ampliación de los templos ya existentes e incluso la construcción de nuevos espacios sagrados

aún más fastuosos que los anteriores, pero además se apeló a la acción que más une a una sociedad: la guerra contra otros.

Entre el 200 y el 225 después de Cristo se construye por un lado el Templo de la Serpiente Emplumada y por el otro se amplía considerablemente la Pirámide de la Luna. Al tiempo que estos edificios crecían y se decoraban profusamente se llevaron a cabo sendas ceremonias en las que el punto culminante fue la inmolación de guerreros capturados en contiendas bélicas: más de 100 en el primer caso, sólo uno en el segundo; no obstante, el objetivo era el mismo, poner de manifiesto el poderío militar del grupo en el poder y unir en torno a ellos al resto de la población.

En efecto, partir del año 200 d.C., poco antes poco después, en Teotihuacan se hace uso de la guerra y el posterior sacrificio en ceremonias públicas de cautivos obtenidos en las batallas. Para ello fueron creados los nuevos escenarios. La inmolación masiva llevada a cabo con la construcción e inauguración del Templo de la Serpiente Emplumada nos parecería indicar un gobierno solidificado, capaz de obtener cientos de víctimas para el sacrificio. Sin embargo, desde mi punto de vista, lo que nos muestra más bien es un gobierno desesperado por demostrar de manera exultante quién era el que tenía el derecho a gobernar. Si bien se ha considerado reiteradamente que los asesinados ritualmente en el Templo de la Serpiente Emplumada eran en su mayor parte guerreros de origen extranjero, aunque esto no ha sido confirmado, la presencia de adolescentes, casi niños, y mujeres, quizá nos indique que el grupo en el poder que construyó y se pertrechó en la Ciudadela, atentó incluso contra la vida de algunos de sus gobernados, o en todo caso no discriminó en su búsqueda de víctimas, lo cual nos mostraría una pérdida de la autoridad de su gobierno.

Así es, la Ciudadela se ha interpretado como una construcción de carácter defensivo; sin embargo, su ubicación en medio de la gran urbe cuyos habitantes gobernaba, nos indica que lo que sus ocupantes buscaron fue aislarse del resto de la población. Al mismo tiempo, construyen el Templo más destacado en la lengua historia teotihuacana y llevan a cabo el sacrificio del mayor número de víctimas que en cualquier otro tiempo y lugar de la gran urbe.

El templo de la Serpiente Emplumada, de acuerdo con la interpretación de López Austin y otros, refleja el decurso del tiempo; esto es, sus constructores se asumirían como los encargados de regular el ciclo del cosmos y con ello el destino de los hombres; destino que incluía el ser inmolado y enterrado en su interior.

Durante un cierto tiempo lo logró, pero, poco después, en menos de 50 años, su símbolo más conspicuo sería profanado y clausurado y frente a él se colocó una plataforma simple, sin adornos, sólo uno más de los escenarios para las ceremonias colectivas.

La clausura y profanación del Templo de Quetzalcóatl parece responder a un conflicto entre elites y no a una revuelta generalizada y mucho menos a una agresión externa. El único espacio en sufrir las consecuencias del probable cambio de manos del poder en Teotihuacan fue la sede del grupo que antes gobernaba la extensa urbe; aunque también los otros dos edificios emblemáticos: la Pirámide del Sol y la Pirámide de la Luna tuvieron modificaciones al agregárseles sendas plataformas en su parte frontal; aunque éstos no sufrieron alguna clase de profanación; puesto que ellos, a diferencia del espacio cerrado de la Ciudadela, eran las sedes de las ceremonias que envolvían al grueso de la población.

La no profanación de las sedes de las principales ceremonias de la sociedad teotihuacana en su conjunto se debe a que el nuevo grupo en el poder, conformado quizá por el conjunto de los linajes principales que se opusieron al anterior grupo gobernante, no renunció a los mismos mecanismos que usaban sus predecesores: la práctica de la guerra, la captura de víctimas para el sacrificio y su inmolación en fiestas colectivas frente al grueso de la población. Tal situación se pone de manifiesto con claridad en ceremonia llevada a cabo con motivo de la construcción de la Etapa 5 de la Pirámide de la Luna, la cual muestra ya la plataforma adosada, adecuación ordenada por el nuevo grupo en el poder, y que fue escenario de la occisión ritual de cuatro individuos, estos sí, con mayor grado de seguridad, guerreros extranjeros capturados en combate.

De tal modo, que una vez derrocado el grupo en el poder que hasta ese momento había gobernado Teotihuacan, se volvió a poner en marcha el engranaje festivo y quizá con mayor intensidad. Si la hipótesis aventurada en las páginas anteriores tiene sustento, a esta época correspondería precisamente la instauración de las fiestas del calendario de 260 días y quizá también las fiestas de las veintenas, pero esto no es más que una mera especulación.

Lo que sí resulta evidente es la utilización de la guerra como mecanismo de cohesión de la sociedad teotihuacana. En efecto, poco después de la clausura simbólica de los principales edificios religiosos de la ciudad, se sucedió otra ampliación en la Pirámide de la Luna; esta vez se acompañó de los restos mortales de 18 guerreros sacrificados que al parecer provenían de distintas regiones de la Mesoamérica del Clásico. Es como si hubiesen sido capturados en diversas guerras y “guardados” para ser ejecutados ritualmente al momento de iniciar la construcción de la nueva ampliación de la pirámide, adoptando desde ese momento, o antes, como la sede de los rituales dedicados al “Dios de la Tormenta”, precisamente el numen de la guerra y el sacrificio y patrono de los gobernantes. La Calle de los Muertos seguía desembocando en su plaza, hasta ahora conservada como la plaza más majestuosa de toda la ciudad, por lo que es de esperar que a tales ceremonias fuera convocada la mayor parte de la población, si no es que toda.

Más tarde, hacia el año 400 d.C., se realizó la última ampliación de la Pirámide de la Luna. En ésta no se detectó evidencia de la ejecución de entierros dedicatorios como en las tres anteriores. No obstante, el escenario siguió siendo el más adecuado para la realización de ceremonias colectivas. En este momento da inicio la marcada estandarización, tanto de la arquitectura como del utillaje usado por los habitantes de Teotihuacan. Tal situación nos señala un prolongado periodo de estabilidad política, un largo tiempo en que el derecho a gobernar por parte del grupo que en ese momento ejercía el poder en Teotihuacan no le fue cuestionado.

El grupo en el poder en Teotihuacan apeló a la guerra para mantener la cohesión de sus gobernados; pues no hay nada que una más a un pueblo que

la amenaza, real o ficticia, de un enemigo. De tal modo, las manifestaciones del aparato militar como componente integral del estamento gubernamental teotihuacano se vuelven todavía más claros en este periodo de estabilidad política; tal situación podría parecer paradójica, puesto que la existencia de milicias se asocia generalmente con el uso de la fuerza para mantener el control, y así es, pero la fuerza no se usa contra su propio pueblo, sino contra los otros. En el caso de Teotihuacan las incursiones militares, se llevaron a cabo fuera del área de control natural de la ciudad; de hecho, los datos más evidentes provienen de áreas tan distantes como la zona maya, Monte Albán y quizá la costa del Golfo y Michoacán.

El aparato militar como componente del grupo en el poder se evidencia en la pintura mural de varios de los conjuntos residenciales de la elite como Techinantitla y Atetelco, así como en la representación en piedra de cautivos de alto rango militar sacrificados, tal como parece ser el caso de la estatua de mármol proveniente de Xalla. En estos ejemplos parece ponerse de manifiesto que sus ocupantes tenían el derecho de ejecutar en sacrificios rituales a las víctimas capturadas en contienda. Se podría suponer que tales ejecuciones se llevaban a cabo al interior de los conjuntos residenciales; sin embargo, lo que ahí se muestra es que ellos tenían el derecho a representar las escenas de sacrificio; quizá porque fueron ellos quienes proporcionaron a la o las víctimas del sacrificio; sin embargo, para que éste tuviera el efecto deseado, tanto cosmológica, como socialmente, tal acción debía celebrarse en los espacios públicos en medio de una ceremonia colectiva.

Tales ceremonias debieron celebrarse en honor de al menos cuatro de los dioses que se han interpretado con un dejo de seguridad en la iconografía mesoamericana: el Dios Viejo del Fuego, La Gran Diosa, El Tlaloc A, El Tláloc B o Dios de la Tormenta.

De los cuatro dioses, es la Gran Diosa, una advocación de la Diosa Madre, la deidad más representada en la iconografía teotihuacana de los últimos siglos de su hegemonía. A ella estaba dedicada el templo más alto y más grande de la ciudad: la Pirámide del Sol; sus representaciones se encuentran en los grandes conjuntos residenciales, como el Complejo de la

Calle de los Muertos, presumiblemente una de las sedes del grupo en el poder teotihuacano luego de la caída del poder que gobernaba desde la Ciudadela. Era pues, quizá, la diosa más celebrada por la sociedad teotihuacana.

En la Pirámide del Sol debieron seguir celebrándose las ceremonias en su honor. Al ser la Gran Diosa, una advocación de la Diosa Madre: la tierra, era por tanto la regente de los mantenimientos; las fiestas celebradas en su honor tenían como fin entonces propiciar la fertilidad de la tierra. En el Complejo de la Calle de los Muertos, la Gran Diosa está representada con atributos que la muestran como una deidad que también exigía sacrificios humanos. Así, el punto culminante de sus celebraciones era también el sacrificio humano, realizadas año tras año, en las épocas de la siembra y de la cosecha. Más todavía, en otro de los conjuntos residenciales interpretados como palacios de la elite gobernante: Xalla, está la representación de un sacrificio a flechazos, un ritual relacionado en épocas posteriores también con la fertilidad de la tierra.

Tal situación nos manifiesta que el grupo en el poder de Teotihuacan, a pesar de la marcada estabilidad política de que hacía gala la ciudad no descuidaron una de sus principales responsabilidades: la de propiciar la fertilidad de la tierra a través de los rituales apropiados a los dioses patronos de la ciudad; pues sí alguna deidad merece tal apelativo este es la Gran Diosa: la Diosa Madre, por qué si no, le fue dedicado desde un principio y así se mantuvo a lo largo de la extensa historia teotihuacana, su monumento más importante: la Pirámide del Sol.

No obstante, ni por asomo, tampoco descuidaron sus otras responsabilidades: la guerra y el sacrificio. Al dios regente de estas actividades relacionadas directamente con el poder, le estaba dedicado el otro edificio sobresaliente de Teotihuacan: la Pirámide de la Luna. El edificio estaba dedicado al “Dios de la Tormenta”, dios de los gobernantes, ya que en varias ocasiones están representados como él, realizando, o al menos recordando, sacrificios humanos; pues sostienen cuchillos curvos de los que pende sangre y corazones humanos. En la Pirámide de la Luna, el escenario por excelencia de la ciudad, se realizaban las ceremonias en su honor, en las que los

sacrificios humanos debieron seguirse ejecutando, aunque de ello no se haya encontrado evidencia directa hasta ahora.

De tal modo que, los dioses principales representados en la iconografía teotihuacana asociada al poder son por un lado la Diosa Madre y por el otro el dios con anteojeas y colmillos. Representan en conjunto, las tres funciones principales de los gobernantes mesoamericanos en cualquier época y lugar; propiciar la fertilidad de la tierra mediante el retorno de las lluvias, hacer la guerra y ejecutar los sacrificios, la ofrenda máxima que se puede dar a los dioses, y que en realidad se pueden reducir a una sola: mantener el orden del mundo tal y como está.

Para llevar a buen término su función, los gobernantes debían hacerse cargo de los rituales necesarios. En virtud de que el mantenimiento del orden del mundo les concernía a todos; todos debían estar presentes en la realización de los rituales que permitían la constante renovación del mundo, o más bien del permiso de los dioses para seguir usando el mundo. En los últimos 200 o 250 años de la hegemonía teotihuacana no se han encontrado datos que nos señalen la realización de sacrificios masivos ni de la ampliación de los edificios principales destinados al culto; por el contrario, las alusiones a la guerra y al sacrificio e incluso las representaciones de la gran diosa ataviada con corazones humanos se han encontrado en los grandes palacios de la elite gobernante. ¿Esto supone que los rituales se llevaron a cabo en estos espacios y que los grandes escenarios se quedaron sin uso?

Creemos que no. Desde nuestro punto de vista quienes habitaban los grandes complejos residenciales se habían ganado el derecho de representar a sacerdotes llevando a cabo los rituales, probablemente porque eran ellos los que habían realizado la ceremonia o al menos habían proporcionado a la víctima. Si acaso, en los templos de los conjuntos residenciales se llevaría a cabo los rituales preparatorios para poder llevar a cabo la ofrenda a los dioses, rituales que permitirían establecer el contacto entre el mundo de los dioses y el de los hombres.

Sin embargo, las ceremonias en los que se habían consumado los sacrificios humanos de los cautivos de guerra o esclavos se habrían realizado

en los espacios que ya estaban contruidos para ese fin: las grandes pirámides frente a las enormes plazas que dominaban. Los rituales propiciatorios de la fertilidad de la tierra en la Pirámide del Sol; rituales en honor de los gobernantes y que los mostraban como intermediarios entre el mundo de los dioses y los hombres en la Pirámide de la Luna. Tales ceremonias debieron realizarse periódicamente, en las mismas fechas, y así, año tras año el gobernante reafirmaba su compromiso de mantener el orden del mundo, solicitando el permiso adecuado a través del sacrificio de una, o varias, víctimas humanas.

Puesto que lo que se buscaba era mantener las cosas tal y como estaban, a tales ceremonias debieron ser convocados todos los habitantes de la ciudad, si no, para qué se mantuvieron en uso los enormes espacios ceremoniales, si no era para darle cabida a un elevado número de personas. La realización únicamente de ceremonias periódicas, las dictadas por el calendario anual y ritual, nos señala que con esas bastaba para mantener el equilibrio social que se había alcanzado desde el probable enfrentamiento entre elites que concluyó con la clausura del Templo de la Serpiente Emplumada. Es decir, al ser un tiempo de calma y prosperidad tales ceremonias eran suficientes para mantener el orden. Las víctimas de sacrificio se buscaban en puntos distantes a la ciudad, por lo que sus habitantes se mantendrían unidos en torno a la figura del gobernante.

Los habitantes de Teotihuacan asistirían a estas ceremonias año tras año, vez tras vez y ahí, en la plaza, cuyos límites les impedían dispersarse, se agrupaban aún más, se mantenían todos juntos, como parte plena de la comunidad, se sentirían uno solo, nadie más que otro, nadie menos: una masa. Ahí, en las fiestas colectivas, al menos por un momento, su destino se igualaría; mas todavía, en esas ocasiones, quizá tendrían derecho, como eras usual en tiempos posclásicos, de llevar a cabo acciones prohibidas fuera del ámbito ritual: alusiones sexuales y la ingesta de bebidas embriagantes, en suma, podrían caer en el desorden. Un desorden simulado y alentado por el grupo en el poder; pero al término de la ceremonia, con la inmolación de una víctima humana, el orden volvería a imperar. A través pues de esta violencia

ritual, domesticada, el orden, que por un momento parecía romperse, volvía a instaurarse. La multitud podía ya dispersarse, la vida seguía por otro tiempo su curso normal.

Tal estrategia les funcionó por largo tiempo, como le había funcionado a sus antecesores; sin embargo, al final, este orden se rompió y Teotihuacan sucumbió ante sí misma. Quizá, como sugiere Linda Manzanilla, por una situación de crisis derivada del deterioro ambiental. Crisis en la que los gobernantes ya no fueron capaces de mantener el equilibrio y las órdenes militares tomaron por un tiempo el control, pues en las últimas etapas de la ocupación teotihuacana, pequeños complejos residenciales como Atetelco, los militares se representan a sí mismos como los detentadores del poder, mantenido por el uso de la fuerza. Poder que no obstante, no lograron mantener por mucho tiempo y la revuelta se generalizó y el fuego se ensañó sobre los edificios religiosos y los otrora símbolos del poder teotihuacano se desmoronaron junto con el poder que los había creado y utilizado para mantenerse en él. El poder en Teotihuacan nunca más volvió a resurgir y ni ahí, ni en ningún otro lado, logró imponerse el orden con la magnificencia y larga duración que lo lograron los gobernantes teotihuacanos durante de más de seis siglos.

El orden estaba roto, la violencia se hizo salvaje. Otros un poco más tarde y en otros lugares se encargarían de nuevo de domarla, de domesticarla y se iniciaría una vez más el ciclo: una minoría gobernando, la mayoría obedeciendo.



Figura 3.1. La Pirámide de la Luna (foto de Carlos Blanco, tomada de Arqueología Mexicana 64).



Figura 3.2. La Pirámide del Sol (Tomada de Millon, 1994).



Figura 3.3. La Calle de los Muertos y la Pirámide de la Luna (Foto de Michel Zabé, Tomada de Arqueología Mexicana 64).

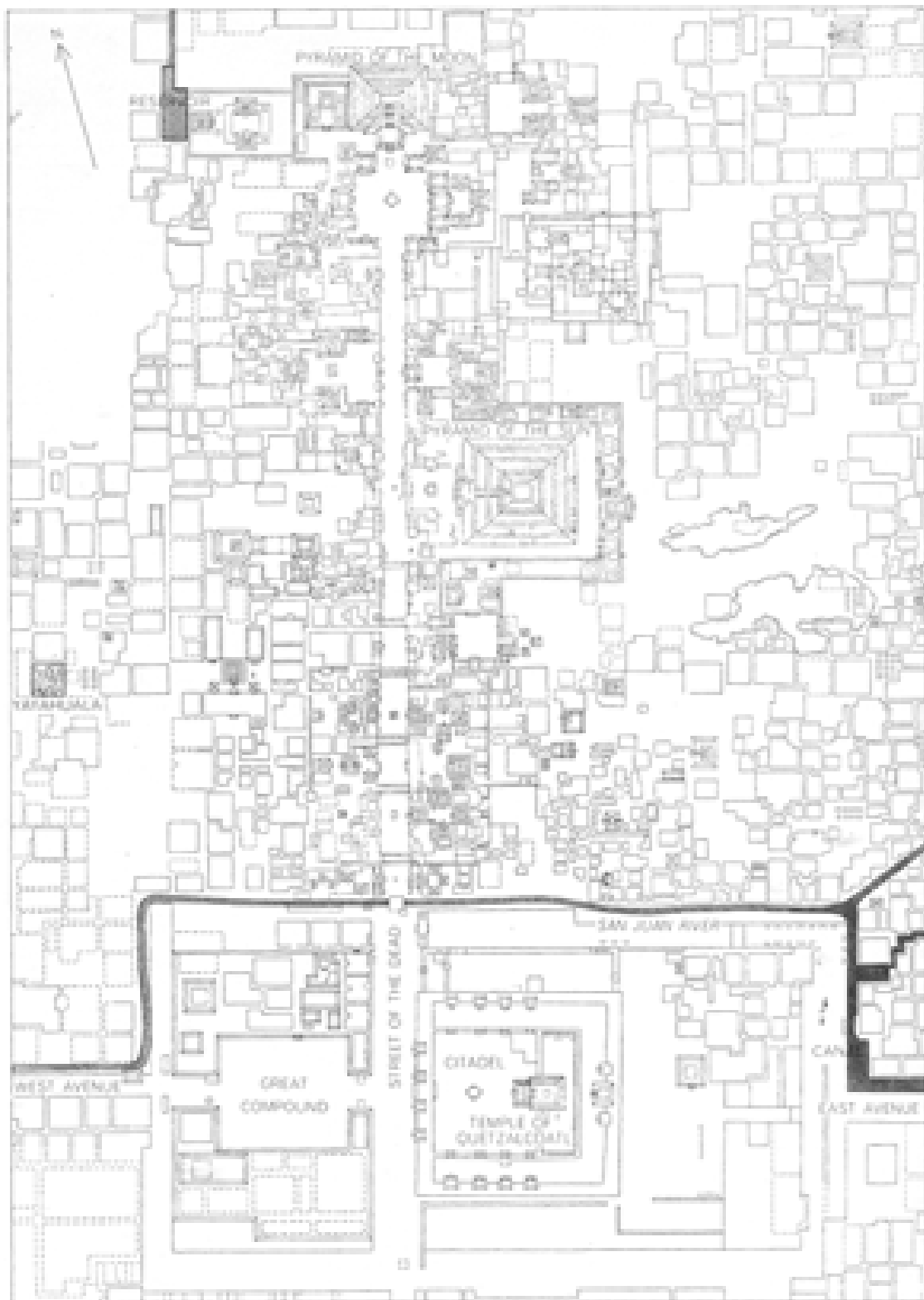


Figura 3.4. Plano de Teotihuacan (Tomado de Millon, 1994).



Figura 3.5. El Templo de la Serpiente Emplumada (Tomado de Millon, 1994).



Figura 3.6. La Ciudadela (Tomado de Arqueología Mexicana 64).



Figura 3.7. Reconstrucción de restos de niños sacrificados en La Pirámide del Sol (Tomado de Arqueología Mexicana 64).



Figura 3.9. Sacrificados en la Pirámide de la Luna (Tomado de Sugiyama y López, Luján, 2006).



Figura 3.10. Entierro 4, con los restos de sacrificados en La Pirámide de la Luna (Tomado de Arqueología Mexicana 64).



Figura 3.11. Imagen de la Gran Diosa en el Mural de Tetitla (Tomado de Arqueología Mexicana 64).



Figura 3.12. Vasija con la representación de un personaje con cuchillo curvo del que pende un corazón sangrante (Tomado de Paztory *et al*, 1993).

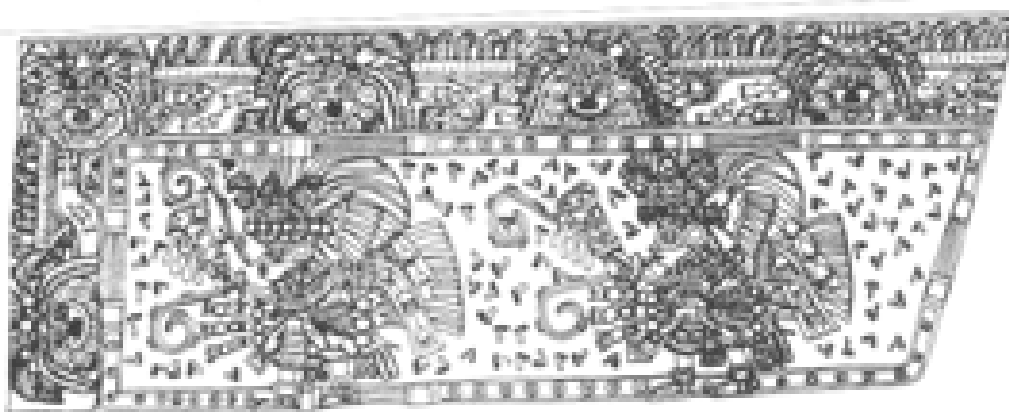


Figura 3.13. Figura en el Pórtico 3 del patio Blanco en Atetelco (Tomado de Cabrera, 2002)



Figura 3.14. Incensario tipo "Teatro" (Tomado de Sugiyama, 2002).



Figura 3.15. Figura tipo "Retrato" (Tomado de Sugiyama, 2002).



Figura 3.16. Figura en el Pórtico 3 del Patio Blanco de Atetelco (Tomado de Cabrera, 2002).

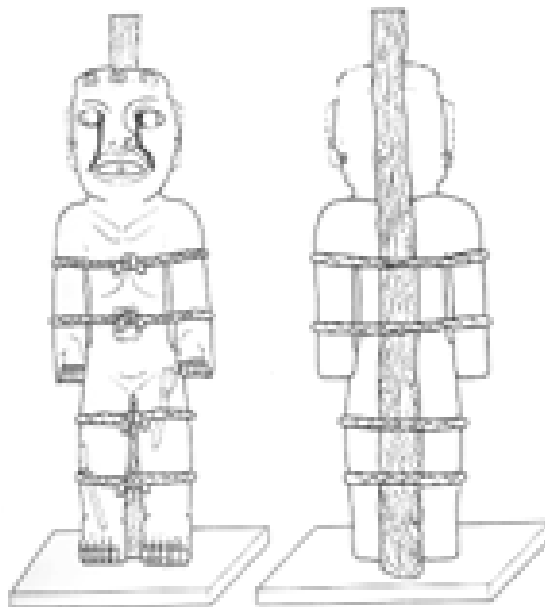


Figura 3.17. Reconstrucción de la figura de Xalla (Tomado de López Luján *et al*, 2006).



Figura 3.18. Representación de la Diosa Madre descubierta en la Plaza de la Luna durante el siglo XIX.



Figura 3.19. Sacerdote de Tláloc con cuchillo sacrificial (Tomado de Sugiyama, 2002).

4. El Epiclásico.

Al perderse la hegemonía política, económica y religiosa, en una palabra: cultural, del grupo que ejercía el poder en Teotihuacan, y que se reflejó no únicamente en su ámbito geográfico inmediato, sino que muchas de sus aristas alcanzaron puntos tan distantes como Copán por un lado y Michoacán y el altiplano jalisciense por el otro. A la pérdida del control, decíamos, el poder antes concentrado en una sola sede, se fragmentó en múltiples segmentos, en muchos casos en zonas que antes habían tenido una estrecha relación con el poder teotihuacano.¹ Entre otras ciudades podemos mencionar Teotenango, El Tajín, Cholula (?), Cacaxtla y Xochicalco. Estos dos últimos, por ser los más representativos, desde nuestra óptica, son los que analizaremos en este capítulo, pero antes veremos que es lo que pasó en el propio Teotihuacan.

Teotihuacan a la caída de Teotihuacan

Todo parece señalar que la caída del grupo gobernante de Teotihuacan ocurrió alrededor del año 650 d.C., o quizá antes, según las recientes investigaciones; por ejemplo, López Luján y sus colaboradores encontraron que la destrucción del cautivo de mármol y el incendio de los templos situados al interior del Complejo residencial de Xalla “fijan el desastre hacia 550 d.C.”²

De cualquier modo, esto ocurrió en medio de una crisis (ya sea por causas naturales o sociales); la cual desembocó en la violencia hacia los miembros de la elite, marcada contundentemente en el incendio de los edificios sedes del poder. Sin embargo, esta destrucción no significó el inmediato

¹ De hecho, hay quien sostiene la hipótesis de que estas ciudades tuvieron algo, o mucho que ver en la caída de Teotihuacan (por ejemplo, J. B. Carlson, 1991 “Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla “star wars” connection”); pero ése no es tema de este trabajo.

² L. López Luján *et al.*, 2006 “El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y cultos de elite en Teotihuacan”, en *Arqueología e Historia del Centro de México*, p. 190.

despoblamiento de la ciudad; por el contrario, Teotihuacan, luego de la pérdida de su hegemonía política, todavía siguió siendo “la comunidad más grande de toda la cuenca de México”,³ al menos durante los siguientes 200 años. Aun así, la caída fue dramática, pues en menos de 50 años pasó de una población de casi 125,000 habitantes a únicamente 30,000,⁴ y más importante aún, su población se distribuyó de manera diferente, pues de estar altamente concentrada pasó a una amplia dispersión.

Efectivamente, la ocupación de Teotihuacan en esta época se ha inferido por la presencia de “manchones” de cerámica Coyotlatelco en algunos puntos de la otrora populosa urbe. Particularmente esto ha sido identificado en algunos de los grandes complejos residenciales,⁵ mientras que la zona ceremonial permaneció deshabitada e incluso fue sujeta de saqueos.

De hecho, la cerámica Coyotlatelco se ha localizado en contextos apenas posteriores al derrumbamiento del aparato estatal e incluso en contextos contemporáneos, lo que ha llevado a postular la coexistencia de este grupo –los “Coyotlatelco”–, con los teotihuacanos.⁶ De cualquier modo, en los años posteriores a la pérdida de la hegemonía política de la gran urbe, la cerámica teotihuacana, la de rancia duración y estilo definido por su alta estandarización, deja de fabricarse y es sustituida completamente por la Coyotlatelco;⁷ marcando además un cambio total en la forma de ocupación y gobierno del valle de Teotihuacan y en conjunto de toda la cuenca de México.

En el caso específico de Teotihuacan, la importancia de las grandes pirámides no sólo disminuye, sino que incluso parecen ser ajenas a lo que antes estaban destinadas: los rituales colectivos. Ahora la población se dispersa únicamente en el interior de los espacios residenciales “en la mayoría de los casos reutilizando el material anterior y saqueando constantemente el

³ Sanders, Parsons y Santley, 1979, *apud* R. Diehl, 1989 “A Shadow of if former self: Teotihuacan during the Coyotlatelco period”, en *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, p. 9.

⁴ Diehl, *op. cit.*, p. 12.

⁵ *Ibidem*, y también E. Rattray, 1987 “Evidencia cerámica de la caída del Clásico en Teotihuacan”, en *El auge y la caída del Clásico en México central*, p. 81.

⁶ C. M. López y N. Careta, 2005, “La cerámica de tradición norteña en el valle de Teotihuacan durante el Epiclásico y el Posclásico temprano”, en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*.

⁷ Rattray, *op. cit.*, p. 84.

lugar”, dicen Claudia López y Nicolás Careta⁸. Asimismo se ocupan otras zonas del valle que a lo largo del dominio teotihuacano habían permanecido deshabitadas, donde gente también equipada con el utillaje coyotlatelco, da lugar al repentino y fugaz auge de al menos seis asentamientos no muy grandes, pero tampoco muy pequeños, a los cuales se les considera como autónomos.⁹ Esto es, que no estaban bajo la égida de quienes permanecieron en la ciudad de Teotihuacan, dándose un regreso a un patrón de asentamiento similar al de la época anterior al surgimiento de Teotihuacan como “la capital”.

Así pues, aunque la infraestructura urbana de Teotihuacan siguió conteniendo una alta cantidad de población; no parece haberse ejercido sobre ella un control en conjunto, sino que el patrón de asentamiento nos refleja la convivencia de varias comunidades pequeñas aprovechando lo ya existente. Al menos hasta ahora no se ha podido identificar la presencia de elementos que podamos adjudicar a algún grupo que tuviera a su cargo el gobierno de la ciudad y de la población ahí alojada. De acuerdo con Richard Diehl:

El Teotihuacan Coyotlatelco fue una verdadera ciudad, si nos basamos únicamente en los criterios económicos y de tamaño. Sin embargo, hay una aparente falta de una tradición arquitectónica propia, de una arquitectura pública a gran escala, de un arte monumental y ni siquiera de un estilo artístico definible. No podemos detectar hechos relacionados con la elite, si es que ésta realmente existió. En apariencia, la ideología y el poder que tuvieron quienes gobernaron por varios siglos el mundo teotihuacano, cesó y no fue reemplazado.¹⁰

Es decir, en el Teotihuacan Coyotlatelco hay una total ausencia de los elementos que venimos analizando. Caso contrario al de sus contemporáneos Cacaxtla y Xochicalco, en los que se manifiesta quizá aun más nítidamente el proceso de la obtención y mantenimiento en el poder de un grupo que en la lengua historia teotihuacana. En efecto: “Buena parte de la imaginaria de

⁸ López y Careta, *op. cit.*, p. 277.

⁹ J. R. Parsons, 1987 “El área central de Teotihuacan. Patrones regionales de colonización en el valle de México”, en *El auge y la caída del Clásico en México central*, p. 59.

¹⁰ R. Diehl, *op. cit.*, p. 16, traducción de: “Coyotlatelco Teotihuacan was a true city by any definition based on size or economic criteria. However, it apparently lacked an architectural tradition, large public construction efforts, monumental art, and even a definable art style. We cannot event detect an elite, although it surely existed. Apparently the ideology and power that held together the Teotihuacan world for so many centuries ceased to exist and was not replaced”.

Xochicalco y Cacaxtla abiertamente glorifica la belicosidad, la conquista y el sacrificio”.¹¹

En los dos capítulos anteriores, analizamos primero por separado la arquitectura pública, el sacrificio humano y la guerra, para luego dar paso a su presentación en conjunto. Por considerar, como acabamos de mencionar, que en las ciudades del Epiclásico y en los periodos subsiguientes en el centro de México, el proceso es más claro y no da lugar a controversias acerca de la presencia o no de la guerra y el sacrificio humano en ellas; a partir de ahora, pasaremos directamente a presentar los elementos en conjunto. Comenzaremos esta nueva forma con Cacaxtla-Xochitécatl.

Cacaxtla-Xochitécatl

Aunque muchas veces, casi siempre, pareciera que Cacaxtla es únicamente su pintura mural y, si acaso, el Gran Basamento en que ésta se encuentra; la realidad es que esta zona es sólo una mínima parte de la ciudad arqueológica, una de las más representativas sí, pues se trata del área administrativa y la residencia del grupo que ejerció el poder durante al menos 200 años, entre el 650 y el 850 d.C.

La extensión total del sitio arqueológico es mucho más grande y se expande sobre una serie de promontorios del que el cerro de Cacaxtla o La Frontera y Xochitecátl son los más destacados, y estudiados. Efectivamente, en Xochitecátl, se localiza el área ceremonial con La Pirámide de Las Flores a la cabeza, pues es el elemento principal de una gran plaza, en cuyo centro se ubica un pequeño altar cuadrangular. En otro de los extremos de la plaza se levanta una de las más grandes pirámides del lugar: el Basamento de los Volcanes (figura 4.1). En el resto de las lomas aledañas, y en los espacios entre éstas, se distribuyen las zonas habitacionales alternadas, incluso, con zonas de cultivo, formando en conjunto una auténtica ciudad; no cualquiera,

¹¹ D. Nagao, 1989 “Public proclamation in the art of Cacaxtla”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 488.

sino la más importante de todo el valle poblano-tlaxcalteco que en ese momento, el Epiclásico, mantuvo la más alta densidad poblacional de toda la época prehispánica.¹²

Con el fin de dejar más en claro, la probable extensión de la ciudad dejémosle la palabra un momento a quienes han explorado arqueológicamente el asentamiento. Iniciemos con Diana López de Molina, integrante principal del primer equipo de investigadores que exploró Cacaxtla, para quien:

...el cerro de Cacaxtla, o La Frontera, no constituye la totalidad del sitio prehispánico. En el cerro se localizan una serie de adoratorios, plataformas, plazas, pirámides, etc., que forman parte de un área ceremonial. Ésta se extiende casi ininterrumpidamente al este hasta Atlachino y al noroeste hasta las pequeñas pirámides de Atoyatenco. En las laderas de Cacaxtla, de los otros cerros cercanos y en tierras llanas circundantes se encuentran vestigios de terrazas, áreas de cultivo y de zonas habitacionales. Atoyatenco, Xochitecátl, Cacaxtla, Atlachino y Tepenberna parecen formar un conjunto...¹³

Dejemos ahora el relato a los encargados de una investigación que todavía está en curso: Mari Carmen Serra y Carlos Lazcano, quienes, por su parte, nos indican que era en: "...Cacaxtla, donde se ubicaba el área de residencia y el sector administrativo de la clase dominante. Las actividades religiosas y civiles públicas se desarrollaban preferentemente en Xochitecátl, y los asentamientos habitacionales domésticos, así como las áreas productivas, se localizaron en el sitio de Nativitas y las zonas medias y bajas...".¹⁴

De todo el conjunto, sin duda la parte más estudiada es El Gran Basamento y descollando irremediabilmente en todas las menciones sobre Cacaxtla encontramos a la pintura mural. No podemos sustraernos tampoco nosotros a

¹² Cf. G. Uruñuela y P. Plunket, 2005 "La transición del Clásico al Posclásico: reflexiones sobre el valle Puebla-Tlaxcala", en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*.

¹³ D. López, 1979 "Excavaciones en Cacaxtla: tercera temporada", p. 434, en *Tlaxcala. Textos de su historia*.

¹⁴ M. C. Serra y C. Lazcano, 2005 "El Epiclásico en el valle Puebla-Tlaxcala y los sitios de Cacaxtla-Xochitecátl-Nativitas", p. 294, en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*.

su atractivo. Es más, ni siquiera lo intentamos, sino que el acercamiento a ella es premeditado.

El Gran Basamento, la sede del poder administrativo del grupo en el poder, se encuentra sobre la parte alta del cerro Cacaxtla. El promontorio está limitado por dos de sus lados por sendos barrancos que si bien no son infranqueables, sí permiten fácilmente hacer restringido el paso.¹⁵ Reiteradamente se le ha considerado como una posición defensiva natural para proteger a la población de posibles ataques enemigos. Sin embargo, dado que el cerro y la construcción situada arriba están rodeados por el resto de la “mancha urbana”, me parece más apropiado considerar su establecimiento ahí sobre todo para colocar en una posición privilegiada, alejada, real y simbólicamente, a quienes habitaban ahí, del resto de la población, lo cual se reforzó a través de otras tareas.

La construcción del Gran Basamento manifiesta una serie de transformaciones, realizadas probablemente por los sucesivos gobernantes que habitaron ahí. Se han detectado al menos siete etapas constructivas, aunque no se ha logrado determinar con precisión los periodos en que fueron llevadas a cabo.¹⁶ Lo que sí se sabe es que a una de las primeras etapas, si no es que a la primera, corresponde la pintura mural del basamento en talud ubicado bajo el pórtico del Edificio B: el famoso Mural de la Batalla. La mayoría de los investigadores sitúan cronológicamente la elaboración de las pinturas y la construcción prístina del Gran Basamento hacia el año 650 d.C.; es decir, al inicio de la secuencia ocupacional de Cacaxtla-Xochitécatl en el Epiclásico. Contemporáneo a ello, en el vecino cerro de Xochitécatl se da la construcción inicial del Basamento de los Volcanes y la remoción de la Pirámide de Las Flores con lo que se pone punto a la plaza principal de la zona ceremonial en la cima del cerro Xochitécatl.¹⁷

¹⁵ Cf. P. Armillas, 1948 “Fortalezas mexicanas”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 438.

¹⁶ D. López y D. Molina, 1986 “Arqueología”, tomado de *Cacaxtla. El lugar donde muere la lluvia en la tierra*, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 446.

¹⁷ Serra y Lazcano, *op. cit.*, p. 293; y también M. C. Serra, 2000 “Evidencias e indicadores arqueológicos de la presencia femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México”, en *Anales de Antropología* 33.

La construcción de estos edificios, los más importantes en la breve historia del sitio como capital regional, señalan el punto de partida, el arranque de la consolidación en el poder de un pequeño grupo sobre el resto de la población, no sólo de la ciudad y sus alrededores, sino prácticamente de todo el valle poblano-tlaxcalteca. Pero ¿qué permitió que un cierto grupo se abrogara el derecho de gobernar sobre los demás? Aquí, más que en ninguna otra parte del Centro de México hasta ahora, parece que la respuesta es clara: una victoria en la guerra.

En efecto, en el Mural de la Batalla se nos narra la forma y el modo en que un grupo vence a otro de manera contundente y de ahí obtiene el privilegio de gobernar. Aunque la escena ha sido descrita innumerables veces, quizá valga la pena resaltar aquí algunos de los elementos más significativos (para lo que queremos demostrar).

En el Mural de la Batalla se representa, exaltado, el triunfo de un grupo sobre otro por medio de una brutalidad tan señalada que no se quiere dejar ninguna duda acerca de quiénes son los ganadores y quiénes los derrotados y sometidos. A lo largo del talud se pintaron cuarenta y siete personajes; veintiséis son los vencedores y veintiuno los vencidos. Son muchos los elementos que distinguen a un grupo del otro; la principal es la posición y la actitud. Los primeros están de pie, arrogantes, dominando por completo la escena y a sus enemigos; por el contrario los otros yacen, casi todos, postrados, y todos humillados, sometidos (figura 4.2).¹⁸

Mientras los ganadores están vestidos y empuñan sus armas, los derrotados están desnudos, con ningún arma siquiera a mano, mucho menos empuñándola; muchos están ya heridos y agonizantes con las vísceras al descubierto y la sangre, que mana abundantemente, cubre casi en su totalidad el campo de batalla. Los que todavía permanecen en pie, muy pocos, están en peligro mortal y no tardarán en correr la misma suerte que sus compañeros. Incluso el personaje principal de los vencidos, su capitán diríamos ahora,

¹⁸ Para una descripción completa remitimos, entre otros, a M. Foncerrada, 1982 "Signos glíficos relacionados con Tláloc en los murales de la batalla de Cacaxtla"; 1983 "Los murales de Cacaxtla: muerte en la guerra"; S. Lombardo, 1979 "Contribución al estudio de la forma a la iconografía de los murales de Cacaxtla"; 1986 "La Pintura". Todos en *Tlaxcala. Textos de su historia*. Y también el texto de John B. Carlson, 1991 *op. cit.*

aunque es el único que mantiene todavía sus ropajes y está erguido, su actitud, con los brazos cruzados, no deja negar su sometimiento (figura 4.3).

De hecho, parte importante de la total derrota es el completo anonimato en que están inmersos los vencidos. Al contrario de los vencedores, a los que se les asoció glifos onomásticos,¹⁹ e incluso sabemos el nombre del cabecilla: “3 Venado”.

Así es, junto con la representación visual, de suyo inequívoca, varios elementos iconográficos y glíficos subrayan el contenido de los murales. Entre ellos podemos destacar “el corazón sangrante”, elemento que constantemente se asocia a las escenas donde uno de los ganadores se apresta a dar el golpe de gracia a su víctima, no dejando cabos sueltos acerca de su significado, y el cual, por su combinación con otros dos elementos se ha pretendido leer como toponímico, significando “el lugar del precioso corazón sangrante”, o con mayor precisión “el lugar del sacrificio precioso”.²⁰

Algunos otros elementos, además de su asociación con las escenas, por su contenido iconográfico se han interpretado como claras alusiones a la guerra y el sacrificio. Por ejemplo, el tecolote, símbolo de la guerra desde Teotihuacan, es testigo preeminente de la muerte a cuchilladas de uno de los guerreros vencidos.²¹ En situación semejante, podemos citar:

El hueso manchado de sangre, entre un moribundo y uno de los guerreros. Un niño decapitado, que está entre un sacerdote-jaguar y su víctima que tiene una lanza en el corazón, (...). La chachalaca que parece devorar un corazón, entre un personaje con medio cuerpo pintado en azul que está siendo atado con una soga por el que está montado sobre él. Otros tres jeroglíficos no muy claros en su significado pueden, sin embargo, asociarse al acto de sujetar o sojuzgar.²²

En suma, la contundencia de las imágenes del Mural de la Batalla no permite dudar acerca del contenido de sangre, muerte y guerra. Pero ¿qué clase de guerra?

¹⁹ Foncerrada, 1982, *op. cit.*; J. C. Berlo, 1989 “Early writing in central Mexico: in tllili in tlapalli before A.D. 1000”, en *Mesoamerican after the decline of Teotihuacan A. D. 700-900*.

²⁰ Lombardo, 1986, *op. cit.*, p. 590.

²¹ *Ídem*; C. Baus, 1986 “La escritura y el calendario en las pinturas”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 609.

²² Lombardo, *op. cit.*

A pesar del acusado realismo de las imágenes y del contexto espacio-temporal en que se encuentran: los inicios de un nuevo centro de poder inmediatamente después de la descomposición del aparato gubernamental teotihuacano. A pesar de ello, dijimos, muchas de quienes se han acercado a las pinturas consideran que lo ahí representado no es una guerra real, esto es, una guerra entre dos comunidades enemigas con motivos económico y/o políticos, en suma una guerra de conquista, sino una idealización de la guerra, una guerra mítica o, en el mejor de los casos, ritual. De tal modo, para Sonia Lombardo se trata simplemente de “una batalla entre sacerdotes”,²³ mientras que para Martha Foncerrada es una de las primeras manifestaciones claras “de la guerra sublimada, la guerra florida y sagrada”.²⁴

Podemos estar de acuerdo, y de hecho lo estamos, en que los personajes principales sean sacerdotes, pero a la vez son los gobernantes de sus respectivas comunidades, pues también en Cacaxtla-Xochitécatl el gobernante era el sacerdote principal.²⁵ Asimismo, también estamos de acuerdo en que la guerra se haya hecho bajo consideraciones religiosas, ¿cuál guerra no?, pero de ahí a limitarla a únicamente ese papel hay una enorme distancia. Estamos de acuerdo con Eduardo Matos²⁶ en que en las escenas del Mural de la Batalla de lo que se trata es de exaltar un triunfo decisivo, si no para la sociedad en general, sí para el grupo ganador, el representado como guerreros-jaguar y que a partir de ese momento obtuvieron el control de la ciudad y del valle poblano-tlaxcalteca.

De hecho, el guerrero principal del grupo victorioso tiene elementos que lo identifican como el gobernante “3 Venado” fundador a raíz de este triunfo de una dinastía que posiblemente gobernó Cacaxtla-Xochitecátl durante los

²³ *Ibid.*, p. 586. La cita completa dice: “...no debe descartarse la idea de que dos grupos de dos etnias identificadas con dos cultos distintos hubieran tenido un enfrentamiento representado en los murales por una batalla entre sacerdotes: una batalla religiosa”. Poco antes había propuesto que estas comunidades estaban inmersas en una profunda, y especializada, religiosidad al indicar que “unos [estaban] más relacionados con los conocimientos y la religión que propicia la agricultura y otros con la guerra sagrada”. (p. 586).

²⁴ M. Foncerrada, 1983 “Los murales de Cacaxtla; muerte en la guerra”, p. 571.

²⁵ “En esta compleja sociedad estatal, según lo indican las fuentes y los murales, el o los gobernantes son a la vez sumo sacerdote de alguna de las deidades principales” (Lombardo, López y Molina, 1986 “Comentarios finales”, de *Cacaxtla el lugar donde muere la lluvia en la tierra*, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 704).

²⁶ E. Matos, 1987 “Cacaxtla”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 577.

doscientos años que ejerció como capital regional. Pero además de su indudable carácter guerrero, más aún, militar, varios atributos asociados a él permiten identificarlo como sacerdote de Tláloc, al ser el único que lleva el tocado de trapecio-y-rayo (Ver figura 4.3).²⁷ En este mismo sentido, la efigie del mismo dios está de hecho presente en una de las escenas más explícitas de captura y sumisión (figura 4.4):

El dios surge como portaestandarte, tras el gran escudo redondo del guerrero ataviado con elaborado chaleco de jaguar quien blande una larga lanza que remata en afilada punta y en cuyo fuste se insertó un *atlatl*. (...) Finas y afiladas puntas de obsidiana fluyen de la mano del dios en dirección al penacho de abundantes y oscilantes plumas con que remata el tocado de cabeza de pájaro del moribundo y enojado personaje maya sobre cuyo sangrante muslo pone un pie, en desafiante posición de salto, el guerrero de Tláloc.²⁸

Esta situación lleva a Martha Foncerrada a afirmar que, “...aun cuando la efigie de Tláloc aparece representado una sola vez, es también la única deidad presente en todo el contexto pictórico de ambos murales”. Y más adelante agrega: “Esto permite suponer que es el dios bajo cuyo patrocinio los guerreros vencedores aniquilan al grupo contrario”.²⁹

Los motivos aparentes son pues los religiosos y eso es sin duda de lo que se buscaba convencer a los demás. La guerra en Mesoamérica siempre pareció tener un trasfondo religioso, era siempre una guerra sagrada, puesto que el gobernante obtiene el permiso para hacer la guerra de los propios dioses, y la guerra era el principal medio para obtener víctimas para el sacrificio; si a la vez servía para eliminar competidores por el poder, mucho mejor. Es decir, la guerra manifestada en el Mural de la Batalla de Cacaxtla se muestra la eliminación del grupo contrario; un grupo igual en jerarquía, o incluso mayor, según algunos intérpretes.

En efecto, en las escenas, varios de los cautivos están ya siendo sacrificados con una cuchillada en el pecho. Otros, en particular el personaje

²⁷ C. Baus, 1986 *op. cit.*, p. 611, donde señala: “En Cacaxtla, el *miotli* o signo del año [trapecio-y-rayo] se encuentra únicamente en los retratos de 3 Venado en el mural de la Batalla, donde forma parte de su tocado...”.

²⁸ M. Foncerrada, 1982 *op. cit.*, p. 560.

²⁹ *Ibid.*, p. 561.

principal del grupo sometido tiene una serie de atributos que indican que pronto será alimento de los dioses. Dice Ellen Baird: “El uso de un contorno de estrellas alrededor de una de las figuras en pie, de frente, es consecuente con otras indicaciones de su inminente sacrificio: sus muñecas cruzadas sobre su pecho..., su larga cabellera enjorada (...) y la lanza transversal a su abdomen”.³⁰

Recapitulando, el Mural de la Batalla representa una guerra, una guerra real, en la que el grupo vencedor se apresta a sacrificar a los sometidos a través de un sacrificio masivo. El triunfo les permitiría establecerse, o consolidarse, en el poder. De hecho, el líder de los que obtuvieron la victoria se ostenta ya como el gobernante. Aun así, hubo la necesidad de exaltar el contundente triunfo; ello con el objeto de que no se olvidara quien, y cómo, había resultado ganador.

La escena estaba expuesta en los taludes frente a lo que era el patio principal del conjunto residencial del grupo en el poder, el lugar por el que necesariamente tenía que pasar quien alguna vez lo fuera a visitar, o más probablemente, cuando fuera requerido por algún miembro del grupo gobernante.

El mensaje sin embargo no estaría dirigido únicamente a los dirigentes de otros grupos como sugiere Sonia Lombardo, como “una amenaza encubierta de una guerra de sojuzgamiento”,³¹ sino básicamente debió estar dirigido a los propios gobernados, su mismo pueblo, en un recordatorio continuo y explícito de quien tenía el derecho, porque se lo había ganado, de gobernarlos.

³⁰ E. Baird, 1989 “Stars and war at Cacaxtla”, de *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 641. Poco antes había intentado clarificar el significado de la media-estrella bajo las siguientes palabras: “...tomada en contexto con los acontecimientos representados en los murales de la Estructura B, y teniendo en cuenta su uso en Teotihuacan en connotaciones militarista-sacrificiales, el sentido de la media estrella en Cacaxtla es paralelo al que se da en la pintura mural y la cerámica tardía de Teotihuacan. Parece haber continuidad simbólica; la media estrella implica muerte y sacrificio” (p. 640).

³¹ S. Lombardo, 1986 “La Pintura”, p. 593.

Pero el solo mensaje visual no debió bastar; más importante era mantener ese convencimiento a través de los ritos, en especial de los ritos de sangre, del sacrificio.

Una alta cantidad de restos humanos de individuos con evidencias de haber sido sacrificados se descubrieron durante las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el patio frente al mural. Estos se encontraban directamente sobre el piso y se identificaron tanto adultos como niños, los cuales fueron ejecutados sobre todo mediante la mutilación y el desmembramiento, aunque hay también algunos cráneos que fueron triturados con pesadas piedras; incluso entre las costillas de algunos niños se recuperaron puntas de proyectil de obsidiana.³² ¿Sacrificio por flechamiento de niños?

Del modo que haya sido, Rosalba Delgadillo y Andrés Santana sugieren que algunos sacrificios fueron realizados durante la celebración de fiestas periódicas, aunque la mayor parte de los restos indican que su inmolación coincidió con la clausura de algunas zonas del Gran Basamento para la ampliación y remozamiento del mismo.³³ Las sucesivas construcciones y ampliaciones seguramente corresponden a sendas ascensiones de un nuevo gobernante. Durante las ceremonias de ascensión los ritos implicaron sacrificios masivos según lo atestiguan los restos humanos mencionados.

De hecho, en una de las ampliaciones, el propio Mural de la Batalla fue completamente cubierto apenas unos 50 años después de su realización,³⁴ y en los nuevos edificios que se construyeron en el complejo residencial-administrativo, como el Edificio A y El Palacio se pintaron otros murales en los que ya el tema principal no es la guerra, pero sí el sacrificio humano dentro de contextos ceremoniales que implican una periodicidad, pues el tema dominante es la fertilidad. El ejemplo más sofisticado es el conocido como el Mural del Pórtico, el cual fue pintado alrededor de 100 años después del Mural de la Batalla, es decir, hacia el 750 d.C. (figura 4.5).

³² R. Delgadillo y A. Santana, 1990 "Ofrendas y prácticas funerarias", p. 697, en *Tlaxcala. Textos de su historia*.

³³ *Ibid.*, p. 697-698.

³⁴ D. Molina, 1977 "Consideraciones sobre la cronología de Cacaxtla"; D. López y D. Molina, 1986 "Arqueología"

El mural está precisamente en el pórtico del Edificio A, el cual “es una construcción de planta rectangular, adosada por el norte a lo que parece ser un basamento piramidal”.³⁵ Esto es, en uno de los escenarios de las ceremonias colectivas. El edificio presenta al menos tres etapas constructivas, a la segunda de las cuales corresponde la realización de las pinturas.³⁶

Los temas pintados parecen reflejar una época de estabilidad política, en el que ya no hay necesidad de recurrir a la exaltación de los temas bélicos, pues el motivo principal es el agua, ya no la sangre. Esta preponderancia ha llevado a la reiterada interpretación que lo que se presenta son una parte de los rituales religiosos para propiciar la fertilidad de la tierra. Resalta M. Foncerrada: “La violencia esencial de la guerra, el destructivo poder de la lanza, la sangre del hombre derramada, el sacrificio y la muerte en batalla, los transformó el pensamiento mítico-religioso en agua, en flores y grano, en riqueza y autoridad humana sobrenatural”.³⁷

En efecto, las escenas representadas en el Mural del Pórtico se alejan, en apariencia de lo terrenal. Ahí, dos personajes, uno ataviado como hombre-jaguar, al que se ha relacionado con Tláloc (figura 4.5.a) y el otro con yelmo y alas de pájaro se le considera un sacerdote de Quetzalcoátl y recuerda, por su atuendo a los vencidos en el Mural de la Batalla (figura 4.5.b). No obstante, en este caso destaca que un personaje asociado a este último y con atavíos parecidos, pero que al parecer está ya muerto, viene acompañado del glifo “3 Venado” el mismo nombre del personaje vencedor años atrás,³⁸ como sí ahora fuera el representante de la Serpiente Emplumada, aunque antes se rodeara de la iconografía del dios de la lluvia (figura 4.5.c).

De cualquier modo, ambos personajes principales están rodeados de motivos acuáticos, e inclusive del haz de lanzas que sostiene el hombre-jaguar chorrean gotas de lluvia. En suma, el tema central es el agua y su

³⁵ López y Molina, *op. cit.*, p. 450

³⁶ *Ibid.*, p. 451.

³⁷ Foncerrada, 1982 *op. cit.*, p. 556.

³⁸ Aun así, la interpretación más corriente es que el hombre-pájaro es un representante del grupo otrora vencido. Como ejemplo extremo citemos a M. Foncerrada, para quien: “Por complejas razones de tipo político y religioso convino a la estructura del poder en Cacaxtla, darle impulso a un programa muralista que dejase plasmada..., no sólo la amnistía, sino idéntica jerarquía a los vencedores y a los vencidos en la escena de la batalla pintada en un periodo más temprano” (*Ibid*, p. 555). Me parece una visión muy ingenua.

consecuencia más benéfica: la fertilidad de la tierra. Y a su propiciación se encamina todo el complejo ritual representado en el mural.

Parte importante del ritual pues es, de hecho, su momento culminante, es el sacrificio humano. Y prácticamente todos quienes se han acercado al mural coinciden en que lo representado es el momento previo a un sacrificio. Entre los elementos que lo aluden está el glifo frente al hombre-pájaro, el cual semeja la planta arquitectónica de un templo y el cual está decorado con tres medias estrellas. Si la interpretación de E. Baird es correcta el significado del glifo es la del lugar donde se llevará a cabo el sacrificio.³⁹ ¿De quién? ¿Del hombre-pájaro? Si así fuera, nos encontramos ante la personificación de la Serpiente Emplumada previo a traspasar el umbral hacia el mundo sagrado y a encontrarse con “3 Venado”.

La Serpiente Emplumada, desde Teotihuacan al menos, es el dios asociado al estamento gubernamental. En Cacaxtla, después del Mural de la Batalla, presidido por Tláloc, casi todas las referencias iconográficas aluden a este dios, con alusiones claras al aparato militar, pero sobre todo a la práctica sacrificial. La Serpiente Emplumada, de acuerdo con la fórmula de A. López Austin y L. López Lujan “es el ser divino que provoca el flujo de las sustancias entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres...”⁴⁰

Pero, para que la mediación surta efecto tiene que haber intercambio. Los dioses aportan el agua, la fertilidad; los hombres aportan la única sustancia capaz de mantener contentos a los dioses: la sangre, la sangre del sacrificio. El encargado de realizarlo es el sacerdote principal: el gobernante, mediador a su vez entre la Serpiente Emplumada y los hombres. En este caso identificado claramente como parte del grupo vencedor y, por tanto, con el derecho a llevar a cabo el máximo acto ritual.

Otra probable representación de un sacrificio ritual son los dos personajes pintados en sendos pilares de la subestructura III del Palacio, también dentro del Gran Basamento (figura 4.6). La posición de las dos figuras y sus atavíos, y elementos asociados así lo sugieren. En primer término sus faldas, “con destacados símbolos de Venus” y, por otro lado, “la ubicación de

³⁹ Baird, *op. cit.*

⁴⁰ A. López A. y L. López L., 1999 *Mito y realidad de Zuyúá*, p. 55-57.

las pinturas en la fachada oriental de los pilares significa que enfrentarían al planeta Venus cuando este aparece en la mañana”.⁴¹

Carolyn Baus propone la hipótesis que se trata de la representación de dos deidades del agua “ejecutando una danza ritual para asegurar la llegada de las lluvias y el crecimiento del maíz nuevo...”.⁴² No obstante, la presencia, otra vez, de las medias estrellas enmarcando a ambos personajes, sugiere que antes que dioses, son las personificaciones de éstos, ejecutando, sí, una danza previa a su sacrificio, con lo cual se completaría el pedido.

Al igual que el Mural de la Batalla, estas pinturas y las del pórtico del edificio B, estaban en lugares públicos; eran también propaganda, no marcial, pero sí sangrienta. Sin embargo, al igual que aquel, fueron cubiertos luego de un corto periodo de exhibición y algún gobernante posterior hizo uso de otros elementos, o quizá los mismos pero de otra forma.

Todos los elementos analizados hasta ahora se localizan en el Gran Basamento, edificio de carácter público, sí, pero también el lugar de residencia del grupo gobernante, y por lo tanto, de acceso hasta cierto punto restringido. Sin embargo, las ceremonias más importantes, o por lo menos las de mayor participación, se debieron realizar en un lugar con acceso para mucha más gente, para todos si fuera posible: la plaza más grande, frente al templo principal.

En el cerro Xochitecátl, asiento del centro ceremonial de Cacaxtla-Xochitecátl también en el Epiclásico, están las pirámides más grandes y más altas: el Basamento de Los Volcanes y La Pirámide de Las Flores. Entre las dos forman, en conjunto con otros edificios para el culto, una gran plaza en cuyo centro se destaca un pequeño altar cuadrangular (figura 4.1).

El centro ceremonial ubicado sobre la cima del cerro Xochitécatl tiene una ubicación privilegiada en el entorno del paisaje, pues se localiza justamente entre los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl por un lado y La

⁴¹ C. Baus, 1989 “El culto a Venus en Cacaxtla”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 678.

⁴² *Ídem*.

Malinche por el otro.⁴³ La cima del cerro, también él un volcán extinto, fue modificada completamente hasta darle una apariencia plana, sobre la que se asentó la gran plaza. El edificio que destaca en ella es la Pirámide de las Flores, con una planta casi igual a la de la Pirámide de la Luna de Teotihuacan, tiene una altura de más de 30 metros, alcanzada gracias a la sucesión de nueve cuerpos escalonados.⁴⁴ La Pirámide de las Flores forma una línea entre el Edificio A de Cacaxtla, el del Mural de la Batalla y el primero construido, y el volcán de La Malinche.⁴⁵ Comenta Mari Carmen Serra: “Quizá Xochitécatl se convirtió en el santuario de los residentes de los palacios, edificios públicos y administrativos de Cacaxtla, así como de la población que habitaba los valles circundantes”.⁴⁶

Efectivamente, es fácil inferir que aquí se llevaron a cabo las ceremonias religiosas de carácter colectivo, no sólo para la población local, sino incluso de alcances regionales. Pero ¿en honor a quién se realizaban? Se cuenta con algunos datos que nos permiten acercarnos a una respuesta.

A principios de la década de los 70 del siglo XX, Bodo Spranz dirigió unas cortas excavaciones tanto en la parte alta de la Pirámide de Las Flores como en el pequeño altar en medio de la plaza. En las primeras confirmó que la pirámide estaba en funciones durante el periodo que nos ocupa; mientras que en el altar, tanto en el interior como en los alrededores “encontramos, dice Spranz, una serie de ofrendas que consistían en grupos de cerámica y figurillas cerámicas, más de cien en algunos casos”;⁴⁷ hallazgo notable, dada la gran cantidad de saqueo a que había sido sometida la plaza, nos informa. Temporalmente, ubicó estos elementos hacia el año 800 d.C.;⁴⁸ esto es, quizá el momento de mayor tamaño y estabilidad política de Cacaxtla-Xochitécatl.

La mayor parte de las figurillas, sino es que todas, son femeninas y ciertos atributos le permiten relacionarlas con diosas, en particular con diosas

⁴³ Serra, 2000 *op. cit.*, p. 209.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁶ *Ídem.*

⁴⁷ Bodo Spranz, 1974 “Late Classic figurines from Tlaxcala, Mexico, and their possible relation to the *Codex Borgia* group”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 692. Traducción de Patricia Escandón.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 693.

de la fertilidad. Y de entre todas, dice: “La más frecuente es una representación femenina con una banda en la cabeza decorada con rosetones... Considero, agrega, que estas figurillas son representaciones de... *Xochiquetzal*”.⁴⁹ (figura 4.7).

Algunas otras tienen características que pueden considerarse también de *Xochiquetzal*, pero muestran además algunos atributos que más bien le hacen pensar en *Xilonen*, e incluso en *Chalchihuitlicue*. En este mismo sentido, a un grupo de figurillas con niños en brazos las relaciona con ciertas representaciones en el *Códice Borgia* de *Mayahuel*, *Chalchihuitlicue*, la propia *Xochiquetzal*, aunque, con la imagen que guardan mayores semejanzas es con la de *Tlazoltéotl*; de hecho, concluye B. Spranz: “podemos asumir que estas figurillas son representaciones de la diosa *Tlazoltéotl*”.⁵⁰ (figura 4.8).

En suma, *Xochiquetzal*, *Chalchihuitlicue* y *Tlazoltéotl*, diosas estrechamente relacionadas entre sí y advocaciones de la Diosa Madre: la Madre Tierra.⁵¹ Así las cosas, para no otorgarles nombre propio y que sea motivo de confusiones, podemos asumirlas únicamente como representaciones de la madre tierra y dada su ubicación en el interior del altar colocado en el centro de la plaza principal, podemos derivar que el espacio ceremonial más importante de Cacaxtla-Xochitecátl estaba dedicado a la Diosa Madre, la diosa de los mantenimientos, de la fertilidad.

En este mismo sentido apuntan los recientes descubrimientos realizados en el marco del Proyecto Especial Xochitécatl por Mari Carmen Serra y sus colaboradores. Ellos localizaron también cientos de figurillas femeninas depositadas como ofrenda en las escaleras de la Pirámide de las Flores; las cuales habían sido colocadas directamente sobre el relleno de algunos de los nueve cuerpos que componen el basamento.⁵²

Mari Carmen Serra agrupa las figurillas en 8 conjuntos, que son: 1) mujeres oradoras, rezadoras, mujeres de culto; 2) mujeres ricamente ataviadas;

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 694.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 696.

⁵¹ H. B. Nicholson, 1971 “Religión in prehispanic central México” en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10: *Archaeology of Northern Mesoamérica*; y también A. Grave, 2000 “Tlazoltéotl, la diosa de la basura” mecanuscrito.

⁵² Serra, 2000 *op. cit.*, p. 215.

3) mujeres embarazadas o recipientes; 4) mujeres con niños en brazos o regazo; 5) niños en cuna; 6) mujeres en palanquín, deificadas, guerreras; 7) ancianas y 8) móviles y sonajas.⁵³ De las mujeres en palanquín, Serra Puche hace el siguiente comentario: “Representan un oficio, una actividad, no de madre sino de gobernante, guerrera o sacerdotisa; aun cuando pueden ser deidades, por el contexto y asociación con el resto de las figurillas pueden considerarse representantes de personajes de la elite.”⁵⁴ (Figura 4.9).

Otros materiales recuperados en la escalinata de la Pirámide, y que tradicionalmente se asocian con actividades femeninas, son los más de 500 malacates.⁵⁵ Ahí mismo se exploraron 32 entierros, la mayor parte de ellos, niños y adolescentes y sólo algunas mujeres adultas.⁵⁶ Otro elemento más que asocia a la Pirámide de las Flores con lo femenino es la propia escalinata que daba acceso al templo ubicado sobre su cúspide. En ella fueron utilizados, formando parte de los escalones, una gran cantidad de metates.⁵⁷ Más relevantes, me parecen sin embargo, los fragmentos de esculturas detectados igualmente en la propia escalinata (figura 4.10). Apunta Serra Puche:

Entre las más significativas encontramos la representación de un hombre masturbándose. Se trata de un individuo sentado con las piernas flexionadas, el brazo cruzado sobre el pecho y la mano encima del hombro; con su otro brazo se toma el pene en posición de masturbación, seguramente aludiendo al semen como potencia fertilizadora de la tierra. La escultura está fragmentada en la cabeza. Otra de las esculturas localizadas al pie de la escalera representa una figura femenina en relieve, acostada, con los brazos extendidos hacia la cabeza y las piernas abiertas mostrando el sexo...; en el pecho tiene las costillas marcadas y presenta un agujero en el vientre...⁵⁸

A la escultura de la mujer, Serra Puche no duda en interpretarla como la representación de una sacrificada. Por nuestra parte, podemos apuntar que la posición del brazo sobre el hombro del hombre masturbándose es una característica diagnóstica de los prisioneros sometidos; así pues, es probable

⁵³ *Ibíd.*, p. 215-222.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 221

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 223.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 224.

⁵⁷ *Ídem.*

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 226.

que se trate también de la representación de un individuo próximo a ser inmolado, quizá en un sacrificio por decapitación, si consideramos la falta de la cabeza como una prueba de ello.

Otra escultura localizada entre el escombro de la escalera de la misma pirámide representa a la diosa Cihuacóatl;⁵⁹ así pues, el culto a una deidad femenina en la pirámide principal de Xochitécatl parece evidente. Por último, para terminar con los indicadores arqueológicos relacionados con lo femenino, están las tinas localizadas al pie de la escalera, los cuales los asocia su exploradora con baños o partos rituales.⁶⁰

En suma, estamos de acuerdo con M. C. Serra que la plaza principal de Xochitécatl era un “área exclusivamente ceremonial”;⁶¹ cuyo culto principal, sino es que único, estaba dedicado a una deidad femenina, alguna advocación, o varias, si recordamos la propuesta de B. Spranz, de la Diosa Madre. En sus rituales se llevaron a cabo probablemente, sacrificios de niños y mujeres, así como ofrendas y baños rituales.⁶²

Aunque Serra Puche relaciona los elementos encontrados en Xochitécatl por un lado con las ceremonias realizadas durante la veintena de Tepeilhuitl “la fiesta de los cerros” de los mexicas; o bien, creo yo que más apropiadamente, con alguna fiesta dedicada a Xochiquetzal; si bien no menciona cuál fiesta.⁶³ Ahora bien, en este sentido, una de las fiestas mexicas en que las mujeres tenían el papel protagónico era la de Ochpaniztli “la fiesta del barrido”; en el transcurso de la cual se llevaban a cabo baños rituales y sacrificios de mujeres en posición de casamiento, y a la cual la mayoría de los investigadores la asocian con la cosecha, aunque Michel Graulich la relaciona con la época de la siembra.⁶⁴ En cualquier caso una fiesta dedicada a la fertilidad de la tierra.

Los rituales de la fertilidad se realizan sobre todo en relación con la siembra y la cosecha; es decir, estamos hablando de al menos dos celebraciones anuales. Parte importante de las fiestas de la siembra y cosecha

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 227.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ *Ibíd.*, p. 229

⁶² *Ibíd.*, p. 233.

⁶³ *Ibíd.*, p. 229-230.

⁶⁴ A. Grave, 2004 “Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 35.

son los desenfrenos sexuales, “pecados” que en los mitos sirven como detonantes de la vida y la agricultura; desorden del que nace el orden. Las esculturas del hombre masturbándose y la posición de la mujer sacrificada para recibir el semen se pueden interpretar en este sentido. No obstante, para que el proceso se complete en el mito es necesaria la inmolación de la diosa. En el rito también.

Además de los datos presentados por M. C. Serra de la probable existencia de sacrificios de niños y mujeres en la plaza principal de Xochitécatl, en otros puntos de la ciudad, así como en otros sitios bajo la potestad del gobierno de Cacaxtla-Xochitécatl, hay datos que también nos señalan la incidencia de inmolaciones rituales, relacionadas igualmente con la fertilidad. Por ejemplo, en el sitio arqueológico de Mixco, se exhumó una escultura que representa a un Chac-Mool, cuya cronología se sitúa en el Epiclásico. Más aún se ha mencionado la existencia de dos piedras de sacrificio que se supone provienen de Cacaxtla.⁶⁵

Cacaxtla-Xochitecátl pierde la hegemonía política sólo 200 o 250 años después de haberla obtenido, ya que en el lapso comprendido entre 850 y 900 d.C. el centro ceremonial y el área residencial fueron abandonados, no sin antes suscitarse una serie de eventos que pusieron en entredicho la autoridad del grupo gobernante e incluso pusieron en riesgo la seguridad de sus miembros; pues es a este momento al que corresponden los famosos fosos defensivos que rodean al Gran Basamento y convierten al cerro Cacaxtla en una auténtica fortaleza.⁶⁶ El trabajo invertido fue enorme, de acuerdo con lo que nos señala Pedro Armillas:

Un foso excavado en la roca lo rodea por el norte y noroeste, cinco más – paralelos entre sí- se escalonan en profundidad, en la ladera sur... Su profundidad actual pasa a veces, a pesar de la tierra que cubre su fondo,

⁶⁵ R. Abascal *et al.*, 1976 “La arqueología del sudoeste de Tlaxcala”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*, p. 681-682.

⁶⁶ P. Armillas, 1948, *op. cit.*, p. 439; D. López de Molina, 1979 “Excavaciones en Cacaxtla. Tercera Temporada”, en *Tlaxcala. Textos de su historia*.

de seis metros y su anchura varía entre un mínimo de nueve y un máximo de veinticuatro.⁶⁷

La magnitud de la obra nos indica, entonces que en su construcción se ocupó un gran número de personas, por lo que el grupo todavía mantenía algunas formas de control, sin embargo, ni ésta ni ninguna otra acción lograron detener la caída.

Se ha sugerido que lo que desencadenó la crisis social que llevó a la destrucción y abandono del complejo administrativo de Cacaxtla-Xochitecátl fue una erupción del volcán Popocatepetl,⁶⁸ pero el que se hubiera tenido tiempo para la construcción del sistema defensivo nos señala que no se trató de un evento repentino, sino paulatino y en el que se tomaron acciones violentas contra el grupo gobernante; de sus propios gobernados o provenientes de fuera, está por averiguarse, aunque me inclino por la primera opción.

La construcción de los espacios públicos tanto del centro ceremonial como en el complejo administrativo marca el inicio de Cacaxtla-Xochitecátl como la capital regional del valle poblano-tlaxcalteca en el Epiclásico. Es desde un principio que se erigen las principales construcciones monumentales: El Gran Basamento, La Pirámide de Las Flores y El Basamento de Los Volcanes. Desde el comienzo se diseñan lugares con capacidad para reunir a una buena cantidad de población, ya que en ellas se realizarían las principales celebraciones, ya sean las de carácter periódico como las fiestas de la siembra y la cosecha; así como aquellas que dependen de otras circunstancias como la entronización de un nuevo gobernante; la conmemoración de un triunfo, el “triunfo”. Estas celebraciones son importantes en sí, pero además se hacían coincidir con algún evento de significado cosmológico; en este caso, al parecer, siempre relacionado con Venus. Tales ceremonias eran presididas por el gobernante, tanto en su carácter político como en el religioso, pues él era también el sumo sacerdote de Tláloc y la Serpiente Emplumada, las dos

⁶⁷ Armillas *op. cit.*, p 438-439.

⁶⁸ Uruñuela y Plunket, 2005 *op. cit.*, p. 310.

entidades divinas que han sido identificadas con mayor claridad en los murales de Cacaxtla.

Lo que se representa en el Mural de la Batalla es la primera ceremonia de la que tenemos evidencia arqueológica y es también la de mayor contundencia, y así tenía que ser, pues lo que ahí se celebra es el encumbramiento del grupo que gobernaría Cacaxtla-Xochitecátl durante los siguientes 200 años. Haya sido una guerra de conquista o únicamente su sublimación, el resultado es el mismo: el sojuzgamiento de un grupo que se sentía con derecho a disputar el poder. La celebración de la victoria implicó la inmolación masiva de los vencidos y en ella, ya investido como gobernante, “3 Venado” desempeñó el papel principal en virtud de ser el triunfador y al mismo tiempo el sacerdote de Tláloc, representado aquí como numen de la guerra.

En este sentido se destaca la secuencia de la captura y el posterior sacrificio del líder de los vencidos. La captura la realiza el propio “3 Venado” haciendo gala de su destreza guerrera; sin embargo, en la escena en que se prepara su asesinato ritual, “3 Venado” no es el que ejecuta la acción directamente, de ello se encarga otro sacerdote, pero el acto es presidido, es decir, ordenado, por él; de hecho podemos considerar que es él quien está realizando la ofrenda a los dioses.

La intención del mensaje parece clara: quien ganó la batalla es el mismo que paga su favor a los dioses. Es el quien tiene la prerrogativa de comunicarse con ellos y de ellos obtiene el permiso para sacrificar, y el derecho para gobernar. Las explícitas referencias al aparato bélico-militar y la ejecución masiva de los vencidos nos señalan que es apenas el inicio del proceso de legitimación del grupo que se hizo con el poder.

Posteriormente sólo había que mantenerlo. Las escenas pintadas en los años siguientes ya no muestran una violencia tan explícita, pero sí nos señalan la realización de ceremonias de forma continua, por lo menos durante la entronización de un nuevo gobernante. Y cada vez que eso ocurría, había la necesidad de recordar que era él quien tenía el derecho de gobernar, ¿cómo?, de la única manera que sabían hacerlo, haciendo más grande su sede e

inmolando nuevas víctimas; en este caso, sobre todo niños nos dicen los arqueólogos.

Pero también se celebraban fiestas periódicas. En el Gran Basamento estaban relacionadas con Venus, con Venus como Estrella de la Tarde. En el Mural del Pórtico el dios que preside la inmolación es la Serpiente Emplumada, de hecho es posible que sea la personificación de éste quien será sacrificado. Es con Venus con quien se relaciona al dios y el cuadrante asociado a la víctima es la representación de un “encierro de Venus”; es decir, el lugar de sacrificios.⁶⁹

Más claras son los personajes pintados en las columnas del Palacio. Representan también dos víctimas del sacrificio con símbolos de Venus asociados. De hecho, sugiere Carlson, la cámara en que se encuentran las pinturas puede ser el auténtico “encierro de Venus”; el lugar donde físicamente se llevaban a cabo los sacrificios.⁷⁰ Además de las connotaciones guerreras, Venus está asociado simbólicamente con el agua de lluvia y la fertilidad de la tierra, en específico con el nacimiento del maíz.⁷¹

Más importantes, sin embargo, debieron ser las ceremonias realizadas en el espacio religioso principal: el cerro Xochitecátl, pues éstas envolvían a toda la población y su celebración se repetía año tras año en la época de la siembra y la cosecha, más alguna otra ocasión. En ellas también se realizaban sacrificios humanos, principalmente de mujeres y niños, y siempre en relación con la fertilidad de la tierra.

Xochicalco

Quizá más que Cacaxtla, el sitio arqueológico emblemático del periodo Epiclásico en el centro de México es Xochicalco. A pesar de ser una ciudad relativamente pequeña, pues en su momento de mayor tamaño apenas rebasó los 10,000 habitantes, Xochicalco estaba ubicado en un lugar plenamente estratégico, pero su reconocimiento se deriva sobre todo de la magnificencia de

⁶⁹ Ivan Sprajc, 1996 *Venus, lluvia y maíz*, p. 97.

⁷⁰ J. B. Carlson, 1991, *apud* Sprajc, *ibíd.*

⁷¹ Sprajc, *op. cit.*; Carlson, 1991 *op. cit.*

su pirámide más sobresaliente, convertida ya desde mucho en uno de los símbolos más recurrentes de la arqueología mexicana: La Pirámide de las Serpientes Emplumadas.

El Epiclásico, desde hace ya algún tiempo, se ha caracterizado como una época de una creciente competencia política entre diversas comunidades lo que provocó un incremento sustancial de los elementos marciales, o en todo caso, militares; tal y como vimos en Cacaxtla. “En Xochicalco, dice Kenneth Hirth, esto se refleja en un incremento de la imaginería marcial en sus monumentos públicos y en la construcción de las extensas fortificaciones tanto al interior del sitio como en el perímetro que rodea la ciudad”.⁷²

Sin embargo, el área que ocupa Xochicalco en realidad estuvo habitado desde el Preclásico, pero entonces era sólo un pequeño caserío; luego, en el Clásico se erige como un centro de cierta importancia que controlaba una importante ruta comercial, pero bajo la esfera política y económica de Teotihuacan, y no es sino hasta la caída de la gran urbe, que Xochicalco alcanza su autonomía y apenas unos años después, en el 700 d.C., se yergue como la capital regional de los valles de Morelos.⁷³ No obstante, como tal, tuvo una vida que podemos considerar efímera, pues su hegemonía no rebasó siquiera los 200 años. Esto ha sido confirmado con los datos recabados en el hasta ahora más ambicioso proyecto realizado en Xochicalco durante los años 1993 y 1994 y dirigido por Silvia Garza y Norberto González. En el transcurso de su exploración: “se obtuvieron gran cantidad de muestras de carbón, que fueron fechadas y cuyos resultados confirman que el desarrollo, apogeo y fin de la gran ciudad de Xochicalco sucedió en tan solo 200 años, entre 700 y 900 d.C.”.⁷⁴

De cualquier forma, el sitio se emplazó principalmente sobre la cima y las laderas de un pequeño cerro que se levanta unos 130 metros sobre el

⁷² K. Hirth, 1995 “Urbanism, militarism and architectural design. An analysis of Epiclassic sociopolitical structure at Xochicalco”, en *Ancient Mesoamerica* 6. Traducción de: “At Xochicalco this is reflected by an increase in martial imagery on the site’s public monuments and the construction of extensive fortifications both inside the site and around its external perimeter” (p. 248).

⁷³ J. Litvak, 1987 “Xochicalco del Preclásico al Posclásico”, en *El auge y la caída del Clásico en el México central*.

⁷⁴ S. Garza y N. González, 1995 “Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, p. 143.

fondo del valle circundante, pero desde el que es fácil observar todo lo que ocurre alrededor, y para quien está en el valle puede apreciar claramente la ciudad (figura 4.11). “Desde Xochicalco la vista llega muy lejos y desde muy lejos puede verse Xochicalco” resume Javier Wimer.⁷⁵ Y lo que desde lejos se ve, semeja un enorme edificio, pues el cerro todo pareciera fabricado a mano, exclamó atinadamente Antonio Alzate y Ramírez en su visita ya centenaria.⁷⁶ En efecto, toman la palabra Silvia Garza y Norberto González, los encargados actuales de su exploración:

El cerro de Xochicalco fue totalmente modificado a base de cortes, muros de contención y rellenos, formando terrazas a diferentes niveles con las que crearon áreas planas donde construir sus plazas, templos, patios, edificios, conjuntos habitacionales y juegos de pelota. Pero todo esto no fue construido al azar, sino que fue previamente planeado (...). A la distancia, la ciudad debió dar la impresión de una pirámide de dimensiones ciclópeas.⁷⁷

La gran cantidad de trabajo fue realizado en el corto plazo e incluyó un complejo sistema de caminos y accesos que para entrar a la ciudad permitían el paso de sólo unas cuantas personas a la vez. Ya dentro de la zona urbana la circulación estaba totalmente controlada a través de varios “miradores”; pero era permitido el paso libre hasta la Plaza de la Estela de los Dos Glifos,⁷⁸ la cual es dominada por la Gran Pirámide (figura 4.12), la pirámide más alta de Xochicalco y sede de las principales ceremonias religiosas de la ciudad, en las que se involucraba a todos los habitantes de la misma y hasta a quienes vivían en los alrededores.⁷⁹

Más allá no se podía pasar. La plaza contigua, la que enmarca a la Pirámide de las Serpientes Emplumadas, “está custodiada por una serie de elementos restrictivos que indudablemente reflejan que existía una selección de la gente que podía acceder a ella”.⁸⁰ Ahí se celebraban rituales menos

⁷⁵ J. Wimer, 1995 “Umbral de Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, p. 24.

⁷⁶ *Apud*, Wimer, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁷ Garza y González, *op. cit.*, p. 90.

⁷⁸ M. Córdova, 1994 “La Gran Pirámide de Xochicalco”, en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, p. 24.

⁷⁹ Garza y González, *op. cit.*

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 114.

populosos que los de su vecina, ritos en los que únicamente se involucraba a los miembros de la elite, y en particular a los integrantes del grupo gobernante, quienes, se supone, habitaban en la Acrópolis,⁸¹ situada inmediatamente por encima de la plaza, por lo que eran los únicos que tenían acceso directo a ella.

La buena conservación del sitio arqueológico ha permitido realizar un excelente plano del mismo.⁸² En él se puede apreciar con claridad la distribución espacial el asentamiento, el cual parece estar conformado por cinco anillos que rodean el cerro hasta llegar hasta su cima (figura 4.13). Aquí nos permitimos insertar una larga cita de Kenneth Hirth, quien se encargó de llevar a buen término el mapa.

Los dos anillos centrales (Áreas 1 y 2) corresponden a la cima del Cerro Xochicalco y estos fueron reservados para la elite y las actividades cívico-ceremoniales. Los tres anillos externos corresponden al área de terrazas usadas principalmente como zonas habitacionales. El anillo central contiene la Acrópolis y la Plaza Ceremonial, lo cual constituye la parte más exclusiva del sitio, ya que contenía el recinto sagrado de las ceremonias de la elite; este fue aislado de las otras áreas por medio de terrazas cuyas fachadas están bastante escarpadas. El segundo anillo en el plan arquitectónico de zonas concéntricas, contiene los restos de las estructuras cívico-ceremoniales del cerro Xochicalco, incluyendo el grupo de la Plaza Central, los tres juegos de pelota y las plazas Sur y Este. Este anillo se distingue por su alta conexión con la región circundante, ya que a él confluyen las grandes calzadas que entran al sitio desde los alrededores del mismo.⁸³

⁸¹ *Ibid.*, p. 118.

⁸² Hirth, 1995 *op. cit.* Señala Kenneth Hirth al respecto de la buena conservación del sitio: "Three unique conditions made it possible to collect array of data not usually available to projects of this type. First, the site is located in a marginal agricultural area in western Morelos and has escaped the destructive effects of both colonial and modern cultivation. Second, most of the Gobernador-phase portion of the site was abandoned and was never reoccupied after A.D. 900. The site's rapid abandonment combined with the fact that there little occupation in the area before A.D. 700 created a large single-component urban center with surface remains that could be readily interpreted using a reconnaissance methodology. Finally, Xochicalco was one of the earliest sites to receive custodial protection in Mexico. It became a federal archaeological zone in 1910, which protected it from rural agricultural reforms, plowing, and expansionistic cultivation at the end of the Mexican revolution" (p. 239).

⁸³ *Idem.* Traducción de: "The two central rings (Areas 1 y 2) correspond to the summit of cerro Xochicalco and were reserved for elite and civic-ceremonial activities. The outer three rings to the lower terrace areas used primarily for residence. The central ring contains the Acropolis and the Ceremonial Plaza, which constitute the site's most exclusive sacred elite-ceremonial precinct and are isolated from other areas of the site by sharply ascending terrace facades. The second ring in the concentric-zone architectural plan contains the remainder of the civic-ceremonial structures on Cerro Xochicalco, including the Central Plaza mound group, three ballcourts, and the South and East Plaza groups. This second ring is characterized by high regional connectivity, because causeways entering the site from the surrounding hinterland converge in this zone".

De tal modo, la distribución arquitectónica de Xochicalco fue diseñada para mantener fuera del alcance de los demás al grupo gobernante, manifestando incluso, una extrema desconfianza hacia “los mismos servidores de este grupo”, señalan Ma. Teresa Salomón y Silvia Garza,⁸⁴ y era a la vez un mensaje claro de que estaban arriba, muy por encima de los demás. No obstante, la sola ubicación allá arriba no era suficiente, fue necesario demostrarlo continuamente y a ello se abocaron de manera por demás impresionante, ¿cómo? Igual que todos, aunque no de la misma forma.

Efectivamente, los grandes espacios públicos de Xochicalco, ya lo hicimos notar, también estaban destinados a las ceremonias colectivas que se realizaban de manera periódica, independientemente de esa necesidad de sentirse protegido por parte de sus dirigentes. Sobre este aspecto destaca sin duda la Plaza de la Estela de los Dos Glifos, llamada así, “porque en su centro hay un pequeño altar donde se encontró un gran bloque de piedra que en una de sus caras tiene labrados dos glifos 10 caña y 9 ojo de reptil”.⁸⁵ (Figura 4.14). La plaza está presidida por la pirámide más alta y más grande de la ciudad (figura 4.12).

El glifo “9 Ojo de reptil”, de acuerdo con A. López Austin y L. López Luján, está relacionado con lo oscuro, lo húmedo, lo femenino, en una palabra con la tierra.⁸⁶ Por tanto, podemos suponer que las ceremonias ahí realizadas tenían que ver con la diosa de la tierra, la encargada de la fertilidad, regente de la siembra y la cosecha, en una palabra con la Diosa Madre. En épocas posteriores, en las fiestas dedicadas a la fertilidad de la tierra, el ritual concluyente es el sacrificio por decapitación, es probable que en Xochicalco haya ocurrido lo mismo. Sobre este punto vale la pena recordar lo consignado

⁸⁴ M. T. Salomón y S. Garza, 1994 “Accesos y pórticos de Xochicalco”, en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, p. 49. La cita completa dice: “Nos parece que la distribución misma de la arquitectura de Xochicalco, de toda la planeación y control arquitectónico del sitio, refleja una clase que tenía la capacidad de diseñar la construcción de los edificios importantes. Por el momento sólo podemos sugerir la existencia de este grupo capacitado, el cual seguramente controlaba a la población: que a su vez debía de protegerse y controlar la circulación fuera del sitio e incluso de la misma gente que pudiera moverse “libremente” por la Plaza Principal; es decir, que existía una desconfianza de los mismos servidores de este grupo”.

⁸⁵ Garza y González, *Ibíd.*, p. 102.

⁸⁶ A. López Austin y L. López Luján, 2001 *El pasado Indígena*.

por Antonio Peñafiel en su obra *Monumentos del arte antiguo mexicano*, en la que nos relata que durante su visita a las ruinas de Xochicalco el 21 de diciembre de 1887 realizó el hallazgo del fragmento de una escultura de piedra (figura 4.15). Citémoslo en extenso, pues bien lo merece:

...encontrado al pie de las mismas ruinas de Xochicalco y que en mi concepto es un verdadero *techcatl*. Esta piedra está rota y es solamente la mitad de la destinada a los sacrificios humanos. Claramente representa un tronco sin cabeza, abierto el tórax y el vientre, con los miembros torácicos a los lados, pegados a las costillas prominentes; faltan a la piedra las piernas, pero se advierte que los muslos debieron estar ligeramente doblados sobre el tronco y algo abiertos para contener a la víctima; de esta piedra evidentemente falta la mitad, y la base parece indicar la posición horizontal que debió tener para los usos religiosos.⁸⁷

La descripción de Peñafiel, sin embargo, recuerda más a la escultura de un sacrificado por decapitación que a la propia piedra para sacrificios, o bien pudo ser las dos cosas a la vez, aunque en realidad no importa, porque las consecuencias son las mismas. Asimismo, me atreveré a citar aquí una información de la que no he podido averiguar la fuente directa; pero López Austin y López Luján en su libro *Mito y realidad de Zuyuá* consignan que: “En fechas recientes, Norberto González Crespo encontró esculturas que representan cráneos humanos con perforaciones en los temporales, característicos del tzompantli”.⁸⁸

De este modo tenemos que si bien la plaza podía tener el acceso controlado, éste no era restringido, puesto que las celebraciones que ahí se llevaban a cabo eran de carácter popular y lo que en ellas se quiere es que esté presente la mayor cantidad posible de gente. Por ello, como señaló Hirth, a ella convergían todas y cada una de las grandes calzadas que conectaban al sitio con su entorno inmediato; es decir, en un momento dado, toda la población de la ciudad y de los alrededores al cerro Xochicalco, podía ser convocada a reunirse frente a la Gran Pirámide.

⁸⁷ A. Peñafiel, 1995 “En su magna obra *Monumentos del arte antiguo mexicano*, 1890, Antonio Peñafiel ilustra y describe a Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, p. 318.

⁸⁸ López y López, 1999 *op. cit.*, p. 76, nota 3.

Las fiestas ahí realizadas tendrían como fin manifiesto asegurar la fertilidad de la tierra y el punto culminante sería uno, o varios sacrificios humanos. Con esa imagen se retiraba el pueblo, creyente que la próxima cosecha estaba asegurada, pues el pedimento se había ofrecido a tiempo y con todas las de la ley.

En un nivel superior y de acceso, éste sí, restringido, está la Plaza de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas. Se considera que los rituales ahí celebrados eran de carácter hasta cierto punto privado, pues a ella, nos informan S. Garza y N. González, podían acceder únicamente “los dirigentes políticos, militares y religiosos, sus familias y sus servidores”;⁸⁹ o sea, el grupo en el poder.

¿Qué clase de rituales? El edificio que destaca, hasta parece ocioso decirlo, es la Pirámide de las Serpientes Emplumadas (figura 4.16). El basamento está situado hacia uno de los extremos de la plaza pero al interior de ella; esto es, el templo y los actos llevados a cabo en él podían verse desde cualquier lado de la plaza; de hecho, la decoración cubre los cuatro lados del talud. El motivo principal son las serpientes emplumadas, y estas “forman un eje ondulante que circunda el templo y que organiza el espacio donde aparecen figuras humanas y glifos de varia naturaleza”.⁹⁰

Tratemos de ser más específicos. A lo largo del talud se reparten ocho serpientes emplumadas, dos de cada lado. Las del lado oeste, la parte frontal de la pirámide dado que ahí está la escalera de acceso al templo, están en ovillo y sus lenguas bífidas tocan las plumas de su cola. Las de los tres lados restantes tienen el cuerpo ondulado con las cabezas en las esquinas del basamento pero vuelta hacia el centro. Otras dos serpientes estaban situadas en las alfardas de la escalinata y veían de frente al espectador.

Entre las ondulaciones de las serpientes de los lados norte y sur –los más largos- se encuentran cuatro figuras humanas en cada uno; otras dos se

⁸⁹ Garza y González, *op. cit.*,

⁹⁰ B. de la Fuente, 1995 “Xochicalco una cima cultural”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, p. 180.

ubican en la parte posterior, al este de la pirámide. Los diez personajes están representados del mismo modo:

Cuerpo y extremidades vistos de frente, cabeza de perfil, piernas cruzadas de modo oriental y brazos y manos indicando la importancia posicional. Las figuras humanas se muestran casi desnudas, se advierten el ceñidor y el maxtlatl, carecen de sandalias; usan como adornos perneras, pulseras, collar simulando cuentas y orejeras de doble pendiente. El rasgo externo, que les confiere su identidad es el repetido tocado –igual en todas- de cabeza de animal: ¿serpiente, lagarto?...⁹¹

Tanto las serpientes emplumadas como los personajes sentados, dice B. de la Fuente son “...imágenes conceptuales, que dan forma a una idea, a una creencia o a un mito pero que no pretenden reproducir el dato de la realidad visual”.⁹² Junto a los personajes se insertaron varios elementos iconográficos y signos glíficos. Entre otras cosas se han identificado fechas, la más importante 9 Ojo de reptil; así como topónimos y un complejo formado por una boca descarnada frente a un disco dividido en cuatro partes; este último relacionado corrientemente con un eclipse de sol, ocurrido en el año 743 d.C. según Garza y González.⁹³

Sobre la escena completa representada en el talud se han intentado diversas interpretaciones. La que dominó el escenario durante mucho tiempo es la que asume que lo ahí registrado es el encuentro de un grupo de astrónomos venidos de las más diversas partes de Mesoamérica con el fin de hacer correcciones al calendario.

En los últimos años, sin embargo, se ha dado mayor atención a otra línea interpretativa, sobre todo a partir del artículo de Keneth Hirth “*Militarism and social organization at Xochicalco, Morelos*”; en el que esgrime una serie de argumentos para indicar que lo ahí consignado no es sino una lista de comunidades conquistadas por Xochicalco y que estaban obligadas a pagarles tributo, haciendo énfasis en que la conquista fue de carácter militar.⁹⁴

⁹¹ *Ibíd.*, p. 180-181.

⁹² *Ibíd.*, p. 179.

⁹³ Garza y González, *op. cit.*, 117.

⁹⁴ K. Hirth, 1989 “Militarism and social organization at Xochicalco, Morelos”, en *Mesoamerica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*.

Para llegar a esta conclusión, K. Hirth toma en consideración no únicamente la decoración del talud, sino también la del templo que se levanta encima. Este último, señala, contaba con la representación de doce figuras humanas también sentadas acompañadas de parafernalia militar como el haz de lanzas que sostienen en su mano izquierda, a la vez que en la derecha blanden una especie de porra; motivos que considera suficientes, y yo también, para considerarlos como guerreros (figura 4.17 a). Por su parte, B. de la Fuente agrega, complementando la información, que: “los fragmentos que aún permanecen en los lados internos –jambas- de las únicas efigies de gran tamaño que se observan en el edificio, aguerridos y con lanzas cruzando en diagonal su geométrico pectoral”.⁹⁵

Por su parte, para las figuras del talud, Hirth da una interpretación más en concordancia con la decoración del templo. Para él son sacerdotes de Tláloc, basándose en la presencia primero de las características anteojeras del dios de la lluvia, pero sobre todo por el tocado de trapecio-y-rayo (figura 4.17 b). Este último, atributo de Tláloc como numen de la guerra y regente de los sacrificios humanos. Los topónimos enlistados serían los diversos pueblos conquistados bajo su égida. En suma, el templo en su conjunto tendría el significado de guerra de conquista, sacrificio humano y tributo. Por tanto concluye:

Tengo motivos suficientes para creer que el propósito del tablero esculpido en La Pirámide de las Serpientes Emplumadas es la descripción gráfica de una lista de pueblos que pagaban tributo a Xochicalco. Más todavía, la representación de las figuras sentadas con insignias guerreras fue con la intención de transmitir la idea de que los pueblos fueron conquistados...⁹⁶

Esta “lectura”, y acorde con el evidente carácter defensivo del emplazamiento urbano en general y de la sede del gobierno en particular; lo llevan a postular no sólo la importancia, sino la preeminencia del aparato militar en el mantenimiento del orden social de la ciudad y de la región bajo su

⁹⁵ De la Fuente, *op. cit.*, p...

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 75. Traducción de: “*I would like to suggest that the main purpose of the tablero sculpture on the Pyramid of the Plummed Serpent was to portray a list of the towns paying tribute to Xochicalco. Furthermore, the depiction of the seated figure in warrior regalia was intended to convey the idea that the towns were conquered...*”.

dominio.⁹⁷ Una interpretación alternativa, pero derivada de una visión similar, es la de A. López Austin y L. López Luján, para quienes:

Los personajes del tablero serían gobernantes locales que integraban una confederación bajo el signo de Serpiente Emplumada. Aunque dicha secuencia pudiera interpretarse como un linaje legitimado por Serpiente Emplumada, también puede entenderse como un conjunto de señores locales incorporados al estado xochicalca, integrantes de un sistema de gobierno corporado. La tercera lectura parece más plausible...⁹⁸

De hecho también Keneth Hirth en un artículo de 1995, pero tomando como base el patrón de asentamiento regional, llega a una conclusión similar. Señala Hirth que, además del cerro Xochicalco, en sus alrededores inmediatos hay otros seis asentamientos, todos pequeños, que presentan elementos defensivos en su arquitectura, además de contar con edificios de carácter ceremonial, lo cual sugiere que fueron ocupados por miembros de la elite. A su vez, en otros sitios un tanto más lejanos de la capital regional, se repite también el mismo patrón arquitectónico; es decir, el centro ceremonial rodeado por elementos defensivos.⁹⁹

Aunque, sugiere Hirth, algunos de estos recintos atrincherados servirían para que la población civil se refugiara en ellos en caso de un ataque externo, básicamente servirían como la base de grupos de elite, entre los que estarían incluidos guerreros. Tal situación lleva a Hirth a concluir que:

La presencia de múltiples recintos defensivos en Xochicalco y en su área circundante sugiere la existencia de un complejo panorama político en el oeste de Morelos durante el periodo Epiclásico. Cerro Xochicalco fue la comunidad más grande y la dominante políticamente dentro del sistema político, el cual parece que incluyó un cierto número de grupos sociopolíticamente semiautónomos que mantenía cada uno un recinto administrativo con defensas. El modelo en el que yo creo, en vista de tales circunstancias, es uno en el que Xochicalco se desarrolló como la ciudad líder de una extensa confederación regional.¹⁰⁰

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ López Austin y López Luján, 1999 *op. cit.*, pp. 78-79.

⁹⁹ Hirth, 1995, *op. cit.*, p. 245-247.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 247. Traducción de: "The presence of multiple defensive precincts at Xochicalco and in the surrounding area suggests the existence of a complex political landscape in western Morelos during the Epiclassic period. Cerro Xochicalco was the largest and politically dominant community within a political system, which appears to have included a number of semiautonomous sociopolitical groups each maintaining a defended administrative precinct. The

Cualquiera haya sido el caso, ambas posturas coinciden en que el mensaje de la Pirámide de las Serpientes Emplumadas está “cargado de símbolos de guerra y sacrificio [lo que] corrobora esta exaltación bélica”.¹⁰¹

Evidentemente, estamos de acuerdo con el meollo de estas apreciaciones; es decir, la manifestación, o al menos su propaganda, de la guerra. Pero, cabe formular la pregunta: ¿a qué momento de la breve historia de Xochicalco corresponde esta exaltación bélica? Si tomamos como referencia el eclipse total de sol registrado en el talud, y que como vimos ocurrió en el año 743 d.C., la decoración en que se encuentra ésta correspondería a esta época. El talud visible es ya la tercera etapa constructiva de la pirámide; sobre este aspecto nos dicen S. Garza y N. González: “Tratando de localizar más piedras labradas, se desmontó la escalera, sacándose el núcleo y encontrándose un templo con altar. La fachada está formada por talud, paramento y nicho, al cual le hicieron una ampliación antes de ser cubierto por la tercera etapa constructiva”.¹⁰²

Es decir, la exaltación de la guerra, sea una lista de pueblos conquistados o el reconocimiento de varias comunidades bajo un gobierno confederado, se dio cuando ya habían transcurrido cerca de 50 años del inicio de la consolidación de Xochicalco como capital. No obstante, la necesidad de protegerse se pone de manifiesto desde la primera planeación de la arquitectura urbana, y la construcción de la plaza como centro de ceremonias de la elite corresponde a ese inicio y es clara la necesidad de mostrar quiénes son los depositarios del poder; aunque en un principio éste debió limitarse sólo al área circundante.

Únicamente 50 años después se extendería sobre otras poblaciones, ya sea que hayan sido sometidas por el uso de las armas, por la amenaza de ésta o por propio consentimiento, era algo que merecía celebrarse. La dedicación del basamento al parecer se hizo coincidir con un eclipse total de sol, uno de

model that I believe best fits these circumstances is one where Xochicalco developed as the leading city in a large regional confederation”.

¹⁰¹ López Austin y López Luján, *op. cit.*, p. 76.

¹⁰² Garza y González, 1995 *op. cit.*, p.

los eventos más misteriosos y cuyo “control” manifestaría una cercanía tal con los dioses que despejaría cualquier duda, si la hubiera.

De hecho, de acuerdo con Arnold Lebeuf, en Xochicalco se tuvo la capacidad para predecir esta clase de eventos. Para él, el pozo cenital o cámara de los astrónomos situada en las cercanías de la Plaza de las Serpientes Emplumadas era un punto de observación para la predicción de eclipses a través del registro del ciclo lunar y no era un observatorio solar como tradicionalmente se ha interpretado.¹⁰³

Otra función de los astrónomos xochicalcas, de acuerdo con el propio Lebeuf, era establecer la conclusión de un nuevo “siglo” de 52 años. En la misma Pirámide de las Serpientes Emplumadas, señala, está la representación del Fuego Nuevo, “a los pies de un personaje que tiene las piernas atadas, sin duda la víctima del sacrificio”.¹⁰⁴ Este elemento, abunda Lebeuf: “Nos obliga a considerar a Xochicalco como uno de los principales lugares de celebración de las grandes ceremonias de expiación de los pecados, de los sacrificios, del barrido de las viejas cenizas y del arranque de un nuevo *siglo*.”¹⁰⁵

Si los cálculos son correctos, durante el esplendor de Xochicalco se celebraron cuatro de estas ceremonias. ¿Cuántos eclipses habrán sido visibles en ese mismo periodo? No muchos, me atrevo a suponer. Definitivamente aunque fueran estas ocasiones en las que se celebraron las ceremonias más importantes, y quizá las de mayor concentración de la población en torno al templo principal del grupo gobernante, pues lo que estaba en peligro era la continuidad del mundo.

¹⁰³ A. Lebeuf, 1995 “Astronomía en Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*. Ahí argumenta: “Aunque eventualmente se pueden sostener las hipótesis de la función de la medición del año solar y de la división 260/105 del número de días del año, y este segundo punto, no por razones astronómicas propiamente dichas, sino sobre todo por razones rituales...”; (p. 254) ya que, señala, en la latitud que se encuentra Xochicalco las observaciones que permiten establecer esta división se pueden realizar “cada ¡1,507 años!” (p. 256). Unas páginas adelante justifica su hipótesis al indicar: “Si el conjunto de los resultados de las mediciones tomadas es de tal precisión como la obtenida y presentada aquí, del orden de uno a dos minutos de arco, se debe a que el sitio pudo haber sido elegido deliberadamente desde un principio en razón de su latitud particular que corresponde al paso de la luna en un momento crítico de su ciclo, cuando se encuentra en la proximidad del cenit, en lunistio menor norte con inclinación mínima, momento en el que se puede observar mejor sus variaciones y que aparece más claramente en la observación empírica” (p. 284-285).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁵ *Ídem*.

No obstante, las otras ceremonias, los rituales “privados”, eran más comunes y, para la causa aquí defendida, de igual o mayor importancia. De acuerdo con las mediciones de carácter astronómico efectuadas por Iván Sprajc en Xochicalco: “Parece..., que las orientaciones de la Acrópolis permitían el uso simultáneo de dos calendarios observacionales compuestos predominantemente por múltiplos de veintenas”.¹⁰⁶ Es decir, cabe la posibilidad de que el grupo que habitaba la Acrópolis de Xochicalco, el grupo que mantenía el poder, tuviera control sobre las fechas en que debían llevarse a cabo las ceremonias periódicas, las llamadas “fiestas de las veintenas” de tiempos posteriores.

La decoración del talud, independientemente de cual haya sido el motivo de carácter mundano, está claramente dominada por la Serpiente Emplumada por un lado y por Tláloc por el otro. Al parecer el sumo sacerdote de ambas deidades era el mismo: el gobernante principal. La serpiente es el animal que reiteradamente en Mesoamérica simboliza la idea de inmortalidad, pero sobre todo la de regeneración, pues es fundamentalmente símbolo del agua. La Serpiente Emplumada además, tal y como está representada en Xochicalco es también un guerrero, pues es “la luz que derrota a los poderes de la oscuridad y la noche”.¹⁰⁷

Por su parte, la presencia del tocado de Tláloc y las anteojeras que portan los personajes sentados bajo las ondulaciones de las serpientes representan algo similar, pues Tláloc dentro de la iconografía real, como evidentemente es el caso, manifiesta la intención de “tener contacto con el momento prístino de la creación, regresar al instante en que el universo nace gracias a los actos de los dioses”.¹⁰⁸ La idea pues, parece clara, en la Pirámide de las Serpientes Emplumadas se llevaban a cabo los rituales en los que el gobernante realizaba los viajes al mundo de los dioses y su regreso incólume y por eso imbuido de un poder que le permitía influir en la guerra, la muerte y la

¹⁰⁶ I. Sprajc, 2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, p. 267.

¹⁰⁷ López Austin y López Luján, 1999 *op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁸ A. Arellano, 2002 “De anteojeras, bigoteras y guerra”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, p. 177.

vida ultraterrena.¹⁰⁹ En suma, el gobernante regresaba preparado para seguir gobernando.

Parte importante de sus responsabilidades como gobernante era asegurar la fertilidad de la tierra. Preparado estaba entonces para hacerse cargo. Uno de los elementos que destacan en la arquitectura de Xochicalco son sus magníficas canchas para el juego de pelota;¹¹⁰ de hecho, ahí se construyeron algunas de las más grandes de toda Mesoamérica (figura 4.18). Los rituales asociados a tales edificios guardan estrecha relación con la fertilidad de la tierra y uno de los factores clave en ellos era el sacrificio humano por decapitación.

El otro espacio destinado a este tipo de ceremonias era la Plaza de la estela de los Dos Grifos, en la que también hay evidencias de sacrificios por decapitación (*vid supra*). La pirámide más alta de Xochicalco está ahí y es de esperar entonces que en ella se celebraran las ceremonias relacionadas con la siembra y la cosecha, ceremonias cuya regente por antonomasia es una diosa, una diosa madre: la Tierra. El preparado para enfrentarse a ella cara a cara es el sumo sacerdote, el gobernante, merced a su preparación en la plaza contigua. A su vera debió reunirse la mayor cantidad posible de gente quienes eran testigos de la restauración del orden del mundo gracias a los buenos oficios de su líder político y espiritual.

El gobernante de Xochicalco era capaz entonces de enfrentarse y vencer cotidianamente a la amenaza constante de que la tierra se quedara yerma. Tenía poder suficiente incluso para proteger a su pueblo de un eclipse, ese regreso breve, pero sumamente peligroso, al momento de los orígenes, y era el encargado de restaurar el fuego nuevo y evitar la destrucción del mundo. ¿Ante tal demostración de poderío alguien se atrevería a cuestionar su derecho a gobernar, su derecho a decidir quien sería sacrificado para lograr su propósito? Nadie se atrevió durante 200 años. Pero llegó el momento en que sí, y, al parecer, surgió de su propio seno.

En efecto, la caída de Xochicalco fue motivada por revueltas de sus propios habitantes, quienes manifestaron su descontento hacia el grupo

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 176.

¹¹⁰ “Señoriales”, los describen Garza y González (*op. cit.*)... y es toda la mención.

gobernante profanando los espacios ceremoniales, pues éstos muestran indicios de saqueos, destrucción de objetos suntuarios y hasta incendios de los edificios principales, demostrando que ya se había perdido el temor a los poderes terrenales y divinos del gobernante y sus acólitos.

Sin embargo, el grupo en el poder trató de controlar la crisis, ¿cómo? A través de la intensificación de los mismos mecanismos que hasta ese momento le habían probado su eficacia. En la Plaza de la Estela de los Dos Glifos, la sede de las ceremonias de mayor participación, hay evidencias que en los días previos a la caída, se celebró un sacrificio humano masivo.

Durante la exploración de los edificios que circundan la plaza, sobre el piso de la Estructura 4, distante unos cuantos metros al oeste de la Gran Pirámide, y no muy lejos del acceso principal, se recuperó una gran cantidad de huesos humanos. Se identificó un total de “55 víctimas de sacrificio”: 18 niños, 9 jóvenes y 22 adultos, además de 6 no determinados. El hallazgo se ubicó cronológicamente en el año 900 d.C., el año de la pérdida de la hegemonía política de Xochicalco.¹¹¹

Varios de los huesos, como los cráneos y los huesos largos, presentan horadaciones que pueden indicar que al menos algunas partes de los cuerpos fueron expuestos públicamente después de su ejecución.¹¹² El lugar en que estuvieron colocados garantizaba que todo aquel que accediera a la plaza los vería inmediatamente. Pero la amenaza no surtió el efecto deseado y la elite gobernante pronto sucumbió y perdió todos sus privilegios.

Una interpretación un tanto diferente, aunque sin cambio de consecuencias, es que los huesos hayan sido de miembros del grupo en el poder y quienes los colocaron ahí fueron los propios rebelados. Esto en virtud de que no fueron retirados a pesar de que quienes “ganaron” fueron estos últimos.

De cualquier forma, luego de este acontecimiento, en Xochicalco sólo quedaron algunos cuantos habitantes dispersos en algunos sectores.¹¹³ De

¹¹¹ I. Garza, 1994 “Evidencias de sacrificio humano en Xochicalco, Morelos”, en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, p. 61.

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ Garza y González, *op. cit.*; Litvak, 1987 “Xochicalco del preclásico al posclásico”.

hecho, durante el Posclásico temprano, la única zona habitada del cerro, el área conocida como La Maqueta, era un pequeño poblado de campesinos y en general, señaló en su momento Jaime Litvak: “todo el valle está seriamente afectado por lo que hubiera ocasionado la caída... y, aunque el sistema interior siguiera estando de servicio, éste funciona en un nivel que podría llamarse de intensidad local más que Mesoamericana”.¹¹⁴

Conclusión del capítulo

Aunque se ha supuesto que Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco, entre otros, toman la batuta y en cierta forma son sus herederos; los datos recientes sugieren que éstas toman el control de sus respectivas zonas casi 100 años después de la caída de Teotihuacan. Cien años que se caracterizaron por la aparición de pequeñas comunidades semiautónomas que no lograron hacerse del poder político y económico sobre sus vecinos, ni siquiera sobre los más inmediatos; sino hasta varios años después, en el 650 d.C., cuando de manera casi contemporánea Xochicalco y Cacaxtla-Xochitécatl asumen el control político, económico y religioso sobre sus zonas adyacentes. La causa que permitió que estos asentamientos y no otros hayan sido los que asumieron el poder es que sus elites resultaron los vencederos en las contiendas sobre sus vecinos, haciéndose en un primer momento del control político de ellos y entonces sí, una vez que resultaron vencederos, se dieron a la tarea de manifestar, a través de la arquitectura pública y el arte incorporado a ésta, quienes eran los que tenían el derecho de gobernarlos. Señala Debra Nagao:

Durante este periodo de descentralización [el Epiclásico], la diversidad artística y la innovación son el resultado de un proceso introspectivo de parte de las florecientes polis regionales. Esta nueva política artística entraña una reevaluación de los grandes estilos del pasado reciente y del presente. La meta es encontrar una manera apropiada de proclamar visualmente la identidad de la nueva autoridad política.¹¹⁵

¹¹⁴ Litvak, *Ibíd.*, p. 206.

¹¹⁵ D. Nagao, 1989 “Public proclamation in the art f Cacaxtla”, en Tlaxcala, textos de su historia, p. 486.

Junto con esta abierta proclamación de quien detentaba ahora el poder, los gobernantes de ambos centros se aislaron del resto de sus gobernados. Así, el Gran Basamento de Cacaxtla, la sede administrativa del grupo en el poder de Cacaxtla-Xochitécatl se encuentra en una situación que separa, real y simbólicamente a sus ocupantes del resto de los habitantes de la ciudad; misma situación que se manifiesta en la Acrópolis de Xochicalco; en ambas es notorio el acceso restringido y controlado para penetrar en esos lugares, sedes del poder político de ambas ciudades, y en las que se llevaban a cabo ceremonias de índole semiprivada, la mayor parte de las veces y únicamente en ocasiones especiales eran convocados la mayor parte de los habitantes de sus áreas de control.

Por el contrario, los espacios ceremoniales públicos, los destinados a las grandes ceremonias colectivas periódicas estaban completamente abiertos, cualquiera podía penetrar en ellos; de hecho esa es la intención con que fueron contruidos, el que cualquiera, todos, pudieran ingresar en ellos.

Consideremos con mayor detenimiento esta situación; centrémonos primero en el caso de Cacaxtla-Xochitécatl. Si bien en el Gran Basamento se encuentran los elementos más atractivos, y por ello mismo los más estudiados, tales elementos se pueden relacionar únicamente con el grupo en el poder, ya que el Gran Basamento y las pinturas ahí descubiertas hacen énfasis en acciones en las que únicamente se ven envueltos miembros del grupo en el poder, en particular el gobernante. Aunque al interior del Gran Basamento hay espacios que podemos considerar fueron creados para la realización de ceremonias, éstas, dadas las dimensiones de los mismos, no pudieron tener el carácter masivo que sí tenían las que se celebraban en la cima del cerro Xochitécatl.

La primera ceremonia llevada a cabo en el interior del Gran Basamento tuvo que ver con la conmemoración de la batalla ganada y que permitió el acceso al poder del grupo ganador, lo cual se representó de la forma más expresiva que podamos encontrar en el Mural de la Batalla. En efecto, como señalamos a lo largo de la argumentación sobre este mural en particular, lo que

ahí se rememora es una batalla real, la que dio la victoria y permitió a los ganadores hacerse del poder de Cacaxtla-Xochitécatl.

Sin embargo, años después este mural fue cubierto mediante la adición de nuevos edificios y en los elementos representados con posterioridad no se hace énfasis ya en la victoria en la guerra, sino que se puede observar que los elementos representados y las ceremonias realizadas entonces tenían como fin poner de manifiesto los atributos divinos del gobernante; esto es, si bien el grupo en el poder accedió al mismo a través de la violencia, una vez conseguido y afianzado éste, se dio a la tarea de mantener el poder, no por la fuerza, sino a través de la manipulación ideológica de las masas.

Si bien es probable que no toda la población dominada por el grupo asentado en Cacaxtla-Xochitécatl cupiera en los espacios ceremoniales del Gran Basamento, quizá si cabría al menos, la población que habitaba la ciudad capital y si no al menos una cantidad representativa de ellos, lo que ahora llamaríamos, el estamento de la población con influencia sobre el resto; pues era, a ellos, la población local, a la que se buscaba mantener unida en torno al grupo gobernante.

Los rituales celebrados ahí, según se infiere de la iconografía de los murales, estaban dedicados básicamente a Tláloc, en sus connotaciones guerreras y sacrificiales. Es decir, aunque hayan, en apariencia, renunciado a “la glorificación de la guerra y el sacrificio” como lo hicieron sin cortapisas en el Mural de la Batalla, la verdad es que los atributos guerreros del gobernante se siguieron poniendo de manifiesto a lo largo del dominio de Cacaxtla-Xochitécatl sobre los valle poblano-tlaxcaltecas; y quizá, las víctimas del sacrificio representadas en la pintura mural eran obtenidas en campañas militares ejecutadas por los guerreros, miembros importantes del grupo en el poder de la ciudad.

Además de las evidencias iconográficas de la pintura mural, se han encontrado pruebas físicas de la práctica del sacrificio humano. Estas últimas, sobre todo se han encontrado asociadas a las sucesivas modificaciones que fue sufriendo el Gran Basamento. Esto es, aunque el grupo en el poder dejó de apelar a la victoria en la guerra como lo hicieron de manera por lo demás

elocuente los primeros en acceder a él, sus sucesores siguieron apelando a los sacrificios sangrientos cada vez que era entronizado un nuevo gobernante, si aceptamos que cada una de las nuevas ampliaciones corresponde al ascenso al poder de un nuevo soberano.

Tales ceremonias tendrían pues un carácter excepcional; pero, no eran éstas, sin embargo, las únicas ceremonias realizadas en el Gran Basamento. En efecto, tanto el Mural del Pórtico como el Hombre y la Mujer Alacrán representados en las columnas del Palacio, nos indican que ahí, en esos espacios, se realizaban sacrificios relacionados con Venus. Esto es, las apariciones y desapariciones de Venus marcarían el tiempo en que se llevaban a cabo tales ceremonias y su periodificación. En ellas, mediante la inmolación de personificadores de deidades, posiblemente sustitutos del gobernante como ocurría en tiempos posclásicos, el rey sería sacrificado simbólicamente y saldría renacido, transformado en la encarnación divina. Así pues, en los rituales llevados a cabo en tales espacios, el rey “moría” a través de su sustituto y al “renacer” estaba listo para hacerse cargo de sus obligaciones: la guerra, el sacrificio y la fertilidad de la tierra.

Tales ceremonias se llevarían a cabo periódicamente y en público, pero en todo caso frente a un público selecto. De cualquier modo, estos eran testigos de la transformación del gobernante en la encarnación del dios. Estaba ya listo entonces para dirigir los rituales que envolvían a toda la población bajo su dominio, las fiestas colectivas que se realizaban año tras año en la cima del cerro Xochitécatl.

Efectivamente, el espacio ceremonial puesto a punto desde el principio de la hegemonía de Cacaxtla- Xochitécatl en el Epiclásico estaba dedicado a una o varias advocaciones de la Diosa Madre, quizá la diosa más venerada por el grueso de la población dominada, conformada en su mayoría por campesinos.

Sea éste o no el caso, lo cierto es que todo indica que en la plaza principal de Xochitécatl se llevaban a cabo las más concurridas fiestas de la capital tlaxcalteca del Epiclásico. En primer lugar, se trata de la plaza más grande de la ciudad y está conformada por los edificios de carácter religioso

mas grandes y altos de todo Cacaxtla-Xochitécatl; era, sin duda, repetámoslo, la plaza principal de la ciudad. En segundo lugar, a diferencia del Gran Basamento, cuyo acceso podía ser restringido, a la cima del cerro Xochitécatl podía entrar cualquiera que así lo desease. Era pues, el lugar idóneo para convocar a todos los habitantes, no únicamente de la ciudad, sino incluso de toda la región.

Ahí reunidos, todos juntos, sin diferencias, los habitantes de Cacaxtla-Xochitécatl y sus alrededores se convertirían por un momento en una masa, nadie más que otro, nadie menos. El vivir esa sensación de manera periódica y regulada, haría que se acostumbraran de tal modo que se convertiría en una necesidad y al terminar una de las fiestas se retirarían ansiosos a esperar la siguiente oportunidad para reunirse. Es esa la función principal de las ceremonias colectivas: hacer de los hombres uno solo: una masa. Para eso se construyeron las grandes plazas inmensas, pero al mismo tiempo limitadas por los edificios del culto. Ahí en ese lugar, la muchedumbre se convierte en una masa cerrada, atrapada por la ceremonia que en la cima de los templos se llevaban a cabo, sin posibilidad de crecer, pero tampoco de disolverse hasta que la ceremonia, el ritual ejecutado terminara y se diera el permiso. La plaza principal de Cacaxtla-Xochitécatl cumple cabalmente con estos requisitos y en ella se llevaban a cabo las ceremonias periódicas que envolvían a toda la población, las que tenían que ver con la fertilidad de la tierra. Ahí, al menos dos veces por año, en el tiempo de la siembra y la cosecha todos los habitantes de la ciudad y sus alrededores serían convocados a reunirse la vera del gobernante, quien, a través de los rituales realizados previamente en los espacios de culto del Gran Basamento, estaba preparado para dirigir la ceremonia, pues de ellos salía convertido en la encarnación de un dios.

La ceremonia era dirigida entonces por el gobernante en su calidad de sumo sacerdote que, en su calidad de intermediario entre el mundo de los hombres y de los dioses, era el único preparado para establecer la comunicación. Sin embargo, el ritual requería que se volviera por un tiempo al momento de los inicios, al momento del desorden primigenio, antes de la instauración del orden y de la formación de la humanidad. Las evidencias,

bastante claras en este caso, sugieren que las ceremonias realizadas en la cima del cerro Xochitécatl estaban dedicadas a algunas de las advocaciones de la Diosa Madre; entre otras Xochiquetzal y Tlazolteótl; diosas de la sexualidad y que debido a que tuvieron una transgresión sexual, una falta, con ella permitieron el nacimiento de la humanidad. En el ritual llevado a cabo en su espacio, probablemente se rememorara esta falta sexual, al menos en ese sentido apuntan las pilas ubicadas en la plaza y que Serra Puche relaciona con baños o partos rituales. En el Posclásico, los baños públicos estaban dedicados a Toci, la Madre de los Dioses y a Tlazoltéotl, la diosa de la basura, de la sexualidad. En ellos se practicaban verdaderas orgías, si le hemos de creer a fray Diego Durán. ¿Pudo suceder lo mismo en las ceremonias dedicadas a la Diosa Madre en Xochitécatl? Probablemente sí, puesto que lo que se buscaba era rememorar el tiempo del inicio, había que imitar el comportamiento de los dioses.

La sexualidad desenfrenada, junto con la embriaguez colectiva son los principales agentes del desorden, pero era éste un desorden dirigido. Así, existen posibilidades de que en las fiestas llevadas a cabo frente a la Pirámide de las Flores de Xochitécatl haya habido episodios de desenfreno, no obstante, las ceremonias llegaban a su clímax con el sacrificio de una víctima humana, a través del cual se establecía la comunicación con la diosa. El interlocutor entre ésta y el pueblo reunido a sus pies era el rey, y por su boca hablaría la diosa, palabras que dirigidas a la multitud aplacarían el desorden mas no su euforia, estaban listos para recibir cualquier arenga, cualquier orden. De esa manera, poco a poco se restablecía el control y al terminar la ceremonia, la multitud se dispersaba convencida que ese era el mundo en el que le gustaba vivir, con ese orden establecido, por lo que la masa, convertida ya en individuos se retiraban tranquilos a sus casas, a esperar el próximo momento para reunirse, para formar parte de la masa.

Recapitulando, en Cacaxtla-Xochitécatl, las referencias a la guerra, a la guerra real, de conquista, únicamente se ponen de manifiesto al inicio del despegue de la ciudad como la capital regional de los vales poblanos-tlaxcaltecas. Si acaso, sólo se refieren a ella de manera deliberada durante los

primeros 50 años de los 200 que duró su hegemonía. Esto nos indica que si bien se llegó al poder por medio de la fuerza, ya después se procuró evitar el uso de la misma y ni siquiera se utilizó como amenaza, pues el Mural de la Batalla fue cubierto por completo apenas 50 años después de pintado. Después de ello, las evidencias hacen referencia, en el caso específico del Gran Basamento, a la celebración de rituales periódicos relacionados con Venus, en los que al igual que en los primeros tiempos de Cacaxtla, también se llevaban a cabo sacrificios humanos, pero éstos no parecían provenir de guerras de conquista, sino, si acaso de escaramuzas para mantener activo el cuerpo militar del gobierno. La guerra, manifestada de esta manera, serviría para mantener la cohesión entre los gobernados en torno a la figura del gobernante, guerrero principal y encargado de proveer de la sangre de las víctimas humanas a los dioses. Así, las víctimas serían inmoladas de forma periódica, durante los festejos de los dioses principales de los gobernantes: Tláloc y la Serpiente Emplumada, ambos númenes de la guerra y el sacrificio y relacionados con la transformación del gobernante en una encarnación divina. Eran pues, ceremonias que tenían como fin convencer a los demás de quien tenía el derecho, por ser una prerrogativa divina, de gobernarlos.

Más importantes, sin embargo, en esta labor de convencimiento de todos y para el mantenimiento del orden general eran las fiestas celebradas con motivo de la siembra y la cosecha, pues a ellas, a diferencia de las anteriores, dónde sólo podían asistir algunos miembros de la sociedad, quizá únicamente los miembros del grupo en el poder, podían asistir todos; de hecho es de suponer que fuera convocada toda la población, pues para eso se construyeron los grandes espacios ceremoniales, coronados por las más altas pirámides de toda la ciudad. En estas fiestas luego de un desorden, simulado, dirigido, se volvía a establecer el orden mediante la intervención del sacerdote supremo, el gobernante y por medio de la ofrenda máxima que se ofrecía a los dioses: el sacrificio humano, se restablecía el orden.

Sin embargo, tal orden se rompió apenas 150 años después de instaurado y mantenido de esa manera y el grupo en el poder se refugió en la sede de su gobierno, quizá soportando un asedio, un asedio que pareció

provenir de sus propios gobernados, pues aunque los fosos excavados alrededor del Gran Basamento muestran que éste se convirtió en una fortaleza defensiva, y el resultado, el abandono de Cacaxtla-Xochitécatl nos señala que no fue una guerra de conquista por parte de otro grupo, pues si así hubiera sido, alguien más se hubiera hecho del control y habría vuelto a imperar el orden, pero no, Cacaxtla-Xochitécatl sucumbió ante sus propios pobladores y ya nunca volvió a mostrar el esplendor de que hizo gala durante el periodo Epiclásico, mientras fue gobernada por la dinastía fundada por el primer gobernante del mismo: “3 Venado”.

Por su parte en Xochicalco, se repite básicamente el patrón de Cacaxtla-Xochitécatl; esto es, el aislamiento de la sede del grupo en el poder, en este caso La Acrópolis y, por el contrario, la apertura a todos los pobladores del espacio donde se desarrollaban las principales ceremonias religiosas, relacionadas con el ciclo agrícola: la Plaza de la Estela de los Dos Glifos, dominada plenamente por la Gran Pirámide, la estructura arquitectónica más grande y más alta de todo Xochicalco.

En la Acrópolis, la elite, el grupo en el poder, llevaría a cabo sus ceremonias en las cuales se manifestaría con claridad el poderío militar y los atributos divinos del gobernante supremo. Ahí, el estamento privilegiado de la sociedad xochicalca llevaría a cabo los rituales de iniciación, de expiación de los pecados, necesarios para imbuirse de la esencia divina necesaria para hacerse cargo de sus funciones principales y también para poder dirigir las ceremonias colectivas.

Así, es probable que tal espacio, por lo general de acceso restringido, se abriera en ciertas ocasiones especiales, para dar cabida a la mayor parte de los pobladores de Xochicalco, de otra forma no se entiende que la construcción de una plaza de tal tamaño se destinara sólo a la celebración de rituales privados o semiprivados, en los que únicamente participaran los miembros del grupo en el poder. Tales ocasiones especiales serían por un lado, la entronización de un nuevo gobernante. De acuerdo con los elementos

iconográficos representados en la Pirámide de las Serpientes Emplumadas, es ahí el lugar idóneo para la realización de tales rituales, de los cuales saldría el nuevo soberano imbuido con los poderes de la Serpiente Emplumada y con los de Tláloc. Asimismo, en ese lugar se conmemoraban las victorias alcanzadas en la guerra, puesto que ahí está manifiesta, como lo ha expresado Keneth Hirth, la importancia del aparato militar del gobierno de Xochicalco. El supremo gobernante sería el soberano. Tal situación se expresa desde el inicio de la supremacía de Xochicalco sobre su área circundante y la presencia de fortificaciones en la ciudad capital desde sus inicios nos confirma que fue la guerra, el mecanismo por el cual, el grupo que dominaba Xochicalco se encumbró de manera definitiva sobre el resto de las comunidades de los valles de Morelos. Tal proceso alcanzaría al parecer su momento álgido unos 50 años más tarde, cuando Xochicalco alcanza la hegemonía completa sobre su zona de dominio, hegemonía que al parecer no perdería en los próximos 150 años, pero que tampoco se agrandó. Tal situación se puso de manifiesto de una manera por demás especial: se mandó construir una nueva etapa en la Pirámide de las Serpientes Emplumadas en la que se muestra con claridad el dominio de Xochicalco sobre el resto de las poblaciones del área, dominio que fue alcanzado gracias a la acción de su aparato militar. Tales victorias contribuirían enormemente a cohesionar a la comunidad entera en torno a la figura de su soberano. Esta cohesión se vería reforzada mediante la realización de ceremonias que pondrían en evidencia el origen del poder militar que emanaba de su gobernante, su cercanía con los dioses.

Así pues, la plaza central de la Acrópolis serviría principalmente para las ceremonias de entronización de un nuevo gobernante y para la celebración de las victorias militares alcanzadas por éste. En tales ocasiones, es de esperar que el pueblo entero fuera convocado a ese espacio a ser testigo del poder que emanaba del gobernante y sus colaboradores más cercanos, poder que les permitía gobernarlos a ellos, pues, en virtud de su naturaleza divina, ellos eran los únicos con el derecho de ejercer el poder sobre los demás.

Otros motivos para la ejecución de ceremonias colectivas en ese espacio se desprenden también de la iconografía representada en la Pirámide

de las Serpientes Emplumadas. En efecto, este espacio parecía ser la sede de las ceremonias con motivo del encendido del fuego nuevo, celebración llevada a cabo cada 52 años, pero también se refleja ahí la ejecución de rituales destinados a limitar los efectos de ese acontecimiento singular, único y atemorizante, un eclipse. En tales ocasiones, de peligro inminente de acuerdo con las creencias generalizadas, se pondría de manifiesto con claridad y sin dejar lugar a dudas, la cercanía del soberano con los dioses y por tanto, su capacidad de evitar, con los rituales apropiados, la destrucción del mundo.

De este modo la plaza central del complejo arquitectónico sede del grupo en el poder serviría para la ejecución de ceremonias excepcionales, de suma importancia sí, pero realizadas con poca frecuencia, pero que no obstante servirían con precisión para demostrar quienes tenían el derecho de gobernar sobre los demás, puesto que su mandato era de origen divino.

Más importantes, sin embargo, para mantener el orden cotidiano, el de todos los días, el que no se ve afectado por acontecimientos que ocurren sólo unas pocas veces en la vida de las personas, me parecen las ceremonias que se llevaban a cabo en la plaza ubicada apenas un nivel debajo de la Acrópolis: la llamada Plaza de la Estela de los Dos Glifos; la plaza principal de Xochicalco y coronada por su pirámide más alta: La Gran Pirámide. A ella era posible acceder desde cualquier punto de la ciudad y quizá también de los alrededores de la misma, pues a ella convergían todas las calzadas que atravesaban la ciudad y que comenzaban desde sus mismas puertas. Y ese seguramente fue el propósito cuando se diseñó la ciudad que cualquiera, todos, pudieran ingresar en su plaza principal sin problemas.

La plaza, y en general el conjunto ceremonial que se localiza en esta área de Xochicalco, que comprendía además los tres enormes juegos de pelota, estaba destinado a la realización de ceremonias cuya principal finalidad de orden cósmico era propiciar y mantener la fertilidad de la tierra. De modo tal, que las ceremonias llevadas a cabo en tales espacios; los juegos de pelota y la enorme plaza principal tenían una marcada periodicidad, pues año tras año es necesario que la tierra, marchita durante la temporada de secas, renueve su vegetación con la llegada de las lluvias.

A renovar entonces la fertilidad de la tierra estaban encaminadas las fiestas con motivo de la siembra y a agradecer los dones recibidos y propiciar que la tierra no se marchitara durante los siguientes meses se destinarían los rituales celebrados en la fiesta de la cosecha. De tal modo que, año tras año, más o menos cada seis meses se sucederían de forma irrevocable las fiestas de la siembra y la cosecha.

A tales fiestas, como a las demás otras, serían convocados todos los habitantes de la ciudad, y en este caso, quizá también a los campesinos dispersos de los alrededores, pues eran fiestas que interesaban a todos, y todos juntos, sin distinciones, se agolparían en el interior de la plaza, frente a la Gran Pirámide, esperando, temerosos, que el ritual surtiera el efecto deseado y una vez más la tierra se mostrará generosa con ellos. A cambio, los hombres, con el soberano a la cabeza, le ofrecerían el don máspreciado que pueden ofrecer los hombres a los dioses: la sangre de una víctima humana. En efecto, es probable que en Xochicalco, al igual que en el resto de Mesoamérica, en otros lugares y en otras épocas, la sangre de una víctima decapitada regara la tierra para que esta se alimentase y estuviese en condiciones, otra vez, de ofrecer a todos los mantenimientos.

Año tras año, cada seis meses al menos, se repetiría la reunión de todos los pobladores de Xochicalco y áreas cercanas, en la plaza principal, la plaza de todos. Ahí, todos juntos, se perderían las individualidades, se olvidarían las diferencias. La necesidad de vivir esa sensación otra vez hace que apenas terminada una fiesta colectiva estés deseando volver a repetirla. Así apenas terminada una fiesta, esperarían con ansias la próxima oportunidad para volverse a reunir, para formar parte de la masa.

De hecho es probable, que las fiestas colectivas celebradas en Xochicalco no se hayan limitado a las esporádicas celebraciones con motivo de la entronización de un nuevo rey, la ocurrencia de un eclipse o la ceremonia del fuego, esta última, aunque periódica, muy separada entre una y otras para considerarla dentro de las fiestas periódicas; ni únicamente a las fiestas periódicas de la siembra y la cosecha, pues existen evidencias de carácter

arqueastronómico recabadas por Iván Sprajc¹¹⁶ (*vid supra*) que desde la hegemonía de Xochicalco al menos, en el centro de México se hayan instaurado las fiestas de las veintenas. Vale la pena recordar aquí lo que señala Sprajc, y que si bien nuestra hipótesis no se desprende necesariamente de sus resultados, sí tiene un cierto apoyo en ellos. Dice Sprajc: “Parece..., que las orientaciones de la Acrópolis permitían el uso simultáneo de dos calendarios observacionales compuestos predominantemente por múltiplos de veintenas”. Hipótesis que se apoya en los estudios de Michel Graulich sobre las fiestas de las veintenas entre los mexicas, para quien el inicio de tales ceremonias periódicas, o más específicamente del calendario en el cual se basaban se remonta hacia el año 700 d.C., o con más precisión al año 682 d.C. Comenta M. Graulich:

Es fácil determinar la época en la que el calendario de las veintenas coincidía exactamente, como en la reconstrucción, con las estaciones y las declinaciones del sol. En 1519, el desfase de las veintenas en relación con su posición original era de 209 días; y a razón de un día perdido cada cuatro años [Graulich, no está de acuerdo con la inclusión del año bisiesto en Mesoamérica] eran necesarios (4 x 209) 836 años; o dicho de otro modo, en los años 680-683, las veintenas y sus ritos estaban en su sitio.¹¹⁷

Esto es, durante el apogeo de Xochicalco y de Cacaxtla-Xochitécatl. De ser así, la imaginería marcial puesta de manifiesto de forma por demás grandilocuente durante los primeros años de la hegemonía de Xochicalco, que nos indica que la guerra, o la amenaza de ésta, jugó un papel principal en la instauración del dominio sobre el resto de las comunidades del valle, más tarde se vería, si no sustituida, por lo menos apoyada intensamente por la instauración de las fiestas periódicas, las que cumplirían cabalmente con el propósito de mantener el orden en la ciudad y en las zonas aledañas por lo que no sería necesario recurrir a la fuerza, ni siquiera a la implementación de campañas militares extensas sobre zonas fuera de su dominio, sino únicamente a la ejecución de escaramuzas en las que el objetivo principal sería

¹¹⁶ I. Sprajc, 2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, p. 267.

¹¹⁷ Michel Graulich, 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 79.

la toma de prisioneros para su inmolación en algunas de las fiestas de las veintenas.

Así, aunque el aparato militar no sería abandonado, este serviría solamente para sofocar alguna posible rebelión de alguna de las comunidades dominadas, y el orden impuesto en la ciudad sería mantenido, sí, en primera instancia por la guerra, pero en la forma de guerra institucionalizada, la cual serviría para mantener la cohesión en torno al soberano, comandante principal, pero ésta serviría además para la captura de prisioneros para el sacrificio, sacrificio que se llevaría a cabo en el marco de las fiestas periódicas, las cuales, en verdad, serían las más importantes para mantener el orden y no socavar la autoridad alcanzada por el grupo en el poder al no tener que recurrir al uso de la fuerza, sobre sus súbditos más cercanos, los habitantes de la ciudad capital, los más importantes de cualquier estado que logra la hegemonía sobre una vasta región, pues son éstos los que apoyan y en todo caso ayudan en el caso de una rebelión por parte de alguna de las comunidades dominadas o bien por alguna entidad enemiga. Así, mantener la cohesión en torno al grupo gobernante es la principal tarea de éste, la cual se ve reforzada constantemente por la celebración de las fiestas periódicas, las cuales harían sentir constantemente a los individuos aislados como parte integral del pueblo, al ser convertidos en masa y manipulados mucho más fácilmente que si fuera de uno por uno. Así, las celebraciones masivas, celebradas de forma continua y constante mantendrían el orden en la ciudad.

Tales mecanismos fueron eficientes a lo largo de 200 años; no obstante, tal orden se rompió, y al igual que en Cacaxtla-Xochitécatl, pareció provenir del interior de la sociedad dominada, incluso de los propios habitantes de la ciudad capital, pues no hay evidencias de que en la destrucción haya participado un grupo de fuera. Así, los mecanismos ideológicos del grupo en el poder, la guerra, los sacrificios y las fiestas perdieron su eficacia al sobrevenir alguna crisis, la cual impidió mantener la autoridad del grupo en el poder y terminó perdiéndolo, a pesar de aquel intento desesperado, como fue la ejecución de un sacrificio masivo en la plaza sede de las ceremonias más importantes. El

orden se rompió y nunca más volvió a instaurarse teniendo como sede a la señorial ciudad de Xochicalco.

En efecto, tanto Xochicalco como Cacaxtla-Xochitécatl parecieron contentarse con la hegemonía de sus zonas inmediatas obtenida mediante el uso de la guerra, pero luego no intentaron o no pudieron expandir el área de sus dominios, al encontrarse con que el resto de los territorios ya estaban ocupados por alguna otra entidad política vecina. El uso de la guerra se pone de manifiesto con claridad en los primeros 50 o 60 años de la instauración del dominio político de ambas ciudades; después, aunque no se renunció al uso del aparato militar; ya la guerra no jugó un papel preponderante en la instauración del control sobre sus respectivas áreas de dominio, sino que la cohesión en torno al grupo en el poder se mantuvo básicamente a través de la repetición continua y constante de fiestas periódicas, fiestas en las que el punto culminante era un sacrificio humano, con lo cual se les recordaba elocuentemente quien tenía el permiso de los dioses para gobernarlos a todos.

No obstante, el orden se rompió apenas 200 años después de alcanzado, pero éste se volvió a instaurar en otro lugar, y recommenzó el ciclo; una minoría que por la fuerza obtiene el poder y su derecho a gobernar a la mayoría y después se da la a la tarea de mantenerlo.

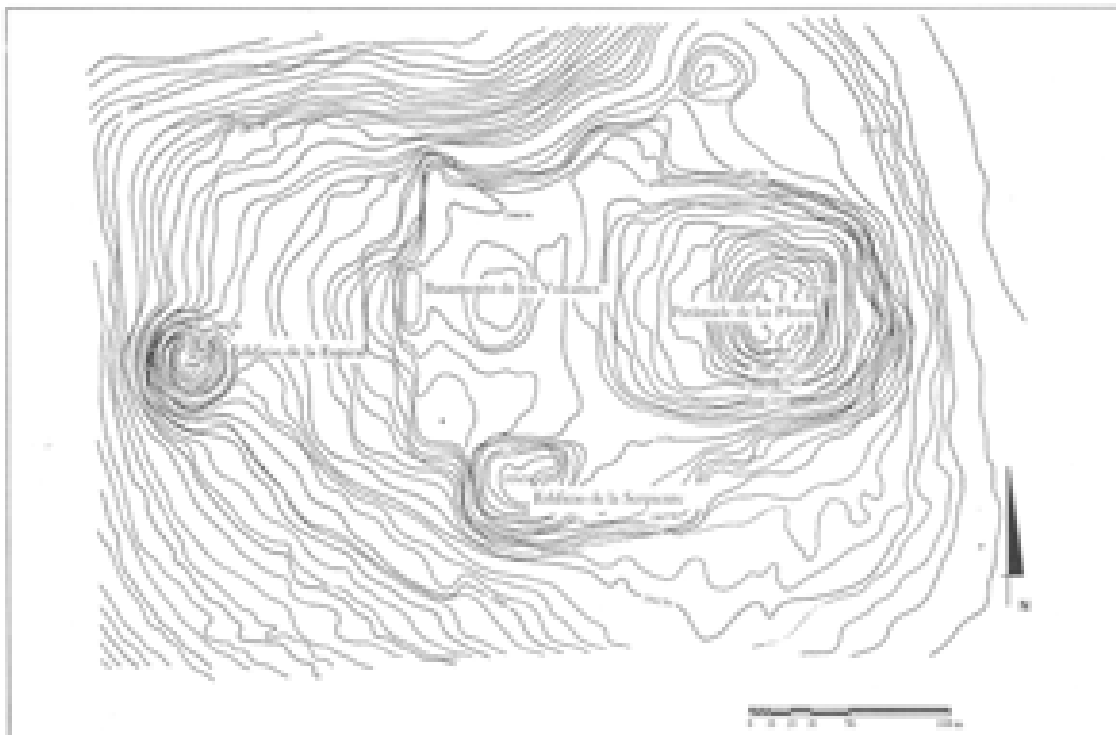


Figura 4.1. Mapa del Centro Ceremonial de Xochitcatl (Tomado de Serra, 2000).



Figura 4.2. Escena del Mural de la Batalla, con los vencidos humillados (Tomado de *Tlaxcala. Textos de su historia 2*).



Figura 4.3. El Capitán de los vencidos con los brazos cruzados (Tomado de *Tlaxcala. Textos de su historia 2*).



Figura 4.4. El Mural de la Batalla, otra escena de sometimiento (Tomado de *Tlaxcala. Textos de su historia 2*).



Figura 4.5. El Mural del Pórtico. Los personajes pintados en el Edificio A2 (Tomado de *Tlaxcala. Textos de su historia 2*).



Figura 4.6. El Hombre-Alacrán en el Templo de Venus (Tomado de Lombardo, 1986)



Figura 4.7. Figurillas de Xochitécatl, representaciones de Xochiquetzal y su comparación con las imágenes de los Códices Posclásicos (Tomado de Spranz, 1982).



Figura 4.8. Figurillas de Xochitécatl, representaciones de Tlazoltéotl y su comparación con imágenes de los Códices Posclásicos (Tomado de Spranz, 1982).



Figura 4.9. Mujer en Palanquín (Tomado de Serra, 2000).

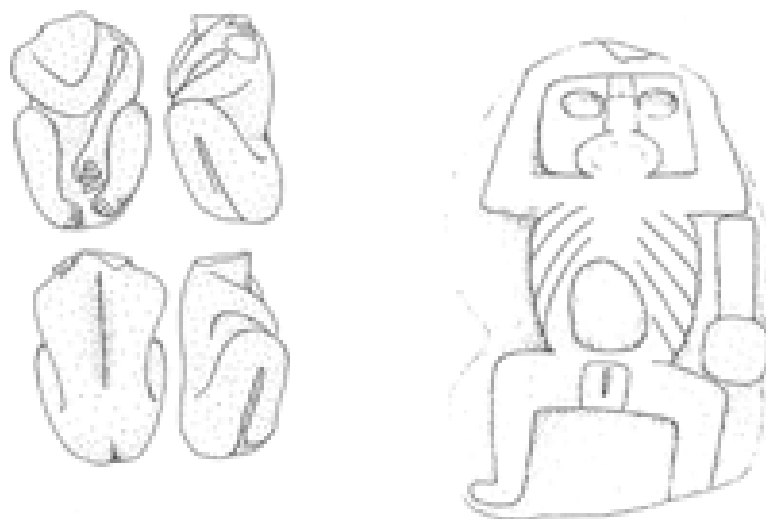


Figura 4.10. Esculturas de hombre masturbándose y mujer sacrificada (Tomado de Serra, 2000).



Figura 4.11. Vista general de Xochicalco (Tomado de *La Acrópolis de Xochicalco*).



Figura 4.12. La Gran Pirámide de Xochicalco (Tomado de *La Acrópolis de Xochicalco*).



Figura 4.13. Plano de Xochicalco (Tomado de Hirth, 1995).



Figura 4.14. La fecha 9 Ojo de Reptil en Xochicalco (Tomado de *La Acrópolis de Xochicalco*).

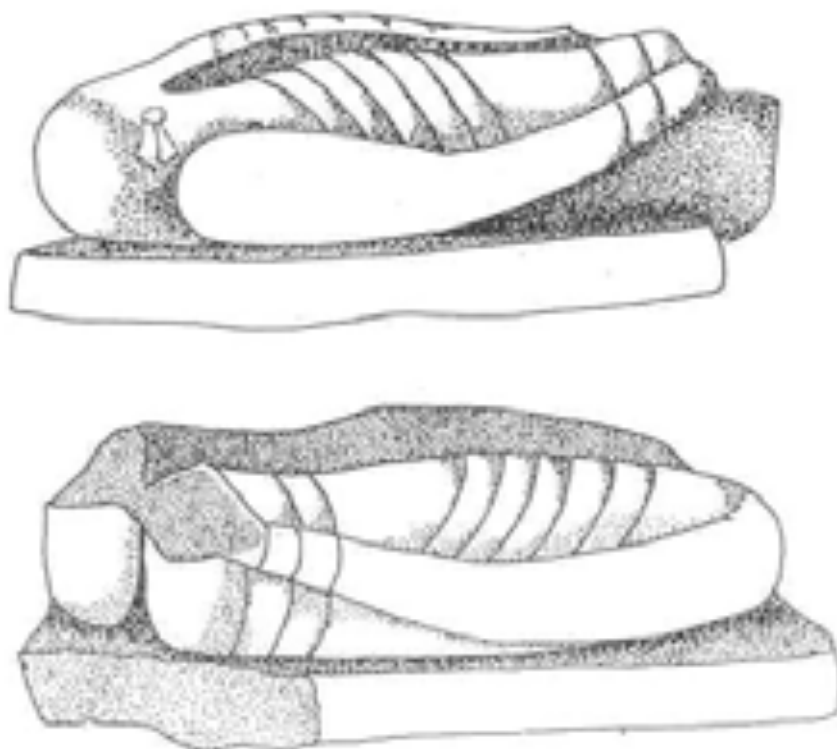


Figura 4.15. Escultura de sacrificado encontrada por Peñafiel entre las ruinas de Xochicalco (Tomado de *La Acrópolis de Xochicalco*).



Figura 4.16. La Pirámide de las Serpientes Emplumadas.

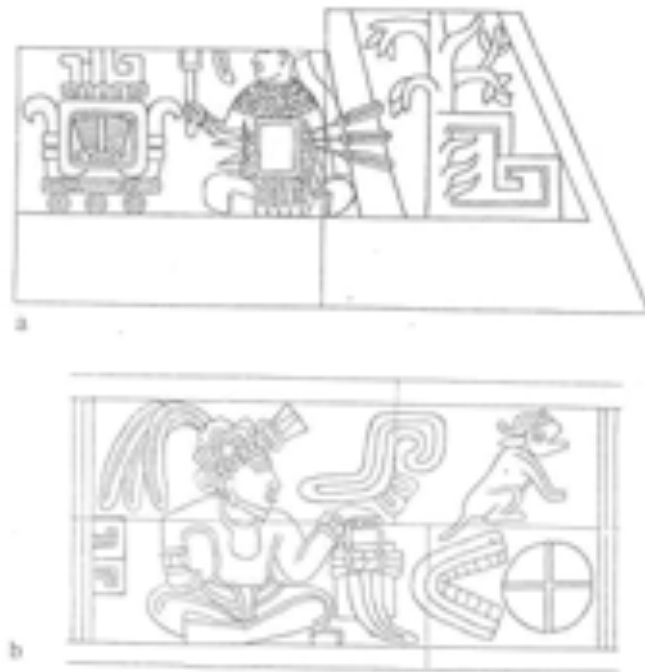


Figura 4.17. Guerrero y sacerdote de Tláloc en las Pirámide de las Serpientes Emplumadas (Tomado de Hirth, 1995).



Figura 4.18. El juego de pelota norte de Xochicalco (Tomado de *La Acrópolis de Xochicalco*).

5. Tula

Al tiempo que en Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco se sucedían de manera vertiginosa los inicios, auges y derrumbes de sus glorias; en la región de Tula, en el actual estado de Hidalgo, apenas se gestaban los cimientos de la ciudad, que a la caída de aquellas tomaría su lugar y, con mayor empuje aún, se consolidaría como una de las capitales de mayor renombre de todas las que se asentaron en el centro de México.

Pero la historia se inicia antes, mucho antes. De hecho se remonta a cuando Teotihuacan era ama y señora del Altiplano central, aunque en lo que concierne a Tula específicamente, lo ocurrido en Teotihuacan no tuvo la menor importancia. Chingú, el sitio que funcionaba como satélite de la gran urbe del Clásico en la zona y que proveía a los arquitectos teotihuacanos de la caliza para sus edificios, poco o nada tuvo que ver en el surgimiento de Tula. Señalan A. Guadalupe Mastache y Robert Cobean: "...la mayor parte de los sitios, incluyendo Chingú, son abandonados después de la fase Metepec, y existe una ruptura casi total entre el patrón de asentamiento de este periodo y el siguiente..."¹

Más importantes, mucho más, en el surgimiento y posterior consolidación de Tula, fueron los recién llegados del Noroeste de Mesoamérica. Efectivamente, la mayor parte de los elementos culturales de quienes habitan la región a partir del año 650 d.C., parece relacionarse con grupos de origen norteño, ya sea Zacatecas,² el Bajío guanajuatense³ o la cuenca de Zayula,⁴

¹ A. G. Mastache y R. Cobean, 1985 "Tula", en *Mesoamérica y el centro de México*, p. 276. Ver también, de los mismos autores, 1990 "La cultura coyotlatelco en el área de Tula", en *Las industrias coyotlatelco en el área de Tula*.

² M. H. Hers, 1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*.

³ Mastache y Cobean, 1985 *op. cit.*; Mastache y Cobean, 1990 *op. cit.*; Cobean, 1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo*.

⁴ B. Paredes, 2005 "Análisis de flujos migratorios y composición multiétnica de la población de Tula", en *Reacomodos demográficos en el centro del Clásico al Posclásico en el centro de México*.

según las distintas opiniones. Para G. Mastache y R. Cobean, de hecho: “es imposible entender el desarrollo de la población Coyotlatelco en el área de Tula sin tomar en cuenta el probable origen norteño de muchos de sus elementos culturales...”.⁵ Éste, o estos grupos, llegan a la zona coincidiendo en tiempo con la caída de Teotihuacan y el abandono de los sitios bajo su esfera económica que habían ocupado el fondo del valle. Llegan pues en un momento de marcada inestabilidad política, si esta inestabilidad fue creada o sólo aprovechada por ellos, es algo que todavía no tiene respuesta.

Del modo que haya sido, el caso es que los recién llegados ocuparon posiciones con una evidente función defensiva. Entre 650 y 800 d.C., la mayor parte de la población se asienta en los cerros que rodean al valle, particularmente en las zonas cercanas a acantilados. Más tarde, entre 800 y 900 d.C., algunos grupos se aventuran a bajar al valle, pero se quedan sobre las lomas desde las cuales tenían un amplio dominio; destacan dos que se asentaron en lo que luego sería cubierto por la mancha urbana de Tula.⁶ Uno era un simple caserío en lo que después se construiría la Plaza Charnay⁷ y otro, una comunidad de mayores proporciones, se asentó en el punto conocido como Tula Chico:

...Tula Chico se encuentra en una loma situada aproximadamente un kilómetro al sureste del Cerro Magoni. Este sitio es diferente al resto de los asentamientos de la época Coyotlatelco, tanto por sus características topográficas, como por su tamaño y complejidad; es el único asentamiento de esta época que puede considerarse urbano, con una densidad de población alta, una planeación y ordenamiento urbano y patrones definidos de orientación en sus edificios, así como una estructura interna compleja con áreas cualitativamente distintas. Tula Chico representa la primera etapa en el desarrollo urbano de Tula...⁸

La duración de Tula Chico como centro urbano es en verdad breve, pues su mayor crecimiento con respecto a los otros sitios Coyotlatelco ocurre hasta el año 800 d.C., y su abandono, por cierto total, se da únicamente cien años después, en el 900 d.C.

⁵ Mastache y Cobean, 1990 *op. cit.*, p. 19.

⁶ Mastache y Cobean, 1985, *op. cit.*; 1990, *op. cit.*; Cobean, 1990, *op. cit.*

⁷ Paredes *op. cit.*, p. 209.

⁸ Mastache y Cobean, 1985 “Tula”, p. 279, en *Mesoamérica y el centro de México*.

Las características de Tula Chico que han llevado a reconocerle el carácter de ciudad son, en primer término, su extensión y el número de habitantes. Las estimaciones sobre su tamaño varían desde los 3 km²,⁹ hasta los 5 o 6 km²,¹⁰ siendo la última cifra la más aceptada; mientras que su población se ha calculado alrededor de los 20,000 habitantes, con estimaciones que oscilan entre los 19,000 y los 27,000.¹¹

Más interesante para lo que aquí hemos venido argumentando es el hecho de que cuenta ya con un recinto ceremonial, cuyas construcciones se destacan claramente no sólo sobre el resto de los edificios de la ciudad, sino también de los centros ceremoniales de los otros sitios (figura 5.1). El recinto incluye dos basamentos de forma piramidal de gran tamaño, cuyas fachadas dominaban sendas plazas. Asociados a ellos y dándole forma al espacio ceremonial, se ubican dos canchas para el juego de pelota. Al oriente de la plaza principal, y prácticamente adosada a la pirámide más alta, se encuentra una enorme estructura que se ha identificado como la casa del grupo gobernante, tanto por su ubicación, como por su forma, que los hace similares a los llamados palacios de épocas posteriores.¹²

La construcción del recinto ceremonial, así como del resto de la ciudad no fue azarosa, sino que respondió a una cuidadosa planeación, pues toda fue levantada bajo la misma orientación de norte a sur, desde la pirámide principal hasta las terrazas donde se asentó el grueso de la población.¹³

La ciudad de Tula Chico surge entonces de forma planificada y en un lugar privilegiado desde el punto de vista económico; pero ya no con la ingente necesidad de estar protegido como sus inmediatos antecesores. No obstante, el surgimiento de Tula Chico se da después de un periodo de inestabilidad política, como lo muestra el patrón de asentamiento y en él debieron sucederse una serie de conflictos de carácter violento. El ganador fue el grupo que a partir

⁹ J. Yadeun, 1975 *El Estado y la Ciudad: el caso de Tula, Hgo.*

¹⁰ J. A. Stoutamire, 1975, citado en Mastache y Cobean, 1985, *op. cit.* y en Diehl, 1983 *Tula. The Toltec capital of ancient Mexico.*

¹¹ La primera cifra es de Yadeun, 1975, la segunda de Stoutamire, 1975.

¹² Par una descripción más detallada, ver Diehl, 1983, *op. cit.*; Mastache y Cobean, 1989, *op. cit.*, y Mastache y Cobean, 1990, *op. cit.*

¹³ Mastache y Crespo, 1982 "Análisis sobre la traza general de Tula. Hgo.", p. 23, en *Estudios sobre la ciudad de Tula.*

de entonces se asentó en Tula Chico y que desde ese momento obtuvo el derecho de gobernar a todo el valle. Señalan G. Mastache y R. Cobean:

El crecimiento explosivo de Tula Chico implica no sólo una diferencia en tamaño con respecto a los otros sitios de esta época en el área, sino que pone de manifiesto la existencia de una entidad más compleja en cuanto a organización social, económica y política cualitativamente distinta de los otros asentamientos.¹⁴

Así es, el despegue de Tula Chico ocurre de tal forma que la podemos considerar como repentina o por lo menos acelerada. Antes del año 800 d.C., era uno más de los sitios Coyotlatelco del valle de Tula; ni siquiera el más grande. No obstante, al obtener el derecho para gobernar a los demás, sus dirigentes se dieron a la tarea de demostrar que “ese derecho les correspondía sólo a ellos y que así había sido desde siempre”, y de este modo, en tan sólo unos pocos años, Tula Chico pasó de ser un pequeño asentamiento de características rurales a una auténtica ciudad con palacios, templos y juegos de pelota.

Si bien los edificios que conforman el centro ceremonial de Tula Chico apenas han sido explorados, por su similitud con los de la Plaza Principal de Tula Grande, se considera que tuvieron las mismas funciones. Dicen Mastache y Cobean, en uno de sus multicitados ensayos: “las dos pirámides principales en ambos recintos son tan parecidas en cuanto a sus proporciones y a su relación interna que es posible suponer que estuvieron dedicadas a la mismas deidades o a los mismos cultos”.¹⁵ Es decir, bajo esta perspectiva, y como veremos más adelante, el dios principal de la ciudad era ya *Tlahuizcalpantecuhtli*, el dios regente de los gobernantes. Junto a su templo estaba el palacio, que siguiendo con la comparación, sería entonces la sede del grupo en el poder.

En este sentido, llaman la atención los hallazgos realizados en las recientes exploraciones del recinto ceremonial de Tula Chico. Ahí, además de varias esculturas:

¹⁴ Mastache y Cobean, 1985 *op. cit.*, p. 280.

¹⁵ *Ibid.*, p. 283.

Hay un gran número de relieves de estrellas triangulares en banquetas, que representan al planeta Venus, y que probablemente forman parte de un culto de guerra ritual que también ha sido identificado en la iconografía de Cacaxtla y Xochicalco, durante el Epiclásico. En la plataforma se encontraron una impresionante imagen de un ave de rapiña y por lo menos un fragmento de relieve con un personaje de elite recostado.¹⁶

María Elena Suárez, Dan M. Healan y Robert Cobean sugieren que este personaje recostado, al igual que otros descubiertos entre los escombros de una de las plataformas que componen la plaza principal, “pueden representar reyes muertos o nobles muertos en batalla”.¹⁷ Esto es, al igual que sus contemporáneos Cacaxtla y Xochicalco, en Tula Chico también se exaltó la guerra e igualmente en relación con el culto a Venus. Tales hallazgos vienen a reforzar la hipótesis de que la consolidación de Tula Chico como el centro rector del valle de Tula entre los años 800 y 900 d.C., fue resultado de las prácticas guerreras.

De cualquier manera, cultos más “tradicionales” se seguían practicando en la ciudad, uno de ellos tenía como escenario las canchas para el juego de pelota y dos de ellas se encuentran también dentro del recinto principal de la ciudad. Esto es, se puede suponer con cierto grado de certeza, que en Tula Chico sus gobernantes alentaban un culto con el que se buscaba mantener el orden del mundo a través de la guerra y los sacrificios humanos.

Aunque poco tiempo lograron mantener el control y únicamente 100 años después de su “explosivo crecimiento”, el centro ceremonial de Tula Chico es abandonado por completo. Más todavía, “al parecer todos los edificios monumentales fueron incendiados”.¹⁸ Y a partir del año 900 d.C. la sede del poder se traslada un kilómetro hacia el sur y el otrora recinto principal queda sin utilidad, constituyendo hasta ahora “uno de los eventos más difíciles de explicar en la historia de Tula”.¹⁹ Años después R. Cobean abunda

¹⁶ M. E. Suárez Cortés, D. M. Healan y R. H. Cobean, 2007 “Los orígenes de la dinastía real de Tula. Excavaciones recientes en Tula Chico”; en *Arqueología Mexicana* 85, p. 49.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹ Mastache y Cobean, 1985 *op. cit.*, p. 282.

Este abandono es un fenómeno muy extraño para Tula, pues al aparecer en otras partes de la zona urbana, los asentamientos coyotlatelco quedaron cubiertos por estructuras más extensas de la fase Tollan. Es factible que la plaza de Tula Chico se abandonara por motivos ceremoniales, para conmemorar algún evento religioso o político, como la lucha legendaria entre los partidarios de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca...²⁰

Para quien no esté enterado, la lucha finaliza con la victoria de *Tezcatlipoca*; sin embargo, como más adelante veremos, la deidad más importante de Tula en los próximos 150 años, siguió siendo *Tlahuizcalpantecuhtli*, una de las advocaciones de *Quetzalcóatl*, por lo que esta explicación siempre me ha parecido insatisfactoria.

Tula Grande o Tollan

El abandono del recinto ceremonial de Tula Chico pareció responder a un cambio en la estrategia del grupo en el poder de Tula con el fin de mantenerse en él. O bien, si nos atenemos a la circunstancia del que los edificios principales fueron incendiados, cabe la posibilidad de que un nuevo grupo se haya hecho con el poder; un grupo que, sin embargo, pertenecería a la misma comunidad tolteca y no parece corresponder a la irrupción de algún grupo de origen extranjero. Sea como sea, con la caída de Tula Chico hubo cambios importantes, pero estos cambios fueron cuantitativos más que cualitativos.

En efecto, aunque el recinto sagrado se trasladó a otra parte y los edificios que lo conformaban se hicieron mucho más grandes, la distribución de éstos es muy similar a los de su antecesor, por lo que podemos inferir que fueron construidos bajo las órdenes de un grupo que implementó básicamente los mismos mecanismos pero en mayor grado. Así, el nuevo grupo en el poder requirió de un nuevo espacio desde el cual manifestar con mayor claridad quienes eran los encargados de gobernar, los encargados de mantener el orden del mundo una vez que éste se instauró de nuevo luego de la contienda que terminó en la derrota de quienes habitaban y regían desde ahí al resto de la ciudad en el recinto ceremonial de Tula Chico.

²⁰ Cobean, 1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo*, p. 502.

El nuevo recinto se construyó en la parte más alta de la ciudad: el cerro del Tesoro (figura 5.2). Desde ahí el panorama que se tiene de la propia ciudad y del valle es mucho más amplio que de Tula Chico; a la vez, desde el fondo del valle y desde buena parte de la ciudad es posible apreciar los edificios de la cima del cerro. La nueva posición manifiesta con mayor claridad quienes ejercían el dominio sobre los demás.

El nuevo espacio ceremonial, sin embargo, no expresa mayores cambios en la concepción que del mundo tenía, y quería imponer, el grupo en el poder. De hecho el diseño es el mismo que el de Tula Chico, pero se magnifica. El crecimiento del centro ceremonial y su cambio de ubicación es una respuesta al propio crecimiento de la ciudad, que de 5 km² todavía en 900 d.C., para el año 950 d.C. pasa a ocupar poco más de 13 km²; su población experimenta el mismo crecimiento, ya que, de acuerdo con las estimaciones más pródigas, Tula en esa época alcanzó los 60,000 habitantes,²¹ si bien la mayor parte de los investigadores considera que 40,000 es una cifra mucho más apegada.²²

Era, en cualquier caso, un número que requería reiterados recordatorios de quién, y por qué, tenía el derecho de gobernarlos. Los edificios que conforman la plaza principal, la sede del poder político y religioso de Tula, fueron construidos entre 900 y 1000 d.C.;²³ o sea, desde el momento en que se decidió cambiarla hacia la cima del cerro del Tesoro. Señalan G. Mastache y R. Cobean: “El emplazamiento del centro monumental es estratégico, no sólo por ocupar un lugar de fácil defensa, sino también por su ubicación central en un punto dominante que impactaba visualmente y estaba presente en todo momento para el habitante desde cualquier punto de la ciudad y desde muchos de los poblados rurales”.²⁴

Como ya dijimos, el diseño repite el de la plaza principal de Tula Chico, pero todos los edificios se construyen en mayores proporciones (figura 5.3). Al este se localiza la construcción más grande y más alta de Tula: la Pirámide C,

²¹ Stoutamire, 1975, en Diehl, 1983, *op. cit.*, p. 60; Healan, Cobean y Diehl, 1989 “Synthesis and conclusions”, en *Tula of the Toltecs. Excavations and surveys*, p. 245.

²² Entre otros, Diehl, 1983 *Tula*; y Mastache y Cobean, 1985 “Tula”.

²³ Diehl, 1983, *op. cit.*, p. 58.

²⁴ A. G. Mastache y R. Cobean, 2006 “El recinto sagrado de Tula”, en *Arqueología e historia del centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, p. 203.

la cual debió ser la sede de las ceremonias más importantes de la ciudad, pero dado el avanzado estado de destrucción en que se encuentra no ha sido posible determinar el dios al que estaba dedicada. No obstante:

...es evidente que la Pirámide C es el elemento fundamental, no sólo por ser el edificio más grande de la ciudad, sino también por su ubicación y por su relación con otros edificios de la plaza. El adoratorio está alineado con la escalera central de la pirámide y el Juego de Pelota 2, el principal del sitio, está también directamente alineado con la Pirámide C.²⁵

Así, aunque se trata del principal edificio de Tula, no se ha profundizado en la clase de ceremonias que se efectuaban desde su cima. Más suerte se ha tenido con la Pirámide B, que, si bien es más pequeña, pues sólo mide 38 metros por lado y tiene una altura de apenas 10 metros, la profusa decoración con la que estaba adornada se ha podido restaurar “gracias al cuidado que tuvieron los arqueólogos en registrar cada hallazgo y anotar cada dato”; nos enfatiza Jorge Acosta, el responsable de su cuidadosa excavación y restauración.²⁶

La Pirámide B limita la plaza por el norte, y sus cuatro lados estaban adornados con animales carnívoros, con jaguares, coyotes y aves de rapiña de cuyos hocicos y picos penden sangrantes corazones humanos. Sobre la pirámide había un templo de dos salas, cuya fachada se ha logrado reconstruir recientemente en dibujo (figura 5.4). La ornamentación incluía tableros y cornisas con varios diseños, pero cuya relación no ha podido establecerse. Dominaban el conjunto sin embargo, dos enormes serpientes que emplumadas ocupaban toda la parte frontal del templo entre cuyos cuerpos ondulantes se representaron “pequeñas figuras humanas en actitudes bélicas”.²⁷

Efectivamente, de acuerdo con Elizabeth Jiménez, entre las esculturas localizadas hasta ahora en Tula, tanto en aquellas que formaban parte de la decoración de los edificios como algunas otras, la representación más

²⁵ *Ibid.*, p. 207.

²⁶ J. R. Acosta, 1995 “Datos arqueológicos de la zona de Tula”, en *De Teotihuacan a los Aztecas*, p. 89.

²⁷ *Ibid.*, p. 90.

recurrente "...es la imagen masculina que porta una o varias armas...".²⁸
(Figura 5.5). Más todavía, son las armas:

Los objetos más frecuentes en la iconografía de Tula, entre las que destacan escudos, lanzas, dardos, lanzadardos o *átlatl*, armas curvas, cuchillos y una banda acolchada para cubrir el brazo, generalmente el izquierdo. En las pilastras ocupan un lugar relevante, de manera alternada con los guerreros, los conjuntos de armas compuestas por cinco lanzas emplumadas, un arma curva, un lanzadardos y un cuchillo, junto con un cetro, un recipiente o jícara decorada, plumas y plumones.²⁹

La primera sala del templo, de acuerdo con la reconstrucción efectuada, estaba limitada por cuatro grandes columnas, los famosos "atlantes de Tula", representaciones de *Tlahuizcalpantecuhtli*, el dios del amanecer, ataviados también como guerreros. Mientras que en la sala posterior presenta cuatro pilares que "están magistralmente esculpidos en bajorrelieves y representan guerreros alternando con escudos de armas"³⁰.

Al sur de la Pirámide B hay un muro de piedra, el *coatepantli*, llamado así por la gran cantidad de serpientes con que está decorado, y de cuyas fauces abiertas emergen los descarnados cráneos de seres humanos. Así, la pirámide toda, junto con su entorno, hacen referencia explícita a la guerra y al sacrificio humano, y en ella se rendía culto al numen que era el tutelar de ambas acciones: *Tlahuizcalpantecuhtli*, "la estrella de la mañana", una de las advocaciones de *Quetzalcóatl*, según las fuentes documentales, el dios patrono de Tula-Xicocotitla.³¹

²⁸ E. Jiménez, 2007 "Iconografía guerrera en la escultura de Tula, Hidalgo", p. 55, en *Arqueología Mexicana* 84.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Acosta, 1985 *op. cit.*, p. 89.

³¹ Sin embargo, es lo único en que están de acuerdo la arqueología y los documentos del siglo XVI, a pesar de que Jiménez Moreno demostró contundentemente que se trata de la misma Tula (Jiménez Moreno, 1995 "Tula y los toltecas según las fuentes históricas"). Por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún describe el templo de *Quetzalcóatl* en los siguientes términos: "Había también un templo que era de su sacerdote llamado *Quetzalcóatl*, mucho más pulido y precioso que las casas suyas el cual tenía cuatro aposentos: el uno estaba hacia el oriente, y era de oro, y llamábanle aposento o casa dorada, porque en lugar del encalado tenía oro en planchas y muy sutilmente enclavado; y el otro aposento hacia el poniente y a este le llamaban aposento de esmeraldas y de turquesas, porque por de dentro tenía pedrería fina de toda suerte de piedras, todo puesto y juntado en lugar de encalado, como obra de mosaico, que era de grande admiración; y el otro aposento estaba hacia el mediodía, que llaman sur, el cual era de diversas conchas mariscas, y en lugar del encalado tenía plata, y las conchas de que estaban hechas las paredes, estaban tan sutilmente puestas que no parecía la juntadura de

En efecto, señalan G. Mastache y R. Cobean en uno de sus artículos más recientes: “Creemos que la Pirámide B fue, sobre todo, un monumento relacionado con la realeza, el gobierno y el poder, con la exaltación de las dinastías reales y la institución de la guerra; es decir, un monumento vinculado con la dirigencia y el gobierno de Tula”.³² (Figura 5.6).

Al este de la Pirámide B, y vinculado arquitectónicamente con ésta, se encuentra el llamado Palacio al Este o Edificio 4, el cual pareció funcionar como la sede de ceremonias de la elite y quizá como el área de residencia del soberano de Tula, según sugiere Fernando Baez Urincho.³³ Sobre esto vale la pena citar una vez más a G. Mastache y R. Cobean, quienes abundan:

... el hecho de que sea el único edificio con acceso directo a la pirámide y al templo que había en la parte superior, así como el tema de sus bajorrelieves y el tamaño de su puerta con tres vanos, sugieren que el Palacio al Este funcionaría como un palacio real, y la Pirámide B como una capilla o santuario real, donde el monarca y sus principales dignatarios realizarían rituales y ceremonias relacionados con penitencia, entronización, gobierno y guerra...³⁴

Otros edificios del recinto ceremonial manifiestan también claramente la vocación guerrera del grupo que gobernaba Tula en su momento de apogeo. Al oeste de la plaza se ubica uno de los dos juegos de pelota que le dan forma (figura 5.3). Frente a él, excavaciones practicadas en los años 70 dejaron al descubierto la base de un *tzompantli* y miles de fragmentos de cráneos humanos.³⁵

Asociados a las principales sedes del culto, hay otra serie de estructuras que presentan otras características. Destaca el llamado “Palacio Quemado”:

ellas; y el cuarto aposento estaba hacia el norte, y este aposento era de piedra colorada y jaspes y conchas muy adornado”. (Sahagún, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, p...). Lo mismo ocurre con las exigencias del dios. De eso dice Sahagún: “Adoraban a un solo señor que tenían por dios, el cual le llamaban *Quetzalcóatl*, cuyo sacerdote tenía el mismo nombre que también le llamaban *Quetzalcóatl*, el cual era muy devoto y aficionado a las cosas de su señor y dios, y por esto tenido en mucho entre ellos y así lo que les mandaba lo hacían y cumplían y no excedían de ello; y les solía decir muchas veces que había un solo señor y dios que se decía *Quetzalcóatl*, y que no quería más que culebras y mariposas que le ofreciesen y diesen en sacrificio...” (*Ibid*, p...).

³² Mastache y Cobean, 2006, *op. cit.*, p. 210.

³³ F. Baez Urincho, 2007 “El Edificio 4. Palacio del rey Tolteca”, en *Arqueología Mexicana* 85, p. 51-54.

³⁴ Mastache y Cobean, 2006, *op. cit.*, *ibíd.*

³⁵ Diehl, 1983 *Tula*, p. 66.

“está compuesto por tres amplias salas, cuya techumbre estaba sostenida por columnatas. En cada sala se construyó un ‘impluvio’ o patio interno, que funcionaba como recolector de agua, área de ventilación y entrada de luz. El acceso a cada una de estas salas era independiente, sin comunicación entre sí”.³⁶ La decoración consistía en una serie de relieves representando sobre todo personajes humanos en procesión, así como un buen número de serpientes (figura 5.5). Tan sólo en la Sala 2, dentro de sus 102 metros de bajo relieve se lograron identificar, “235 figuras humanas y 114 serpientes”.³⁷

La mayor parte, sino es que todos los personajes, representan a dignatarios o sacerdotes, por lo que es posible que la enorme sala columnada haya sido la sede de fastuosas ceremonias de carácter semiprivado. Muy posiblemente ritos en los que el sacerdote principal, el rey, emergía preparado para dirigir las fiestas colectivas que se desarrollarían en la plaza donde la muchedumbre esperaba ávida el mensaje de los dioses a través de su representante: el rey, quien se dirigiría a la multitud desde la cima de alguna de las pirámides.

En este sentido destaca la Sala 2, sala que se ubica en la parte central del llamado Palacio Quemado y a la cual se ha supuesto que únicamente tenía acceso el rey y sus allegados principales, mientras que en las dos salas restantes se agrupaban los guerreros; pues era a la guerra, al culto al sol y al rey a las que estaban destinadas las ceremonias efectuadas en su interior. Tales ceremonias, al parecer, incluían cantos, música y oraciones según se desprende de análisis de las figuras esculpidas en una de las banquetas de la Sala 2 y que se han interpretado como la representación de procesiones.³⁸

Efectivamente:

... se trata de dos procesiones que convergen hacia la puerta principal. La del lado este representa al parecer una procesión de guerreros dirigida por un personaje con atributos de Tláloc, que muy probablemente representa al monarca. Cierran esa procesión los dos individuos de la izquierda. La otra procesión, compuesta por personajes muy ricamente ataviados, que

³⁶ L. M. Gamboa Cabezas, 2007 “El Palacio Quemado, Tula. Seis décadas de investigaciones”, en *Arqueología Mexicana* 85, p. 43.

³⁷ Acosta, 1995 *op cit.*, p. 94.

³⁸ Mastache y Cobean, 2006, *op. cit.*; Gamboa Cabezas, 2007, *op. cit.*

llevan bastones, banderas e instrumentos musicales camina en sentido contrario. Ambas procesiones parecen representar ceremonias en que participaban el monarca con guerreros y dignatarios de alto rango, que incluían cantos, música y oraciones, pues una de las procesiones parece cantar o rezar y la otra tocar instrumentos musicales.³⁹

Las ceremonias quizá incluyeron los velatorios de los soberanos muertos, ya que entre las lápidas que adoraban los frisos de la Sala 2 se han encontrado representaciones de personajes recostados que se han interpretado como el propio rey, o un guerrero de alto rango, muerto (figura 5.7).⁴⁰ Asimismo, hay manifestaciones que sugieren que en tales ceremonias se llevaban a cabo sacrificios humanos, tales como la representación de *cuauhxicallis* o vasijas con corazones sangrando.⁴¹ Hay también discos solares, lo que indica un culto al sol,⁴² o bien al propio rey como manifestación del sol; del rey que muere como el sol en ocaso y/o de la entronización de un nuevo soberano como el nacimiento de un nuevo sol. En suma, todo parece indicar que era el gobernante el protagonista principal de los ritos realizados en el Palacio Quemado. Ritos en los que participaba como el sumo sacerdote de Tláloc, como dios de la guerra.⁴³

De tal modo que, en los complejos arquitectónicos ubicados a ambos lados de la Pirámide B, se efectuaban ceremonias que buscaban propiciar que el rey se hiciese responsable de dos de sus principales funciones: la guerra y los sacrificios humanos.

Era en estos espacios donde se llevarían a cabo los rituales preparatorios para hacerse cargo de ellos, como encarnación divina. Al concluir éstos, el soberano, como guerrero principal y sumo sacerdote de las divinidades de la guerra estaba preparado para dirigir los rituales colectivos que se realizaban desde la cima de la Pirámide B. Ésta, ya lo mencionamos, estaba dedicada a Tlahuizcalpantecuhtli, patrono de los gobernantes y el encargado de mantener el orden del mundo a través de la guerra y el sacrificio humano. La imaginería representada en la decoración de la pirámide así lo muestra y lo

³⁹ Mastache y Cobean, 2006, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁰ Gamboa Cabezas, *ibíd.*, p. 46.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ídem.*

⁴³ *Ibíd.*, p. 45.

refuerzan las esculturas colocadas sobre ella y que le daban forma al templo, donde se muestra al dios ataviado como guerrero y blandiendo haces de lanzas (figura 5.8). En lugar preponderante estaba el Chac-mool, preparado para recibir el corazón todavía caliente de los recién sacrificados (figura 5.9).

Es esa pues la imagen que la arqueología nos deja ver del Templo de Quetzalcóatl: la de la sede de ceremonias en las que el punto culminante era el sacrificio de una víctima humana, la cual, probablemente había sido capturada en alguna contienda bélica.

Lindsay Jones, por su parte, en su ambicioso ensayo "*The hermeneutics of sacred architecture: a reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan*", en concordancia con lo que aquí argumentamos, señala "...la ubicua iconografía de guerreros completamente armados, esqueletos descarnados y voraces jaguares devorando cráneos humanos, expresan a las masas, en términos que no dejan lugar a dudas, sobre las sangrientas consecuencias de resistirse a la autoridad de la Tula Tolteca".⁴⁴ Más adelante agrega: "En Tula, estas formas arquitectónicas son el mejor y más claro mensaje que los participantes en el ritual estaban alertas a sus responsabilidades en relación con los gobernantes de la Tula Tolteca y su hegemonía; ellos articularon, con una indudable contundencia, la poco envidiable elección de resignarse a la autoridad Tolteca o a la muerte".⁴⁵

En efecto, tanto la propia arquitectura como la parafernalia guerrera manifestada en los adornos, que en realidad forman parte indisoluble de la propia arquitectura, parecen indicar esta disyuntiva. Pero la sola imaginaria arquitectónica no puede lograr el efecto buscado; para ello se requiere forzosamente hacerlo presente en los rituales colectivos, que son precisamente para lo que fueron creados tan elocuentes escenarios. Las ceremonias serían presididas por el sacerdote principal, el rey. Así nos los muestra la más grande

⁴⁴ L. Jones, 1993 "The hermeneutics of sacred architecture: a reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan, part II", p. 339, en *History of Religions* 33. Traducción de: "...the ubiquitous iconography of fully armed warriors, dismembered skeletons, and voracious, skull-chomping jaguars expressed to the masses in no uncertain terms the bloody consequences of resisting Tula Toltec authority".

⁴⁵ *Ibid.*, p. 341. Traducción de: "At Tula, these architectural forms are the bearers of a clear and substantive message that alerts the ritual participants of their practical responsibilities in relation to Tula Toltec leadership and hegemony; they articulate, in unmistakably blunt terms, the unenviable choice of acquiescence to Toltec authority or death."

estela encontrada hasta ahora en Tula, donde se observa la probable representación de un gobernante tolteca ataviado con atributos de Tláloc en su tocado, pero que también tiene ciertas características como la barba, que según E. Jiménez, lo asocian con Quetzalcóatl (figura 5.11).⁴⁶

El gobernante era no sólo el sacerdote supremo del dios principal, sino que también, a través de los ritos se convertía de hecho en su encarnación viviente por lo que incluso llevaba su nombre: Quetzalcóatl,⁴⁷ era, por tanto, su responsabilidad mantener el mundo como debía estar, como siempre había estado. Dicen López Austin y López Luján: “La propaganda política dibuja a los Quetzalcóatl terrenales como fundadores de orden y fuentes de legitimidad... En otras palabras, el orden impuesto por el sacerdote-gobernante Quetzalcóatl es un reflejo del orden calendárico establecido por Serpiente Emplumada...”.⁴⁸

Esto en lo que se refiere a la Pirámide B. Por desgracia la destrucción de la Pirámide C no deja acercarnos con claridad a su función; sin embargo, es posible hacer alguna propuesta. Si bien Xavier Noguez le llama la Pirámide del Sol,⁴⁹ yo considero que es más factible que estuviera dedicada a alguna de las advocaciones de la Diosa Madre, o en su defecto a algún dios relacionado con la fertilidad de la tierra.

Busquemos indicios que nos permitan tener algo de certidumbre. Aunque, como dice J. Acosta, en Tula: “el número de representaciones de Quetzalcóatl y de Tlahuizcalpantecuhtli, en relación con otras deidades, es abrumador”,⁵⁰ durante sus trabajos pudo encontrar elementos de otras cuatro deidades: Centeocihuatl; Itzpapalotl, Xochiquetzal y Tláloc.⁵¹ Las tres primeras

⁴⁶ E. Jiménez, 2007 *op. cit.*, p. 58.

⁴⁷ A. López Austin, 1998 *Hombre-Dios*.

⁴⁸ A. López Austin y L. López Luján, 1999 *Mito y realidad de Zuyúa*, p. 83.

⁴⁹ X. Noguez, 2001 “La zona del altiplano central en el posclásico: la etapa tolteca”, en *Historia Antigua de México: El horizonte posclásico*, p. 231.

⁵⁰ Acosta, *op. cit.*, p. 102.

⁵¹ *Ibid*, p. 102-103.

diosas madres y el último, dios de la lluvia, y en el Posclásico tardío estrechamente relacionado con aquellas.⁵²

Númenes todos de la fertilidad y si bien, o mal, ninguno de ellos se ha encontrado directamente asociado con la Pirámide C; creo que otra clase de evidencias nos permiten considerarla como la sede de las ceremonias destinadas a propiciar la fertilidad de la tierra. Primero su magnitud. Efectivamente se trata del monumento arquitectónico más alto de toda Tula y si recordamos que en Teotihuacan, Xochicalco y Xochitécatl sus monumentos más grandes, aunque no sean los más destacados desde la perspectiva con que tradicionalmente se les ha abordado, es probable que estuvieran dedicados a las diosas de la agricultura y la fertilidad; es factible entonces que en Tula ocurriera lo mismo.

No obstante, hay elementos en la propia Tula que nos permiten un mejor acercamiento a la propuesta; así, además de su mayor tamaño y altura, la Pirámide C se destaca porque domina plenamente la gran plaza y al pequeño altar, conocido como “El Adoratorio” (figura 5.10). Más aún frente a la pirámide se encuentra el juego de pelota 2, el más grande de la ciudad y hay que recordar que entre ambos edificios se excavaron los restos del *tzompantli* y sus miles de fragmentos de cráneos humanos.

La asociación de ambas estructuras culturales, La Pirámide C y el Juego de Pelota, y sobre todo la presencia del *tzompantli* nos señalan que el rito culminante en la celebración de las ceremonias dirigidas desde la gran pirámide era el sacrificio por decapitación, el sacrificio *per excellence* en las fiestas de fertilidad. Es posible, dada la gran cantidad de restos humanos recuperados, que se tratara de los sacrificios de cautivos tomados en batalla.

Así las cosas, nos atrevemos a proponer que desde la cima de la Pirámide C de Tula se dirigían las ceremonias propiciatorias de la fertilidad de la tierra, en pocas palabras: las fiestas de la siembra y de la cosecha.

Estas fiestas eran, desde mi perspectiva, las más importantes para mantener el orden de la ciudad y su entorno; pues debieron ser las fiestas en las que se movilizaba al mayor número de personas, ya que era necesario que

⁵² H. Nicholson, 1971 “Religion in prehispanic central Mexico”; y también A. Grave, 2000 “Tlazolteotl, la diosa de la basura”, mecanuscrito.

todos participaran y así llenar la enorme plaza de más de 100 metros por lado (figura 5.11), a la cual convergían la mayor parte de las calles y calzadas que atravesaban la ciudad. Era pues la Pirámide C, la sede de las ceremonias “populares”, y de hecho, la existencia del culto a Tláloc, el dios de la lluvia y posible numen a quien estaba dedicado el templo, se puede observar en la abundancia de braseros con su efigie, recuperados en toda el área urbana, no únicamente en el complejo ceremonial,⁵³ era posiblemente el dios venerado en las casas, no necesariamente impuesto por el grupo gobernante; aunque, como vimos arriba, una de las representaciones más probables de un gobernante tolteca lo muestra ataviado con el tocado de Tláloc.

Por ser entonces, el templo principal de la ciudad, la sede de las fiestas del pueblo, al parecer fue respetada por quienes provocaron, o se aprovecharon, de la pérdida del poder del grupo que había mantenido el control y el orden en la ciudad durante más de 300 años, pues la destrucción de la Pirámide C es bastante posterior y esta fue realizada por los mexicas, casi 200 años después de que el poder de Tula había acabado.⁵⁴

Por el contrario, la sede del dios del grupo gobernante, la Pirámide B, y el enorme salón donde éste recibía los poderes divinos, fueron profanados al tiempo de la caída. Dice J. Acosta:

Desde un principio nos dimos cuenta de que se trataba de una ciudad que fue arrasada por un gran incendio y luego sufrió un saqueo desenfadado. Por todas partes se encontraban restos de carbón, ceniza y madera a medio quemar. También se veía que los adobes de los muros se convirtieron en ladrillos debido al intenso calor del fuego. Todo al parecer revela que la destrucción de la capital de los toltecas fue intencional...⁵⁵

Los ataques se centraron en los principales monumentos del grupo en el poder y en particular se cebó sobre la imaginería arquitectónica y escultórica de la Pirámide B y del “Palacio Quemado”. Por ejemplo, de los siete Chac-mool que se han descubierto en Tula, seis fueron mutilados y sólo uno se dejó

⁵³ R. Cobean, 1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo*, p. 21.

⁵⁴ Diehl, 1983 *Tula*.

⁵⁵ Acosta, *op. cit.*, p.

completo.⁵⁶ Asimismo, las columnas y los atlantes que sostenían el techo del Templo de Tlahuizcalpantecuhtli, así como los relieves que lo adornaban fueron cuidadosamente desmembrados y enterrados al pie del basamento. En suma, el templo “fue totalmente destruido, no quedando ni siquiera su planta sobre el piso”.⁵⁷

Las dos sedes principales del estamento gubernamental fueron las que acusaron los mayores efectos de la revuelta. No obstante, entre ambas se notan algunas diferencias que nos parecen ilustrativas de las ceremonias se realizaban en cada uno. Así aunque el Templo de Tlahuizcalpantecuhtli representaba el poderío militar y guerrero del rey y su derecho incuestionable de estar ahí; las ceremonias dirigidas desde su cima envolvían a toda la población que se reunía en la plaza. Por el contrario, pareciera que al enorme salón columnado sólo tenían acceso los miembros de la elite. Así, aunque el primero fue también destruido, esto se hizo con cuidado y sus restos fueron enterrados casi con reverencia, pues finalmente aunque dios del gobernante su veneración le fue impuesta a todos. Por su parte, el “Palacio Quemado” fue sometido al principal agente de destrucción: el fuego, quizá con algunos miembros del grupo en el poder en su interior. La intención de cualquier modo era acabar con ellos, real o simbólicamente, el caso es que su dominio sobre la ciudad y su entorno finalizó.

Pero, ¿qué fue lo que causó la caída, la violenta caída?⁵⁸ De acuerdo con Richard Diehl fue una combinación de causas internas y externas. Las

⁵⁶ Diehl, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁷ Acosta, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁸ Una explicación, aunque fantasiosa muy ilustrativa para el tema, es la de fray Juan de Torquemada (1969 *Monarquía Indiana*, vol. I, p. 278), quien nos regala, en su muy particular estilo: “El modo de su destrucción, perdición y acabamiento (según que se lo oyeron a estos muy pocos que de ellos quedaron en la tierra, fue que, habiendo sido perseguidos y oprimidos de un cierto rey y reyes por tiempo de más de quinientos años, pareciéndoles que aquella persecución procedía de tener enojados a sus dioses (que eran grandísimos ídólatras), se determinaron de hacer junta general de todos los sacerdotes, príncipes y señores de cuenta que había en el reino, en un lugar llamado Teotihuacan, que cae ahora seis leguas de la gran ciudad de México, a la parte del norte, para hacer fiestas a sus dioses con intento de agradecerlos y desenojarlos del gran enojo (que a su parecer), contra ellos tenían. Estando ya juntos y comenzadas sus fiestas con grande concurso de gente que a la voz de ellos concurrió, en medio de la celebración de ellas, se les apareció un gran gigante y comenzó a bailar con ellos. Y aunque pudo ser que admitiesen la repentina visión en su compañía con algún temor, que por el que les pudo causar su presencia, por ser demasiado grande y disforme, los brazos largos y delgados, todavía le hicieron rostro por parecerles que aquello era inevitable por venir

internas fueron la sobrepoblación de un área con escaso rendimiento agrícola y la fragilidad de su integración social debida a la mezcolanza de grupos étnicos que la conformaban. La externa, y que agudizaría las internas, fue la probable llegada de nuevos grupos provenientes del norte.⁵⁹ Así una de las probables causas del florecimiento de Tula, la inmigración, lo sería también de su caída.

Sea cual sea la causa, el caso es quienes se vieron afectados principalmente por la alteración del orden fue el grupo gobernante y su recinto ceremonial nunca recuperó su antigua grandeza, y en la zona rural, la vida continuó casi sin alteraciones,⁶⁰ e incluso la ciudad tampoco se despobló, y 200 años más tarde contaba con más de 20,000 habitantes;⁶¹ aunque ya no fue nunca más la capital hegemónica que era en el momento de su esplendor, sino que estuvo bajo la égida de Tenochtitlan.

Conclusión del capítulo

El surgimiento de Tula como la capital hegemónica del centro de México tiene tras de sí un largo proceso que se inicia con la llegada al valle de grupos provenientes del Norte de México, pertenecientes, de acuerdo al utillaje de materiales arqueológicos conocido como Coyotlatelco, a la misma tradición

por ordenación de sus fingidos e indignadamente reverenciados dioses. El cuál, a las vueltas que con ellos iba dando, se iba abrazando con ellos y a cuantos cogía entre los brazos (como otro Hércules a Anteón), les quitaba la vida enviándolos de ellos seguramente a los de la muerte”.

“De esta manera y por este modo, hizo aquella visión gran matanza aquel día en los bailantes. Otro día se les apareció el demonio en figura de otro gigante, con las manos y dedos de ellas muy largos y ahuesados, y bailando con ellos los fue ensartando en ellos, y de esta manera hizo el demonio aquel día gran matanza en ellos. Otra vez (continuando sus fiestas por ver el fin de ellas y oír el oráculo deseado por cuyo intento festejaban a sus falsos dioses), se les apareció el mismo demonio en un cerro alto, que está en la dicha parte que le corresponde al poniente, en figura y forma de un niño muy blanco y hermoso, sentado sobre una peña y con la cabeza toda podrida, y del hedor grande que de ella salió murieron muchísimos como heridos de mortal y venenosa ponzoña. (...) se les apareció el demonio y les dijo que en todo caso les convenía desamparar la tierra si querían salvar las vidas porque, en la que poseían, no les prometía el tiempo, sino muertes, ruinas y calamidades...”

“Viendo los afligidos tultecas cómo sin remedio crecían sus calamidades y que el más cierto de su reparo era tomar su consejo, tuviéronlo por bueno y, desamparando la tierra, se fueron...”

Con la fiesta se mantenía el control, en la fiesta se pierde.

⁵⁹ Diehl, *op. cit.*, pp. 158-165.

⁶⁰ Miguel Guevara, comunicación personal, abril de 2005.

⁶¹ Diehl, *ibid.*, p. 166.

cultural que los que se asentaron en Teotihuacan luego de la caída de su sistema de gobierno.

Aunque homogéneo desde la perspectiva cultural, no se trataba de un grupo bajo una misma entidad política; por el contrario, de acuerdo, con el patrón de asentamiento dominante en los inicios del Epiclásico en el valle de Tula, la población estaba distribuida en pequeñas comunidades autónomas políticamente, las cuales prefirieron para asentarse aquellos lugares de difícil acceso y fácil defensa como son las cimas de los cerros y las cercanías de acantilados, lo cual sugiere una época de conflictos intergrupales, a pesar de que compartían una misma tradición cultural. Esta situación se extiende desde por lo menos la pérdida del dominio de Teotihuacan sobre el valle de Tula y sus caleras, suceso que ocurrió alrededor del año 600 d.C., hasta por lo menos el año 800 d.C., cuando políticamente, el valle queda bajo el dominio de Tula Chico.

Los gobernantes de Tula Chico, al igual que sus contemporáneos Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco, apelaron a la imaginaria marcial para consolidar el dominio alcanzado sobre su entorno inmediato; sin embargo, no lograron mantenerlo por mucho tiempo y apenas 100 años después de haber alcanzado el poder sobre el resto de las comunidades del área, lo perdieron violentamente, según se desprende de las más recientes exploraciones en las que se encontró evidencia de que los principales edificios de Tula Chico, aunque no los espacios habitacionales, fueron incendiados y la sede del poder se trasladó a otro punto de la propia ciudad de Tula.

Tal acontecimiento, es paralelo en el tiempo a las caídas de Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco, por lo que podríamos incluirlo en un mismo proceso; sin embargo, mientras Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco, pierden por completo su importancia política y cultural, la de Tula se incrementa. En efecto, en tanto los derrumbes de Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco fueron causadas por revueltas internas que tuvieron como fin socavar y no permitir más el sojuzgamiento de la clase dominante; la caída de Tula Chico pareciera que derivó de una contienda interna entre miembros del grupo en el poder; la cual tuvo como objeto despojar del mismo a quienes hasta entonces lo habían

ejercido, pero fue sustituido por otros, quienes a partir de entonces se dieron a la tarea de demostrar que se habían ganado el derecho de manera legítima.

Así, aunque el centro ceremonial de Tula Chico es abandonado y en otro lugar se construye otro aún más grande y fastuoso, la población en general no pareció sufrir ningún tipo de violencia; es decir, podemos considerar la caída de Tula Chico como una especie de golpe de Estado en que un nuevo grupo se hizo del poder a través de la violencia ejercida únicamente sobre los que antes lo tenían. De esa forma, obtuvieron su derecho a detentarlo. Una vez obtenido, se dieron a la tarea de legitimarlo, y a eso se dedicaron, entre otras cosas, los siguientes 250 años.

Efectivamente, una vez obtenido el poder por un nuevo grupo, lo cual coincidió, recordémoslo, con la pérdida de la hegemonía sobre sus respectivas regiones de Cacaxtla-Xochitécatl, Xochicalco y Teotenango, entre otros; los gobernantes de Tula, de Tula Grande, tuvieron el camino despejado para implementar los mecanismos que les permitieron mantenerse en el poder por un tiempo mucho más prolongado que sus antecesores.

En primer lugar destaca la construcción de un nuevo y más grande espacio ceremonial en pleno centro de la nueva ciudad, el cual era visible desde cualquier punto de la ciudad e incluso de los alrededores rurales. Pero no únicamente era visible, sino que en el planeamiento de su construcción se buscó que todos y cada uno de los habitantes de Tula y su área rural circundante pudieran acceder a él en un momento dado. Tales momentos se sucederían de forma regular, con motivo de alguna celebración, cualquiera haya sido la causa: la muerte de un gobernante y la ascensión al trono de uno nuevo; la celebración de una importante victoria en la guerra, etcétera, las tres celebraciones especiales, pero que ocurrían de vez en vez, sólo en ciertos años y sin una regularidad marcada; pero también serían causa de reunión la celebración de las fiestas periódicas, las que marcaba el calendario anual, las cuales se sucederían de forma regular, año tras año, vez tras vez.

La distribución de los edificios religiosos de Tula Grande “copia” la de los que fueron quemados en Tula Chico; esto nos indica que se apeló a los mismos dioses y a los mismos rituales en las ceremonias que se realizaron en

tal espacio; en suma, se apeló a la misma ideología: la ideología del grupo gobernante.

Como pudimos ver en la revisión de los datos sobre Tula, el conjunto de edificios en los que más se ha profundizado en su investigación es el que forman la Pirámide B y sus edificios aledaños: el Palacio Quemado y El Palacio al Este. Esto porque, a pesar de su destrucción, se han podido reconstruir varios de los elementos que formaban parte de su decoración, haciendo posible agregar a la interpretación de los elementos formales de su arquitectura, los motivos iconográficos plasmados en sus banquetas, columnas y frisos. Tales elementos en su conjunto han llevado a la interpretación de que tales edificios eran la sede de rituales en los que el culto principal estaba destinado a la guerra, el sol y el soberano de Tula.

Sin embargo, los espacios arquitectónicos de estos edificios indican que tales cultos eran de carácter privado o semiprivado, ya que en ellos sólo tenían cabida los miembros del grupo en el poder. Esto es particularmente evidente en el caso del Palacio Quemado, donde el principal protagonista de tales cultos era el propio gobernante de Tula, quien los ejecutaba en su papel de sacerdote de Tláloc, en su carácter de dios de la guerra; y de la Serpiente Emplumada, también con connotaciones guerreras y sacrificiales. En todo caso, era un culto marcial, guerrero.

Esta situación nos sugiere que a lo largo de la historia tolteca, no únicamente en sus inicios, se apeló a la guerra como mecanismo de cohesión, para unir en torno al gobernante a todos los habitantes de Tula, que llegaron a ser, en su momento de esplendor, hasta 60,000.

Mediante la guerra se lograba la captura de prisioneros, los cuales serían inmolados ritualmente en las ceremonias que se dirigirían desde la cima de la Pirámide B, el templo dedicado a la guerra, a Tláloc y a Tlahuizcalpantecuhtli, así como a su representante en la tierra: el rey. De hecho, de acuerdo con las fuentes históricas, es factible que en Tula uno o varios soberanos llevaran el nombre del dios Quetzalcóatl, lo cual no deja dudas acerca de su carácter divino, era un hombre-dios según la fórmula de A. López

Austin. De tal modo, como encarnación de la divinidad era sagrado y por tanto intocable.

Al mismo tiempo, era el único, por su naturaleza divina, que podía mirar cara a cara a los dioses y salir ileso del trance. Era entonces el indicado para ofrecer a los dioses la sangre de las víctimas humanas sacrificadas, la ofrenda máxima que se daba a los dioses y durante la cual el acercamiento entre el mundo de los dioses y el de los hombres era más próximo que en cualquier otro momento, pues lo que se pide a cambio del sacrificio, es el permiso de los dioses para utilizar el mundo. Para mantener en boga el permiso continuamente se ofrecerían víctimas a los dioses y así se mantendría el lazo intacto.

Los rituales preparatorios, previos a la ejecución del sacrificio se llevaban a cabo en los espacios que para este fin se habían construido en el Palacio Quemado. Pero ¿el sacrificio se efectuaba también ahí? No, para que el sacrificio funcione, tanto cosmológica como socialmente, es necesario que se lleve a cabo de manera pública y a la vista de todos.

Cosmológicamente, para que el sacrificio funcione, además de su repetición obsesiva, es necesario que todos cumplan con el papel que les fue asignado. Así, el sacrificio no se da por sí solo, sino que es la culminación de una ceremonia en la que se repite una serie de rituales que tienen por objeto recordar el tiempo del origen; ceremonias en las que por tanto era necesaria la participación de toda la comunidad pues es ésta la que recuerda el tiempo original, el tiempo del caos, antes de la instauración del orden por medio del sacrificio de los dioses. Por tanto, es probable que además de los cautivos de guerra se haya sacrificado también a un representante del dios, quien quizá haya fungido como sustituto del rey, a la usanza de los mexicas apenas unos siglos después.

Del modo que haya sido, el sacrificio debió ser público; es decir, al ser su ejecución parte de una ceremonia colectiva, el escenario más probable para la inmolación de los cautivos de guerra es la cima de la Pirámide B, el cual podía ser observado por la multitud congregada en la plaza principal de Tula. No sabemos, pues no hay elementos en la iconografía ni en los documentos

históricos, si las fiestas que se celebraban en la Pirámide B eran parte de las fiestas de las veintenas, las cuales, como sugerimos en el capítulo anterior, posiblemente se habían instaurado unos siglos antes de la hegemonía de Tula sobre el centro de México; sin embargo, lo que sí podemos suponer es que las fiestas se realizaban en forma periódica; quizá tomando como base la secuencia estacional de solsticios y equinoccios, si es correcta la hipótesis de que los rituales ahí celebrados tenían como destinatario al sol, así como a la guerra y al gobernante.

La Pirámide C, por su parte, reúne todas las condiciones para ser considerada como la sede de las ceremonias agrícolas de la ciudad de Tula. Se trata de la pirámide más alta y grande de Tula y la que domina plenamente la gran plaza central de la ciudad; esto es, era el templo principal de la capital tolteca. Desde su cima es visible toda la plaza y, más importante aún, desde cualquier punto de la plaza es visible su cima y por tanto, lo que en ella se desarrollaba. De tal modo que era el escenario adecuado para las ceremonias más populosas de la ciudad, las que involucrarían a todos los habitantes de la misma e incluso a los de las comunidades rurales de los alrededores. Recordemos que la plaza central de Tula, la que está conformada por los principales edificios de culto y administrativos fue diseñada para que desde cualquier punto de la ciudad se pudiera acceder a ella.

Ya vimos que desde la Pirámide B se dirigían las ceremonias relacionadas con la guerra y el sacrificio de cautivos; ritos en los que se ponía de manifiesto el poderío militar del gobernante tolteca y sus guerreros. Sin embargo, el rey tolteca tenía también otras obligaciones y entre las mayores se contaba garantizar la fertilidad de la tierra. En este sentido destaca la importancia de la Pirámide C.

Efectivamente, la Pirámide C debió ser la sede de las fiestas agrícolas celebradas a lo largo de los más de 250 años que se mantuvo la ciudad de Tula como la ciudad capital de una vasta región. Las fiestas agrícolas, por su carácter periódico y regular y por involucrar a todos los habitantes de la ciudad, pues a todos conviene que la tierra se mantenga fértil, podríamos considerarlas como las más importantes del calendario festivo de la capital tolteca y prueba

de ello es que a ellas estaba destinada la pirámide principal de la ciudad. Pero ¿a qué dios o dioses estaban dedicados estos ritos?

Uno de los dioses más venerados por la población de Tula era Tláloc, pues incluso en contextos domésticos se ha encontrado braseros con su efigie; pero ¿se trataba del mismo dios que era venerado por el grupo en el poder, el dios asociado a la guerra y al sacrificio, o era el dios de la lluvia renovadora de la vegetación? Quizá bajo esta última función es la porque era venerado por buena parte de los habitantes de la ciudad. Bajo esta perspectiva cabe la posibilidad que algunas de las fiestas dirigidas desde la cima de la Pirámide C hayan estado dedicadas a Tláloc y a propiciar la caída de las lluvias, las cuales permitirían fecundar la tierra y hacerla otra vez fértil.

Por otra parte, existe también la posibilidad de que la pirámide haya estado dedicada a alguna de las advocaciones de la Diosa Madre. Recordemos que, según Acosta, en Tula se han encontrado evidencias del culto a Centeocihuatl, Itzpapalotl y Xochiquetzal; las tres, en particular la tercera, que podemos relacionar con la fertilidad de la tierra. Una de las características distintivas de la arqueología de Tula y que en muchas regiones se utiliza como evidencia de que hubo relaciones con la capital tolteca, es la proliferación de figurillas antropomorfas Mazapa, muchas de las cuales, la mayoría quizá, representan a mujeres ataviadas con huipiles y quechquemetl (figura 5.12), ¿podemos considerarlas, como en Xochitécatl, evidencias de un culto popular a diosas?⁶² Si así fuera, esto supondría un culto extendido a las diosas de la fertilidad. Por tanto, resulta factible que la sede de tal culto fuera la pirámide principal de la ciudad.

Sea como sea, el caso es que hay evidencias, pocas y poco estudiadas es cierto, que nos permiten proponer que en la Pirámide C se realizarían las fiestas colectivas relacionadas con la fertilidad de la tierra; en suma las fiestas de la siembra y la cosecha, así como las de la propiciación de las lluvias que permitirían éstas, situación ésta que sería de preocupación constante en un ambiente seco y de pocas lluvias como en el que se asienta Tula. Tales fiestas se sucederían año tras año, regularmente, sin faltar nunca, no importando si se

⁶² Por supuesto, haría falta un estudio en este sentido. Si se ha hecho ya, no es de mi conocimiento.

había o no realizado una incursión militar, pues el que la tierra provea de sus frutos es condición esencial para que el orden impere en cualquier sociedad que dependía en gran medida de la agricultura como fue el caso particular de Tula y de todas las que se desarrollaron en Mesoamérica.

Es factible que en tales fiestas el punto culminante haya sido el sacrificio de una víctima humana por decapitación. Así lo sugiere que, justo enfrente de la Pirámide C, se encuentren los restos de un tzompantli, donde serían colocados los cráneos de los sacrificados en tales ceremonias y en las realizadas en el juego de pelota continuo que parecen formar, los tres elementos un mismo complejo ritual.

Así, la plaza principal de Tula sería el escenario de las fiestas colectivas de los toltecas; tanto de aquellas que tenían como fin ensalzar los poderes del soberano como guerrero del sol, como en las que la fertilidad de la tierra era el objetivo principal. De cualquier modo, en las dos fiestas el papel del gobernante y su séquito de sacerdotes sería crucial, pues eran ellos los encargados de dirigir ambas clases de ceremonias. De tal modo, en forma periódica, los habitantes de Tula serían convocados a reunirse en torno a la figura del gobernante; ahí, todos juntos, serían testigos de la confrontación del rey con las fuerzas sobrenaturales, que concluía con la máxima ofrenda que se le otorgaba a los dioses: el sacrificio humano. Ofrenda que le permitía al gobernante obtener el permiso de los dioses para seguir usando el mundo bajo el orden establecido; esto es, el soberano mandando, los demás obedeciendo.

Sin embargo, llegó el momento que tal orden se rompió y ni los poderes guerreros ni los divinos pudieron detener la caída de su ciudad, caída que se cebó en los principales edificios del culto del poder del gobernante, pero que dejó intacta la sede de las ceremonias de sociedad en su conjunto, la Pirámide C. Ya otros, los mexicas, siglos después se encargarían de profanarla. Pero no se trataba de sus dioses.



Figura 5.1. Mapa de Tula Chico (Tomado de Mastache y Cobean, 2006).

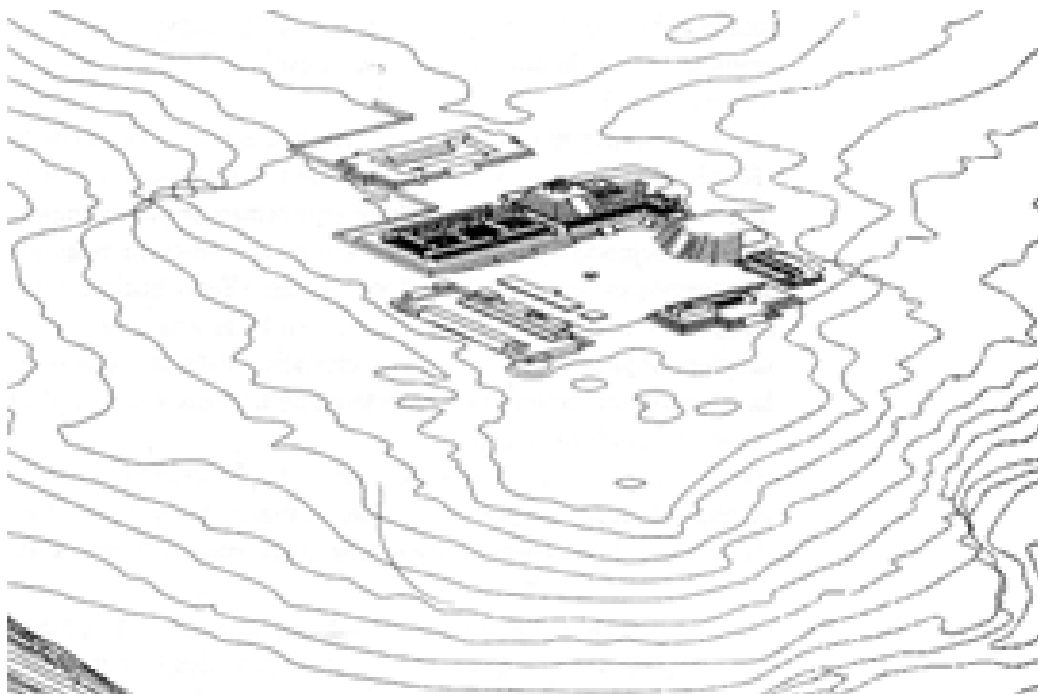


Figura 5.2. Tula Grande en la cima del Cerro del tesoro (Tomado de Mastache y Cobean, 2006).

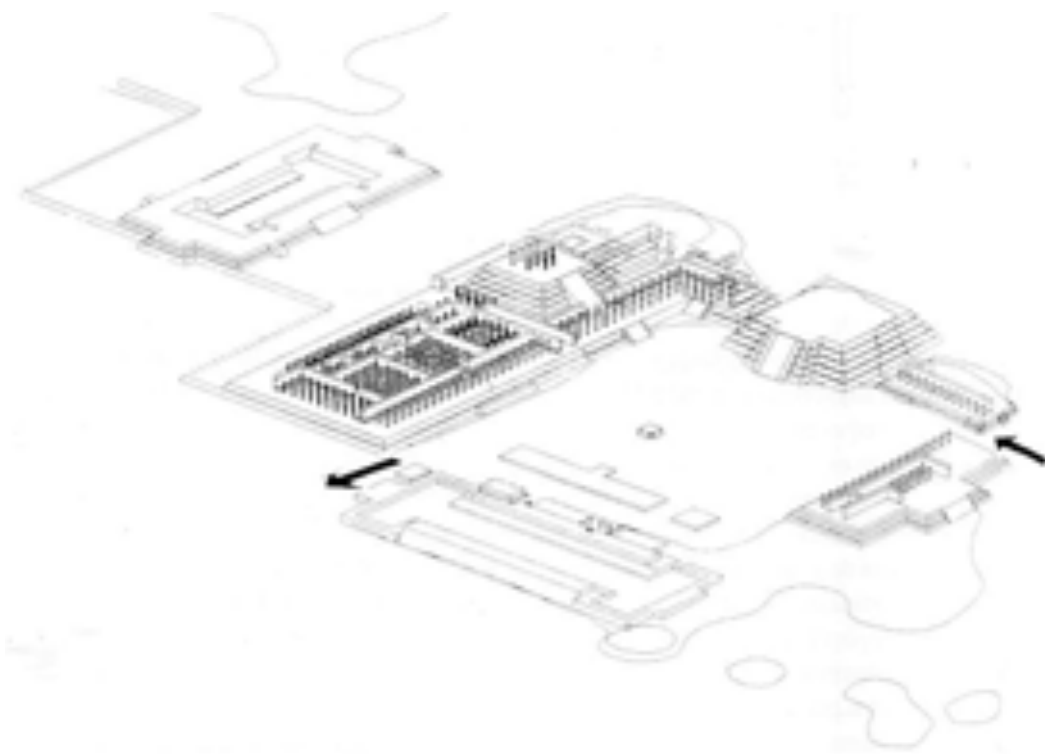


Figura 5.3. La plaza central de Tula (Tomado de Mastache y Cobean, 2006).

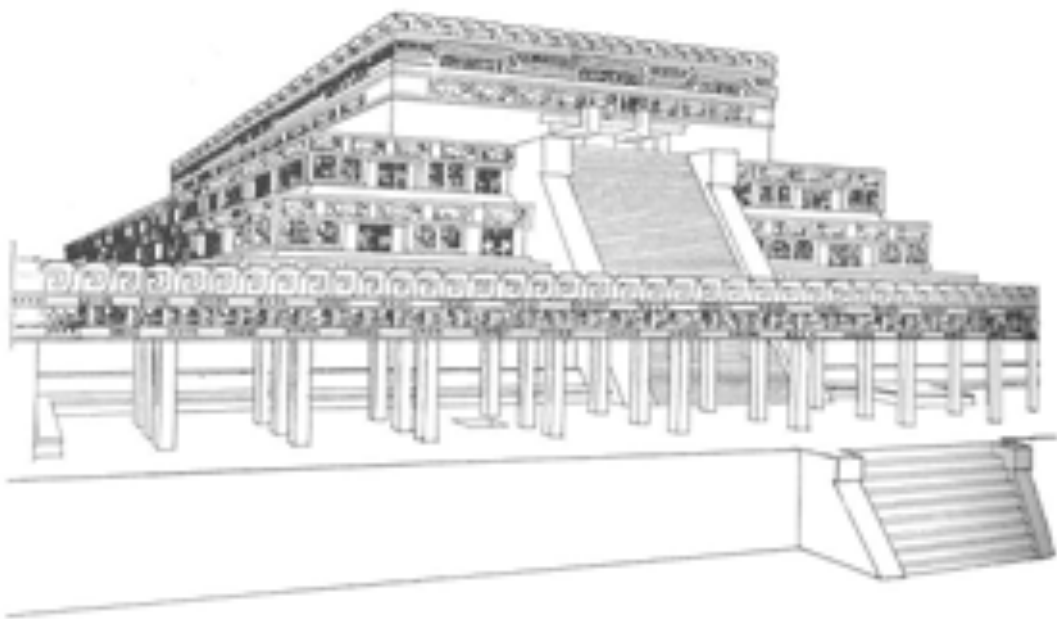


Figura 5.4. Reconstrucción de la Pirámide B de Tula (Tomado de Mastache y Cobean, 2006).



Figura 5.5. Escultura de guerrero de Tula.



Figura 5.6. La Pirámide B de Tula (Tomado de Arqueología Mexicana 85).

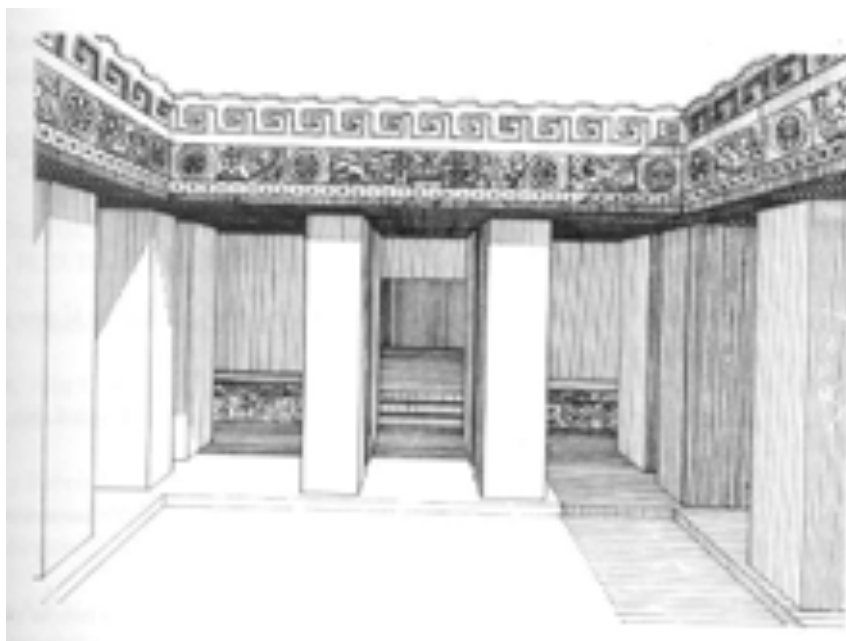


Figura 5.7. Reconstrucción de la Sala 2 del Palacio Quemado (Tomado de Mastache y Cobean, 2006).



Figura 5.8. Atlante de Tula.



Figura 5.9. Chac Mool de Tula

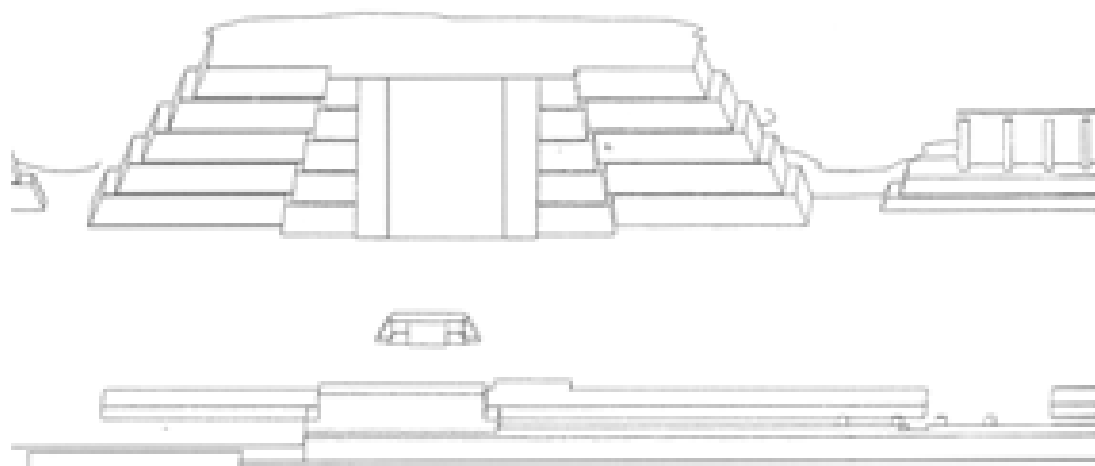


Figura 5.10. La Pirámide C de Tula (Tomado de Mastache y Cobean, 2006)



Figura 5.11. La Plaza central de Tula (Tomado de Diehl, 1983).



Figura 5.12. Figurilla “mazapoide” del delta del Balsas (Tomada de Pulido, 2002).

6. Tenochtitlan

Es sin duda entre los mexicas donde mejor se manifiesta la relación entre la arquitectura pública, la guerra y los sacrificios humanos; en suma, donde mejor se muestra el engranaje festivo en que estuvieron inmersos los gobernantes mesoamericanos y al cual arrastraron a sus súbditos.

A la propia ciudad de Tenochtitlan, la podemos considerar como un enorme espacio sagrado, un símbolo de referencia para los pueblos conquistados. La ciudad “elegida” por los dioses para que ahí habitara el pueblo destinado a gobernar a los demás por medio de la guerra, para así satisfacer los requerimientos de sangre humana que continuamente les exigían sus dioses, en particular su dios principal, Huitzilopochtli. Era pues Tenochtitlan la sede de la autoridad terrenal, pero que contaba con el permiso de los dioses para usar el mundo a su manera, y la forma que eligieron ¿podría ser otra?, fue a través de la conquista de los otros pueblos, los no elegidos.¹

Toda la arquitectura religiosa, en particular la del recinto sagrado representa, de acuerdo con David Carrasco, la “fundación del cielo”; el arquetipo terrestre de la ciudad celestial (figura 6.1).² Era así, Tenochtitlan, y en especial su recinto sagrado, un enorme teatro donde se llevaban a cabo los rituales apropiados y propiciatorios para que los dioses estuvieran contentos y respondieran con la reciprocidad justa: el permiso a los mexicas, y en especial a sus gobernantes para manejar el mundo. Pero nos estamos adelantando demasiado, debemos continuar nuestra historia por el principio.

¹ D. Carrasco, 1999 City of sacrifice. *The Aztec empire and the role of violence in civilization*; en especial el capítulo 1: “City as symbol in Aztec Thought”, p. 15-48.

² Señala D. Carrasco (*ibid.*, p. 46), refiriéndose al recinto sagrado de Tenochtitlan tal y como se manifiesta en las fuentes escritas de los frailes españoles y en los códices, en particular en el *Códice Mendoza*: “These architectural representations, developed after the founding event depicted in the *Mendoza*, show us that the “foundation of heaven” and the four-quartered universe of the city, eventually received their most eloquent cosmo-magical expression in the material form of the huge sacred space that housed the Aztec Gods, served as the theater for the acting out of appropriate rituals, and functioned as an expanding model of celestial archetypes”.

Con la caída de Tula, alrededor del año 1200 d.C., en la cuenca de México se sucede una época en la que hay un aparente vacío de poder, en la que ninguna ciudad se aviene con el control político sobre las otras. Si acaso, establecían su dominio sobre los alrededores inmediatos y siempre sobre comunidades pequeñas y básicamente pertenecientes al mismo grupo. Se han contabilizado hasta 40 de estos espacios políticos, dirigidos cada uno por una ciudad-estado diferente;³ en la que cada una pugnaba por su cuenta con la intención de ampliar su área de influencia y atraerse para sí el control político y económico de algún otro de esos pequeños territorios; lo que continuamente desembocaba en conflictos, siendo así muy marcada la inestabilidad que prevalecía en la cuenca de México a lo largo de los siglos XIII y XIV.⁴

En medio de esta difícil situación se da la fundación de Tenochtitlan sobre una isla a mitad del lago. De acuerdo con el mito, la elección del lugar para fundar Tenochtitlan, les fue señalada por tres acontecimientos que no dejaban cabida a la duda acerca del carácter sagrado que se le confería al punto donde sería construido el Templo Mayor, edificio principal de la ciudad y posterior sede de las principales ceremonias realizadas en ella.

El primer acontecimiento ocurre incluso 40 años antes de la propia fundación. De acuerdo con la Historia de fray Diego Durán, cuando los mexicas se encontraban todavía en Chapultepec, luego de su largo peregrinar en busca de la tierra prometida, Copil, sobrino de Huitzilopochtli, enojado por el mal trato que éste había infligido a su madre Malinalxóchitl, comenzó a sembrar incordia contra los mexicas entre los pueblos de la ribera de la laguna acusándolos de ser "...hombres perniciosos y belicosos tiranos y de malas y perversas costumbres".⁵ De más está decir que sus palabras cayeron en tierra fértil y varios pueblos se unieron para entablar guerra contra los perversos aztecas para expulsarlos de la zona. En tanto, Copil aguardaba el desenlace de la

³ Mary G. Hodge, 1996 "Political organization of the central provinces", p. 23.

⁴ Ma. C. Obregón, 2001 "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza", p. 285.

⁵ F. Diego Durán, 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, p. 81.

confrontación instalado en la cima del cerro Tepetzinco; sin embargo, Huitzilopochtli, adivinando sus intenciones, lo mató él mismo, de acuerdo con Tezozómoc, o mandó que lo asesinaran, según Durán.

El caso es que, muerto Copil, le arrancaron el corazón y Huitzilopochtli ordenó a sus sacerdotes que lo arrojaran lejos, en medio del tular, “el qual fue a caer en un lugar que agora llaman Tlalcocomulco, del qual corazon fingen que nació el tunal donde después se edificó la ciudad de México”.⁶

El segundo acontecimiento mítico ocurriría 39 años después en el mismo tular donde fuera arrojado el corazón de Copil. Ahí llegaron los mexicas, luego que habían sido expulsados de las tierras de Culhuacan, donde habían llegado a refugiarse después de la refriega de Chapultepec. Buscando el lugar para su asiento definitivo, los mexicas se adentraron en un islote en medio de la laguna, donde brotaba un manantial entre los juncos y espadañas, junto al cual “vieron cosas maravillosas y de gran admiración...”:

Lo primero que allaron fué una sabina, blanca toda, muy hermosa, al pie de la qual salía aquella fuente. Lo segundo que vieron, fueron que todos los sauces que aquella fuente alrededor tenía, eran blancos, sin tener una sola hoja verde: todas las cañas de aquel sitio eran blancas y todas las espadañas de alrededor. Empezaron a salir del agua ranas todas blancas y pescado todo blanco, y entre ellos algunas culebras del agua, blancas y vistosas. Salía esta agua de entre dos peñas grandes, la qual salía tan clara y linda que daua sumo contento.⁷

Era pues el lugar de la blancura, ¿un nuevo Aztlán?, se pregunta Leonardo López Luján. Poco después que los mexicas admiraron este prodigio, Huitzilopochtli se le apareció en sueños a su sacerdote principal *Cuauhtloquetzqui*, el mismo que había lanzado al tular el corazón de Copil, y le dice:

... pues sabed que ese corazón cayó encima de una piedra del qual nació un tunal y está tan grande y hermoso, que una aguila hace en él su habitación y morada: cada día y encima del se pacienta y come de los mejores y mas galanos pájaros que alla: encima del estiende sus hermosas y grandes alas y recibe el calor del sol y el frescor de la mañana. Encima deste tunal, procedido del corazon de mi sobrino Copil, la allareis á

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 88.

la ora que fuere de dia y alrededor del vereis mucha cantidad de plumas verdes, azules y coloradas, amarillas y blancas de los galanos pájaros con que esa águila se sustenta; pues á ese lugar donde allaredes el tunal con el águila encima, le pongo por nombre *Tenochtitlan*.⁸

Y justo allí se fundó el templo principal de los mexicas: el Templo Mayor, a pesar de ser un tular, esto es, una zona permanente o casi permanentemente anegada, la naturaleza sagrada del lugar, les llevó a construirlo ahí. De hecho, estudios de mecánica de suelos dieron como resultado que para poder construir el templo en ese lugar hubo la necesidad de levantar antes una enorme plataforma de piedras y tierra de más de 11 metros de altura;⁹ pero el sitio fue elegido, por su dirigentes, no su dios, “por motivos astronómicos, ya que permitía aprovechar las prominencias del horizonte como marcadores de fechas significativas en el calendario observacional”, señala Iván Sprajc.¹⁰

Efectivamente, las mediciones realizadas por el propio I. Sprajc le llevaron a concluir que el interés principal de los arquitectos encargados de la construcción del templo, “fue ante todo orientar el edificio hacia el punto del horizonte poniente donde se ocultaba el sol 26 días después de que saliera sobre el cerro Tláloc y 20 días antes de que sucediera el mismo evento en la dirección del cerro Tlamacas”.¹¹

Si bien no conozco datos sobre el cerro Tlamacas, que apunten hacia alguna importancia simbólica; es conocida la información documental acerca de que en el cerro Tláloc se llevaban a cabo anualmente varios sacrificios de niños en honor de los *tlaloque*, los siempre activos ayudantes del dios de la lluvia,¹² lo cual ha sido incluso confirmado por la arqueología.¹³ Es decir, es posible que la ubicación originaria del Templo Mayor esté en consonancia con el inicio y/o conclusión de la temporada de lluvias y, por ende, con el tiempo de la siembra y de la cosecha.

⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹ Iván Sprajc, 2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, p. 398; utilizando información de M. Mazari *et al.*, 1989 “Los asentamientos del Templo Mayor analizados por la mecánica de suelos”.

¹⁰ I. Sprajc, *idem*.

¹¹ *Ibid.*, p. 396.

¹² J. Broda, 1971 “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”.

¹³ Sprajc, *op cit.*

En suma, tanto las fuentes documentales como la arqueología coinciden en señalar que la elección del lugar en que fue ubicado el principal templo de los mexicas tenía una fuerte carga simbólica, tanto en relación con Huitzilopochtli, según las fuentes escritas, como con Tláloc, si aceptamos como válidas las interpretaciones derivadas de la arqueoastronomía.

No obstante, para acentuar aún más la carga simbólica, hubo además la necesidad de llevar a cabo un ritual, el cual le daría definitivamente al templo su carácter como un espacio sagrado. Este no fue otro más que el supremo acto ritual: un sacrificio humano. En efecto, en el *Códice Azcatitlan* se ilustra, en su Lámina XII, que al momento de concluir la construcción del primer templo, éste se consagró por medio de un sacrificio (figura 6.2). De acuerdo con M. León-Portilla en la imagen están presentes tanto Huitzilopochtli, que parece emerger del cuerpo del sacrificado, como Tláloc en la forma de un personaje representado a un costado de la pequeña pirámide y que lleva por nombre *Epcohua*, precisamente uno de los nombres del dios de la lluvia.¹⁴

Por su parte, en la página 48 del *Códice Aubin* se señala que la cabeza del sacrificado, un guerrero Culhua, fue enterrada en la pequeña construcción¹⁵ antecedente primero del Templo Mayor (figura 6.3); convirtiéndose así en la primera víctima de una larga cadena que se iría eslabonando durante los poco más de doscientos años de esplendor de la ciudad de Tenochtitlan.

Sin embargo, no fue éste el primer sacrificio de consagración de un templo efectuado por los mexicas. En los *Anales de Tlatelolco* se narra cómo, cuando los mexicas habitaban Tizaapan, tuvieron una batalla contra los xochimilcas, de la que salieron victoriosos y tras ella levantaron una pirámide de tierra. Los cautivos tomados en la contienda, fueron la parte principal de la ofrenda: “Fueron colocados en el centro. Después descende la masa de bledo, descende la xiuhcóatl y después los xochimilca fueron subidos a la piedra de los sacrificios y fueron sacrificados. Inmediatamente después celebraban su fiesta. Desde su llegada no habían hecho algo semejante en ningún lugar”.¹⁶

¹⁴ M. León-Portilla, 1987 “The ethnohistorical record of the Huey Teocalli of Tenochtitlan”, p. 72-73.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73-74.

¹⁶ *Anales de Tlatelolco*, p. 40; citado en L. López Luján, 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, p. 265.

De acuerdo con las fuentes históricas, la celebración de sacrificios humanos se remonta entonces hasta antes de la consolidación del dominio tenocha sobre la cuenca de México y allende sus fronteras, y éste se da en consonancia con una guerra, siendo ya los propios cautivos de guerra la parte principal de la ofrenda.

Pero regresemos a la erección del primer antecedente del Templo Mayor. Este pequeño templo, identificado únicamente a través de las fuentes escritas, fue registrado como Etapa I. Arqueológicamente, se reconocieron seis sucesivos agrandamientos o ampliaciones que incluyeron los cuatro lados del templo, así como otros seis que únicamente incluyeron la fachada oeste, la principal (figura 6.4).¹⁷

La Etapa II es la mejor conservada de las seis, pues escapó a la destrucción llevada a cabo por los españoles luego de la conquista de Tenochtitlan. Reúne ya prácticamente todos los elementos que presentarán las sucesivas ampliaciones. De tal modo, los dos santuarios están situados en la cúspide; el del norte dedicado a Tláloc y el del sur a Huitzilopochtli. En este último está colocada la piedra de los sacrificios y enfrente del adoratorio del dios de la lluvia se encuentra la escultura de un Chac Mool policromado.¹⁸

Se considera que su construcción se remonta al reinado de alguno de los tres primeros gobernantes mexicas. De hecho, se le hicieron tres superposiciones en la fachada principal (Etapas IIa, IIb y IIc), y aunque en las fuentes históricas no se hace referencia a alguna ceremonia llevada a cabo en el templo, es de esperar que, al menos, al momento de la inauguración, tanto de la construcción original, como de las tres ampliaciones se realizaran ceremonias de consagración, similares a la de la Etapa I y también por otras razones.

No obstante, la arqueología ha venido a subsanar parcialmente esta carencia de las fuentes documentales. En efecto, cuatro ofrendas mortuorias “fueron descubiertas en la Etapa II, exactamente en el interior del Templo de Huitzilopochtli *junto a la peana que sostenía la imagen de este dios*”.¹⁹ En virtud

¹⁷ Eduardo Matos, 1987 “The Templo Mayor of Tenochtitlan: history and interpretation”, p. 30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ L. López Luján, 1993 *op. cit.*, p. 222. Subrayado de López Luján.

de que, de acuerdo con las fuentes documentales, únicamente personas de alto rango podían ser sepultadas en el Templo Mayor, y más aún en el interior del adoratorio de Huitzilopochtli; López Luján propone “que cuando menos una de las cuatro urnas de la Etapa II contenga los restos mortales de alguno de los primeros tlatoque tenochcas”.²⁰

De acuerdo con Motolinía y Durán, durante la exequias de los gobernantes se realizaban ceremonias que incluían el sacrificio de varios de sus servidores y esclavos que luego eran quemados junto con su señor para que siguieran asistiéndole en su viaje al más allá. Por tanto, no hay razón para suponer que no haya habido alguna ceremonia durante el entierro de los primeros gobernantes mexicas.

Así las cosas, durante los primeros años de Tenochtitlan, antes incluso de convertirse en la capital de un vasto imperio, se realizaron en el Templo Mayor al menos las ceremonias de su agrandamiento, así como las ascensiones al trono y los sepelios de sus primeros dirigentes.

Por otra parte, si consideramos que la orientación del templo está relacionada con el inicio y/o fin de la época de lluvias, es factible que también se realizaran fiestas en esos momentos. De hecho, es posible entresacar del relato de Durán que los mexicas ya celebraban la fiesta de Ochpaniztli, incluso antes de su asiento en Tenochtitlan.

Efectivamente, nos dice Durán que durante la estancia de los mexicas en Tizapan, donde, a pesar de “estar cubierto de muchas culebras y biboras ponzoñosas”,²¹ acabaron por establecerse y cultivar la tierra. Sin embargo, éste no era todavía el lugar destinado para ellos, así que Huitzilopochtli, al verlos “muy alegres y contentos”, ordenó a sus sacerdotes que buscaran a una mujer, “la qual se ha de llamar *la muger de la discordia*”.²² La elección recayó en la hija del rey de Culhuacan, a quien de hecho pertenecía el terreno de Tizapan, por lo que se la solicitaron para convertirla, le dijeron, en su reina y esposa de su dios, por lo que el rey accedió gustoso. No obstante, para convertirse en

²⁰ *Ibid.*, p. 235.

²¹ Durán, 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo I, p. 83.

²² *Ibid.*, p., 84-85.

diosa, desde luego tenía que ser sacrificada y ese fue el mandato que recibieron de Huitzilopochtli.

Oído por los ayos y sacerdotes lo que su dios les mandaba, y dado aviso dello á todo el común, toman la moza princesa de Culhuacan y señora heredera de aquel Reyno, y mátanla y sacrificanla á su dios, y luego incontinentemente van al rey de Culhuacan y convídanlo para la adoración de su hija y sacrificio como á diosa, pues su dios la avia tomado por madre y por esposa...²³

Aunque algunos estudiosos proponen que éste es el antecedente histórico en el que se basaba la posterior celebración de Ochpaniztli;²⁴ para mí es más bien la evidencia de que los mexicas ya celebraban esta fiesta desde tiempo atrás, pues, de hecho, es posible que las ceremonias con motivo de la siembra y la cosecha sean algunas de las fiestas más antiguas celebradas en Mesoamérica.

De modo tal que, la celebración de fiestas por parte de los gobernantes mexicas no se instaura, como algunos proponen, con el establecimiento de su dominio sobre la cuenca de México como una manifestación de su vocación imperial; sino que éstas se celebraban ya desde su deambular por la orilla del lago en busca de su lugar definitivo para asentarse. Resulta ilustrativo que la fiesta que celebraban haya sido la de Ochpaniztli, fiesta dedicada a la diosa madre y no alguna otra como Panquetzaliztli o Tóxcatl, fiestas dedicadas a Huitzilopochtli y Tezcatlipoca respectivamente, númenes de la guerra y dioses principales de los mexicas en tiempos posteriores.

Esta situación nos indica que incluso antes de la instauración del dominio mexica sobre el resto de los habitantes de la cuenca, la celebración de fiestas se utilizaba ya como mecanismo de cohesión del grupo, lo cual se evidencia en la descripción de Durán, pues, a través de ella nos damos cuenta que los dirigentes mexicas usan el sacrificio de la hija del gobernante de Culhuacan para hacer que sus gobernados se unan y continúen su peregrinar hacia su asiento definitivo.

²³ *Ibid.*, p., 85-86.

²⁴ J. Broda, 1978 "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios"; B. Brown, 1984 "Ochpaniztli in historical perspective".

El inicio del poderío mexica coincide con una etapa de marcada inestabilidad política en la cuenca de México; situación que fue aprovechada y hasta causada en parte por el propio grupo en el poder de Tenochtitlan. Efectivamente, en 1424 asciende al trono Itzcóatl, el cuarto gobernante tenochca. Llega al poder en medio de una etapa de inestabilidad tanto al interior del grupo como en general en la cuenca de México. En efecto, el transitorio dominio que había logrado Azcapotzalco, sobre una parte de los grupos que habitaban la cuenca de México, incluyendo los propios mexicas, estaba a punto de romperse; puesto que al morir Tezozómoc, el líder que había llevado, apenas en 1371, a Azcapotzalco a consolidarse como la cabecera de un estado, ocurrieron una serie de problemas acerca de quien había de sucederle en el trono. Al fin el poder quedó en manos de uno de sus hijos: Maxtla; sin embargo, “la legalidad de su mandato fue puesta en duda por gran parte de su pueblo y por los gobernantes de otros muchos”.²⁵

Uno de los que cuestionaron con mayor empeño esta legalidad fue precisamente Itzcóatl, a pesar de que él mismo accedió al poder luego de la sospechosa muerte de su antecesor, Chimalpopoca. Así es, Chimalpopoca fue asesinado por algunos tepanecas de Tlacopan y mientras la versión oficial de los mexicas culpa de ello al propio Maxtla, en los *Anales Mexicanos* se sugiere que fueron los propios nobles mexicas quienes incitaron a los de Tlacopan a cometer el regicidio.

Sea como sea, el caso es que a la muerte de Chimalpopoca, se decidió que el nuevo Tlatoani tenía que ser uno de los hijos del primer gobernante mexica: Acamapichtli. La elección recayó en Itzcóatl que aunque hijo natural de aquél con una esclava de Azcapotzalco “avia salido tan valeroso y de tan buenas costumbres, que hacía ventaja a todos sus hermanos”.²⁶

Su valentía y buenas costumbres lo llevaron rápidamente a unirse con otros de los grupos descontentos con Azcapotzalco, entre ellos el propio

²⁵ M. C. Obregón, 2001 “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza”, p. 290.

²⁶ Durán, *op. cit.*, p. 118.

Tlacopan, los presuntos causantes de la muerte de su antecesor; así como con Texcoco, cabecera de los acolhua. Aprovechando la inestabilidad provocada por la muerte de Tezozómoc, los mexicas y sus aliados entablaron una guerra contra Azcapotzalco, de la cual lograron resultar victoriosos en 1428, con lo que se inicia, de acuerdo con la mayoría de los investigadores, el despegue de Tenochtitlan como la capital de un verdadero Estado y el arranque de su vocación imperialista.

En efecto, luego de la victoria sobre Azcapotzalco, Itzcóatl llevó a cabo una serie de campañas sobre otros grupos de la cuenca; entre los que podemos mencionar a Coyoacán, uno de los centros tepanecas importantes, y Xochimilco, el área de mayor productividad agrícola de las orillas de la laguna. Tras la victoria sobre Xochimilco se inicia la serie de grandes obras que marcarían el dominio mexica sobre la laguna y sus habitantes. Pues apenas consumada la derrota, los señores xochimilcas hubieron de aceptar el vasallaje y como primera obligación para con los nuevos señores se “les mandó que luego, sin más tardar, mandasen a todos los de la ciudad hiciesen una calzada de tres brazos de ancho desde su pueblo hasta la ciudad de México, de piedra y tierra, cegasen el agua quel término desta calzada tomase, y hiciesen sus puentes á trechos para que el agua tuviese por donde salir de una parte ó otra”.²⁷ Aunque una obra de tal envergadura, quizá merecía una celebración especial, no hay noticias de ello.

Tampoco en las fuentes documentales se hace mención de que durante el reinado de Itzcóatl se hayan realizado trabajos de agrandamiento en el Templo Mayor, lo cual resulta extraño, pues dadas las circunstancias de su acceso al trono era de esperarse una manifestación clara en este sentido. No obstante, la arqueología ha logrado subsanar esta carencia, y de acuerdo con Eduardo Matos la Etapa III del Templo Mayor fue inaugurada en 1431,²⁸ sólo tres años después de la victoria sobre Azcapotzalco, lo cual resulta del todo normal, pues luego de tan importante suceso, no se iba a dejar de honrar a su dios y con ello a su representante en la tierra: el Tlatoani.

²⁷ *Ibíd.*, p. 163.

²⁸ E. Matos, 1987 *op. cit.*, p. 32.

Si bien no se tienen referencias sobre la ceremonia de consagración; algunos elementos nos permiten suponer que durante el reinado de Itzcóatl, en el Templo Mayor se realizaban, al menos, fiestas en relación con la fertilidad de la tierra. Así es, Leonardo López Luján destaca que durante las obras de ampliación realizadas en este periodo se depositaron, en el lado de Tláloc, seis ofrendas que contenían una olla globular, un cajete y varias cuentas de piedra verde,²⁹ por lo que, continúa López Luján:

...no es descabellado proponer que en estas ofrendas se representaron las ollas de los tlaloque en una posición tal que simulan verter agua preciosa – chalchihuites- en el interior de los cajetes. Los cajetes representarían la superficie de la tierra. Probablemente, dichos objetos se colocaron como acto propiciatorio que le confería al nuevo edificio las cualidades propias del mundo de Tláloc: un aposento desde el cual se generasen las lluvias y, en consecuencia, la fertilidad de la tierra.³⁰

Asimismo, a partir de la Etapa III, la orientación solar del Templo Mayor se hizo coincidir en el tiempo con algún día del mes de Tlacaxipehualiztli. Más aún, de acuerdo con Iván Sprajc, esta nueva orientación coincidió exactamente con el primer día de “la fiesta del desollamiento” en alguno de los años del reinado de Itzcóatl.³¹

La fiesta de Tlacaxipehualiztli es, de acuerdo con la mayor parte de los estudiosos, la fiesta del inicio de la siembra, pues en el siglo XVI se celebraba en marzo, más o menos la época en que se iniciaban los preparativos para colocar las semillas en los campos (figura 6.5). Sin embargo, Michel Graulich propone que en realidad Tlacaxipehualiztli tenía que ser la fiesta de la cosecha y marcarían en su origen el inicio de la temporada seca, el inicio de la época de la guerra.³² Sin entrar aquí en la discusión, lo que sí resulta indudable es que

²⁹ López Luján, 1993 *op. cit.*, p. 213.

³⁰ *Ibid.*, p. 218.

³¹ Sprajc, *op. cit.*, p. 406.

³² M. Graulich, 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Para justificar esta posición M. Graulich propone que en la época prehispánica no hubo ajuste del calendario mediante el bisiesto ni bajo ninguna otra alternativa. Guilhem Olivier (2004, p. 359-360) resume la posición de Graulich con las siguientes palabras: “Los mexicas, como los mayas, voluntariamente habrían dejado que su calendario se desfasara con el fin de no afectar su concordancia con el calendario de 260 días y con los ciclos venusinos. A partir de los nombres de las veintenas, algunos de los cuales aluden a épocas precisas del año (principio o fin de la estación de lluvias, por ejemplo), Graulich reajustó las veintenas tal como habrían estado situadas en el momento

era una fiesta de la fertilidad, una fiesta donde se celebraba que la tierra siguiera ofreciendo sus dones.

La intención parece clara: se preparó el escenario adecuado para la celebración de ceremonias relacionadas con la fertilidad de la tierra; las cuales se realizaban año tras año, durante la época de la siembra y la cosecha. Por supuesto, Huitzilopochtli no se les olvidó, y a esta etapa corresponden las ocho esculturas que se encontraron reclinadas sobre la escalera del lado del adoratorio de Huitzilopochtli. Las cuales, seguramente, fueron colocadas como parte de alguna ceremonia.

Durante el reinado de Itzcóatl parece iniciarse la construcción de un edificio aledaño al Templo Mayor que, de acuerdo con el análisis que de él hace Leonardo López Luján,³³ tuvo gran importancia en los ascensos al trono de los *tlatoani* mexicas, así como en las ceremonias con motivo de su muerte y de otros altos dignatarios. Nos referimos al recinto conocido como la Casa de las Águilas. Este edificio, al igual que el Templo Mayor, fue sujeto de varias modificaciones, así: “En un intervalo menor a cien años los mexicas agrandaron La Casa de las Águilas en cuando menos tres ocasiones. No fueron simples remodelaciones sino obras que casi siempre implicaron rehacer completamente el edificio, aumentando sus dimensiones y mejorando la calidad de sus acabados”.³⁴

La etapa I de la Casa de las Águilas parece corresponder al reinado de Itzcóatl y, aunque de escasas dimensiones, ya debió servir para lo que, de acuerdo con la interpretación de López Luján, servirían posteriormente, la realización de los rituales de paso previos de los que éste saldría “renacido” para su entronización como nuevo *tlatoani*, pero probablemente también ahí se llevarían los ritos de purificación anteriores a la celebración de las ceremonias

de la elaboración de ese calendario. Entre la ‘posición original’ de las veintenas y su posición en 1519, estima que el desfase es de 209 días y, en consecuencia, que se desarrollaron 836 años (cuatro veces 209) desde que ese calendario coincidía con el ‘año real’ hacia 680-683. A partir de esa reconstrucción, Graulich analiza las fiestas de las veintenas, que efectivamente tendrían una significación estacional pero que estarían desfasadas en relación con el año real”.

³³ L. López Luján, 2006 *La Casa de las Águilas I. Un ejemplo de arquitectura religiosa de Tenochtitlan*.

³⁴ *Ibíd.*, p. 47.

masivas que dirigiría desde la cima del Templo Mayor. Sin embargo, sobre esto volveremos más adelante.

Luego del agrandamiento del Templo Mayor y la construcción de la Casa de las Águilas, Itzcóatl continuó expandiendo los dominios mexicas a lo largo y ancho de la cuenca de México, e incluso emprendió campañas militares sobre zonas de los actuales estados de Morelos y Guerrero. Y aunque, la mayor parte, sino es que todas, de estas incursiones resultaron exitosas, no hay noticias en las fuentes de celebraciones solemnes al regreso de ellas. En realidad, la única ceremonia que mencionan explícitamente las fuentes en relación con Itzcóatl es la que se llevó a cabo con motivo de su muerte. Así, Durán dice que “Enterraron a este rey con gran solemnidad, á cuyo entierro se hallaron gran parte de las ciudades comarcanas, así señores como gente pleveya, cuyas osequias duraron ochenta días CON lágrimas y llantos, aunque las cerimonias funerales no estaban aun instituydas como despues se instituyeron...”³⁵

La institucionalidad de ésta, y muchas otras ceremonias, se efectúa con bastante claridad durante el reinado de Motecuhzoma Ilhuicamina, el sucesor de Itzcóatl. La primera, como vimos, debió ser para honrar los restos mortuorios de su antecesor, cuya velación se llevaría a cabo en la Casa de las Águilas o por otro nombre el *Tlacochealco* o *Tlacatecco*; el lugar donde se velaban los cadáveres de los altos dignatarios mexicas, en especial el del tlatoani, pero también era el lugar donde se realizaban las ceremonias privadas previas a la entronización del nuevo soberano,³⁶ en este caso, Motecuhzoma I.

El edificio fue mandado construir por Itzcóatl, resulta, por lo tanto, lógico suponer que ahí se hayan llevado a cabo sus exequias. Después de éstas se realizarían ahí los rituales preparatorios para la coronación de su sucesor: Motecuhzoma Ilhuicamina. En estos rituales, se llevaría a cabo la muerte iniciática del nuevo tlatoani, evento necesario para asumir sus funciones, entre

³⁵ Durán, *op. cit.*, p. 174.

³⁶ L. López Luján, *op. cit.*, en especial el capítulo VIII “Las funciones y el simbolismo de la casa de las águilas”, p. 257-293.

las que se encontraban en lugar preponderante, además de la guerra y la impartición de justicia, la organización de “los areitos y bailes que usan para regocijar a todo el pueblo”, según los informantes de Sahagún.³⁷ Es decir, las fiestas, las cuales se realizaban en su gran mayoría dentro del espacio ritual del recinto sagrado.

Efectivamente, durante el largo reinado de Motecuhzoma I (1440-1469), el Templo Mayor y sus edificios aledaños fueron el escenario de un gran número de ceremonias, muchas de ellas para celebrar victorias y conmemorar eventos astronómicos, pero también algunas de ellas fueron para restablecer el orden perdido por algún evento fuera de control, como veremos más adelante.

La proliferación de ceremonias coincide, de acuerdo con la mayoría de los estudiosos de la historia mexicana, con el establecimiento de lo que llamamos el imperio mexicano; pues es justo con el primer Motecuhzoma cuando se consolida el dominio militar y político sobre toda la cuenca de México y una parte del resto de Mesoamérica, en particular la zona del Altiplano, los estados de Morelos y Guerrero, y el norte de los estados de Veracruz y Oaxaca.

La primera ceremonia de la que se hace mención en las fuentes documentales se da después de una importante victoria: contra los chalcas, los cuales, a pesar de algunos intentos, no se habían logrado someter en tiempos de Itzcóatl. Con esta victoria se consolida el dominio mexicano sobre toda la zona fértil de la cuenca de México.

Motecuhzoma ascendió al trono en un tiempo de estabilidad política y sus primeros años fueron de relativa paz; sin embargo, luego de un tiempo se propuso engrandecer el Templo Mayor de su ciudad para demostrar la gran honra de su dios, pues “ya veis que la casa que tiene no es conforme á su merecimiento”, le dijo Motecuhzoma a Tlacaélel, su hermano y *Cihuacóatl* del reino. Para llevarla a cabo se convocó a todos los vasallos y aliados, tratados igualmente como vasallos, a que contribuyeran con trabajo y materiales, ya que, señala Durán que Motecuhzoma ordenó “que fuesen á dar aviso a los de Azcapotzalco y á los de Cuyuacan y á los de Xuchimilco y á los de Cuitlahuac, Mizquic y Culhúacan y á la provincia de Tezcucó, para que acudan luego á la

³⁷ Citado en Y. González Torres, 2006 “Función social de la danza mexicana”, p. 446.

obra y á hacer lo que les fuere mandado, con los materiales de cal, piedra, madera, todo lo que fuere menester...”.³⁸ Pero al tiempo se les ocurrió que también los chalcas, enemigos todavía, podían contribuir en su construcción, por lo que se les enviaron mensajeros. Los chalcas se negaron a hacerlo, lo que inevitablemente terminó en una declaración de guerra. Ésta fue prolongada y se libraron varias batallas, en algunas de las cuales los mexicas fueron derrotados e incluso algunos de sus capitanes fueron tomados prisioneros y sacrificados por flechamiento en ceremonias hechas por los chalcas en honor de su dios Mixcóatl. Al final, sin embargo, los mexicas resultaron victoriosos y tomaron gran cantidad de prisioneros:

... eran quinientos chalcas, los cuales los llevaron a México, y luego otro día que llegaron, con parecer de Tlacaélel y del rey, sin más detenimiento fueron sacrificados á su dios Uitzilopochtli, cumpliendo el voto que avia hecho, y ensangrataron el templo con la sangre de quinientos hombres, y haciendo un sacrificio de fuego, el más terrible y orrendo que se pudo pensar..., pues hacian una gran hoguera en un brasero grande hecho en el suelo, al que llamauan fogon diuino y allí vivos los echaban en aquella gran brasa, y luego, antes que causen de espirar, los sacaban el corazon y lo ofrecian á su dios, bañando todas las gradas y el lugar de la pieza con la sangre de aquellos hombres.³⁹

Luego de esta sonada victoria, se sucedieron las conquistas de Tepeaca y algunas comarcas huastecas, los dos casos so pretexto de que habían dado muerte a mercaderes mexicas que negociaban en aquellos lares. La victoria sobre los huastecos les deparó un gran número de prisioneros, los cuales fueron “guardados” hasta la fiesta de Tlacaxipehualiztli, día en que serían sacrificados, puesto que ese día sería inaugurado un nuevo *Temalacatl*, la gran rueda de piedra en que se llevaba a cabo el sacrificio gladiatorio (figura 6.6). A esta fiesta fueron convocados a Tenochtitlan todos los habitantes de los alrededores “para que viniesen á ver lo que aquella fiesta significaba y lo que en ella se hacía”.⁴⁰

Mientras los prisioneros eran colocados junto al tzompantli, se apersonaron los sacerdotes sacrificadores, los que de acuerdo con Durán, eran

³⁸ Durán, *ibid.*, p. 183.

³⁹ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 225.

siete y venían ataviados con los vestidos y las insignias de diferentes dioses: Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Toci, Yopi, Opochtzin, Xipe Tótec e Itzpapalotl; así como algunos otros sacerdotes que venían disfrazados de felinos y águilas.

Luego venía el ritual del “sacrificio gladiatorio”, el cual consistía en un simulacro de batalla entre un prisionero, armado únicamente con unas bolas de pino y una espada de madera, contra guerreros mexicas, armados éstos sí como era debido. La contienda se hacía sobre el *temalacatl*. Una vez que el preso recibía alguna herida, rápidamente lo acostaban sobre la piedra, y ahí, el sacerdote que representaba a Xipe Tótec le extraía el corazón, que luego ofrecía al sol y a continuación se colocaba en el *cuauhxicalli*. Los cuerpos de los sacrificados eran desollados y algunos enfermos de la piel y de los ojos se vestían con sus pieles.

Una vez concluidos los sacrificios, el rey repartía ropas y regalos. Empezaba por los sacerdotes sacrificadores y “finalmente á todos, según su dignidad, daua las devisas y insignias que merecían, á unos mejores y á otros no tales, y así ninguno quedaua que no hiciese mercedes en semejantes fiestas y solenidades, pero era á todas las personas señaladas y aunque no lo fuese, que uviere hecho alguna cosa notable en la guerra”.⁴¹

Luego de esta fiesta, viendo los señores de los pueblos cercanos cómo se las gastaban los mexicas con sus enemigos, de acuerdo con Durán, cesaron los intentos de rebelión.⁴²

Así continuó Motecuhzoma I con sus guerras victoriosas y posteriores celebraciones en el recinto sagrado. He de destacar una sin embargo: la que se hizo con motivo del estreno de un nuevo *cuauhxicalli*, el recipiente donde se guardaban los corazones de los recién inmolados en la fiesta de Tlacaxipehualiztli. La ceremonia se realizó precisamente como parte de este mes, por lo que siguió los mismos pasos que la anterior. La importancia radica que en esta ocasión, Durán no deja lugar a dudas que quienes participan directamente en la consumación de los sacrificios fueron el propio *Tlatoani* y el *Cihuacóatl*.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 228.

⁴² *Ibíd.*, p. 229.

Efectivamente, señala Durán que llegado el día de la fiesta, Motecuhzoma y Tlacaélel se tizaron todo el cuerpo y se vistieron con los atavíos propios de los sacerdotes principales y de esa forma se colocaron frente al “vaso del águila”, donde se les unieron los otros cinco sacrificadores. Luego del simulacro de batalla del sacrificio gladiatorio, el propio rey efectuó la extracción del corazón de los primeros cuatro prisioneros; después Tlacaélel se encargó de los cuatro siguientes y Motecuhzoma volvió a ocupar su lugar e inmoló otros cuatro y así sucesivamente hasta acabar con todos los cautivos de guerra.

En el transcurso de la fiesta de Tlacaxipehualiztli, además de tener participación directa en la ejecución de los prisioneros de guerra; el tlatoani tenía también una parte destacada en los bailes que se realizaban luego de los sacrificios. Nos indica González Torres que el tlatoani, junto con los gobernantes de Tezcoco y Tacuba, así como otros nobles, participaban en un gran baile; después, a la puesta del sol, se integraban algunos miembros del pueblo y en la danza, señala Sahagún:

...todos iban trabados de las manos, iban danzando como culebreando
 En estas danzas entraban los soldados viejos y los bisoños y los tirones de la guerra.
 También en estas danzas entraban las mujeres matronas que querían y las mujeres públicas, duraba esta manera de danzas, en este lugar donde habían muerto los cautivos, hasta cerca de la media noche...⁴³

La participación del *tlatoani* y demás miembros de la nobleza en esta fiesta estaba en primerísimo lugar, pero a ella concurrían también los miembros de la plebe y hasta las *auiname* o prostitutas. Aunque el tlatoani dirigía la ceremonia en la que se celebraba la victoria del ejército mexica de la que él era el supremo comandante, y participaba activamente en sus diferentes etapas; no podemos dejar de notar que también el pueblo se unía de forma frenética a la celebración; pues las fiestas colectivas, sin la participación del pueblo no tendrían razón de ser, a ellos estaban destinadas y era en ellos donde se

⁴³ Sahagún, 1969, I, p. 147. Citado en González Torres, 2006, *op. cit.*, p. 448.

buscaba el efecto deseado, que no era otro que su “regocijo” y por tanto, su consentimiento con el orden establecido.

No era ésta sin embargo, la única fiesta en la que el tlatoani y el cihuacóatl tenían una participación activa. Pero volvamos al reinado de Motecuhzoma I, a quien aún le quedaba por hacer la fiesta más fastuosa de las realizadas durante su larga estancia en el poder. Ésta se llevó a cabo durante la ceremonia de consagración del nuevo agrandamiento del Templo Mayor. El edificio se construyó con la cooperación de todos los pueblos dominados. Cuando la pirámide había alcanzado ya cierta altura, construyeron en su cima los adoratorios de Tláloc y Huitzilopochtli y se adornaron con una gran cantidad de esculturas. Esto ha sido confirmado por la arqueología, pues la Etapa IV, atribuida a Motecuhzoma I, es de las ampliaciones más grandes y de las más ricas en elementos, ya que sobre las plataformas de los cuatro lados del templo se encontraron grandes braseros y cabezas de serpiente.⁴⁴ Para llevar a cabo la ceremonia, que se realizó, una vez más, en el mes de Tlacaxipehualiztli, se emprendió una campaña contra diversos pueblos de la Mixteca, en la que fueron tomados muchos prisioneros.

Después de esta magna celebración. El Templo Mayor se instituye como la sede anual de ceremonias en la que el rito principal era el sacrificio de cautivos de guerra. Sin embargo, dado que emprender campañas militares contra pueblos lejanos resultaba muy costoso y cansado, el par de gobernantes mexicas resolvieron implementar unos “ejercicios de guerra” contra las comarcas cercanas y nunca sometidas, como Tlaxcala, Huejotzincó, Cholula, Atlixco, Tecuac y Tlilihquitepec. Estos ejercicios, que no son otra cosa que la llamada “guerra florida”, además de proveer a los dioses de la sangre de los sacrificados con la frecuencia que sus representantes consideraban necesaria, les serviría también a los guerreros mexicas para no mantenerse ociosos.

De modo tal que, preparado ya el escenario para la celebración de las fiestas no era menester esperar a realizar una nueva expedición de conquista sobre comarcas cada vez más lejanas, ni tampoco era necesario llevar a cabo una nueva obra para hacer la consabida ceremonia de consagración. Las

⁴⁴ Matos, 1987 *op. cit.*, p. 32.

fiestas se realizarían así año con año, y con la “guerra florida” siempre habría el suficiente número de víctimas para celebrar a sus dioses con el ofrecimiento de su sangre y corazón.

Además, con plena seguridad, desde entonces, si no es que antes, se instituyeron también el resto de las fiestas de las veintenas, aceitando cada vez más y mejor el engranaje festivo en que estaban envueltos el pueblo mexicana y sus gobernantes. Al mismo tiempo, en ciertos días del calendario ritual de 260 días, se celebraban fiestas más pequeñas a las deidades cuyo nacimiento correspondía con el nombre del día. Como ejemplo, nos permitiremos insertar aquí una larga cita que ilustra de manera clara una de estas situaciones. La fiesta era en honor de Omácatl, uno de los avatares de Tezcatlipoca, dios de los gobernantes mexicana, junto con Huitzilopochtli y Xiutecuhtli. Se celebraba precisamente en el día *Ome acátl*, y de ella nos dice Guilhem Olivier:

Un sacerdote o un anciano del calpulli elaboraba con semilla de amaranto un hueso que se llamaba el hueso del dios Omácatl. La fiesta se efectuaba durante la noche y se acompañaba de libaciones de pulque. Al despuntar el día, al representante del dios le picaban el vientre con objetos puntiagudos (alfileres o tal vez espinas de maguey), y luego lo ejecutaban. Se rompía entonces el hueso del dios, y se distribuían los pedazos entre los asistentes, que los comían con devoción. Se entregaban ofrendas a Tezcatlipoca-Titlacahuan y se sacrificaban esclavos en un templo llamado *Quauhxicalco*, donde se encontraba la estatua de madera del dios Omácatl, cuya boca se untaba con la sangre de las víctimas. Las cabezas de los sacrificados se colocaban en un *tzompantli* situado ante el templo. Ese mismo día, algunos cautivos y/o el representante del dios Uiznáhuatl (¿el representante del Omácatl cuyo vientre se picaba?) morían en el terreno del juego de pelota llamado *Tezcatlachco*, y, si hemos de creer a Torquemada, había señores que jugaban al juego de pelota (tlachtli) en ese lugar durante la ceremonia.⁴⁵

Las fiestas, en las que se ejecutaban cautivos o esclavos, en las que se bebía pulque y se danzaba con las prostitutas, eran parte importante de la vida de Tenochtitlan en tiempos de paz. Las fiestas, esos momentos de desorden simulado y provocado con intención por el grupo en el poder, era lo que impedía el que se manifestaran los descontentos, si los había, pues apenas terminaba una fiesta ya comenzaba la otra en la que se podía participar, a

⁴⁵ G. Olivier, 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios Azteca*, p. 80-81.

veces con extremado desenfreno; eran pues las fiestas las que permitían mantener el orden en la ciudad, la opulenta ciudad gobernada conjuntamente entre 1440 y 1469 por Motecuhzoma I y su hermano Tlacaélel.

Pero un suceso imprevisto vino a romper este orden. En 1454 la cuenca de México fue asolada por una gran sequía que se prolongó durante los siguientes dos años, en los cuales “no llovió poco ni mucho”, y fue “tanta la esterilidad (que) los manantiales se secaron, las fuentes y ríos no corrían, la tierra ardía como fuego, y de pura sequedad había grandes hendeduras y grietas”.⁴⁶ Esta situación degeneró en una gran hambruna que llevó a la gente a salirse de la cuenca y trasladarse a lugares donde no hubiera problemas. El rey, desesperado, vació sus almacenes a fin de dar socorro a los más necesitados, pero al no ser suficientes los alimentos guardados, tuvieron que recurrir a rituales extraordinarios que tenían como fin aplacar la ira de los dioses, en particular la de los dioses de la lluvia.

Prueba de ello es la Ofrenda 48, la cual corresponde a la Etapa IVa, una ligera ampliación del Templo Mayor únicamente hacia su fachada oeste, y que de acuerdo con una lápida de basalto con la fecha “1 Tochtli”, y según la lectura que de ella hace López Luján, conmemora precisamente el año 1454.⁴⁷ La ofrenda se depositó sobre una caja o cista de piedra, construida al interior de un pequeño altar sobre la plataforma que se extiende frente a la fachada principal del Templo. De más está decir que se ubica del lado norte; esto es, el que corresponde al adoratorio de Tláloc.

Su contenido estaba integrado por una gran cantidad de restos óseos de individuos infantiles y por materiales culturales asociados, entre los que encontramos once jarras de tezontle con la efigie del dios Tláloc, dos discos de turquesa con base de madera, numerosas cuentas de piedra verde, algunas de las cuales formaban collares o brazaletes, concentraciones de pigmento azul y un fragmento de navaja de obsidiana. Se hallaron también otros materiales de origen biológico, entre los que se encuentran dos conchas marinas trabajadas, un caracol, restos de calabaza, huesos de ave y fragmentos de madera y copal.⁴⁸

⁴⁶ Durán, *op. cit.*, p. ..

⁴⁷ L. López Luján, 1993 *op. cit.*, p. 203. Sin embargo, tanto E. Matos (1987), como Juan A. Román (1990) consideran que la ofrenda fue depositada durante las obras de ampliación de la Etapa IVb, fechada hacia el 1469.

⁴⁸ Juan A. Román B., 1990 *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, p. 40.

En total, los restos óseos pertenecían a 42 niños, cuyas edades fluctuaban entre los 2 y los 7 años, con una mayor incidencia de los que tenían 4, 5 y 6 años de edad.⁴⁹ Se llegó a la conclusión de que éstos fueron sacrificados (figura 6.7).

Quienes se han acercado al estudio de la Ofrenda 48 concuerdan en que el sacrificio de los 42 niños fue en honor de los dioses de la lluvia; en lo que no están de acuerdo es en el momento y las circunstancias en que se llevó a cabo la occisión ritual. Así, mientras Román y Matos dan por sentado que este sacrificio fue uno más dentro de las ceremonias realizadas durante las obras de ampliación del Templo Mayor en 1469, al tiempo que Axayácatl ascendía al trono; para López Luján éste se llevó a cabo como respuesta a la gran sequía que asoló la cuenca a partir de 1454. Esto lo fundamenta, en primer lugar, en el carácter masivo y excepcional del sacrificio, así como también por el lugar atípico en que se llevó a cabo: el Templo Mayor; pues, de acuerdo con las fuentes, los sacrificios de niños se realizaban o en la cima de los cerros o en los cuerpos de agua y nunca, o casi nunca, en el Templo Mayor. La excepción manifestada en esta ofrenda, añade López Luján: "...tal vez indican el intento desesperado de los mexicas por entablar una *comunicación de alta intensidad* con sus dioses... quizás, la principal finalidad de la Ofrenda 48 fue el restablecimiento de la anhelada normalidad por medio de sacrificios y obsequios abundantes que fungían como mecanismos homeostáticos".⁵⁰ Me parece plausible.

El reinado de Motecuhzoma I se prolongó durante otros 15 años y en todo ese tiempo no pareció haber necesidad de nuevos estrenos de piedras o de remozar el recinto ceremonial; en suma, no pareció haber necesidad de realizar ceremonias ampulosas, fuera de lo común. Esta situación se puede deber a que, finalmente, el anhelado orden se estableció; lo que restaba era mantenerlo. Para ello eran suficientes las fiestas periódicas en las que únicamente se sacrificaba a los prisioneros logrados en los "ejercicios de guerra" que se habían establecido contra sus vecinos enemigos; así como de

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 122.

⁵⁰ López Luján, 1993 *op. cit.*, p. 204-205.

los esclavos proporcionados por algún grupo al interior de la propia sociedad mexicana. Una de estas fiestas era la de Panquetzaliztli (figura 6.8).

En el siglo XVI, se celebraba entre finales de noviembre y principios de diciembre. Siguiendo a Michel Graulich en todo momento,⁵¹ haremos un breve resumen de los ritos principales de la fiesta de Panquetzaliztli, durante la cual se reactualizaba el nacimiento de Huitzilopochtli. El que la fiesta fuera dedicada a Huitzilopochtli es una adecuación mexicana, pues, al parecer, antes del dominio tenochca, la fiesta conmemoraba el nacimiento de Quetzalcóatl, según el propio Graulich.

La veintena comenzaba pregonando, desde el primer día, el nacimiento de Huitzilopochtli, cuando se entonaba el himno de su triunfo. Luego unos hombres, acompañados de varias prostitutas, comenzaban una serie de danzas, las cuales se prolongaban hasta la culminación de la veintena, poco antes de la fiesta propiamente dicha.

Después, al onceavo día; esto es, nueve antes de la fiesta, eran bañados algunos esclavos que eran proporcionados por los comerciantes, y luego eran exhibidos públicamente ataviados como el dios Huitzilopochtli. Vestidos así permanecían hasta el penúltimo día de la veintena, cuando iniciaban una danza en compañía de sus amos, la cual duraba el día entero para al final ingresar a la plaza frente al Templo Mayor, donde pasaban toda la noche en vela.

Ahí eran testigos, junto con varios cautivos tomados prisioneros en las guerras floridas y algunos guerreros mexicanos, del descenso, desde la cima del Templo Mayor de un sacerdote que representaba a Quetzalcóatl y quien llevaba en brazos una estatua de Páynal, el dios “sustituto” de Huitzilopochtli. El sacerdote se ponía a la cabeza de una gran multitud, “toda la población de la ciudad”,⁵² de acuerdo con Durán, e iniciaban un largo recorrido que principiaba en el juego de pelota, donde eran sacrificados varios cautivos, cuyos cuerpos eran arrastrados por el suelo. Después, la procesión salía de Tenochtitlan y se encaminaba hacia la orilla oeste de la laguna: “Una vez fuera de la ciudad, el cortejo costeara la orilla occidental de la laguna, pasaba por Chapultépec y

⁵¹ M. Graulich, 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 194-201.

⁵² Durán, *ibid.*, p.

Coyoacán, y después, en las cercanías de Colhuacan, torcía hacia el norte y regresaba a México. Es decir, rehacía con exactitud, la última parte del trayecto de los mexicas errabundos por el valle, tal como describen la mayoría de las fuentes”,⁵³ nos señala M. Graulich. Al terminar el recorrido se ingresaba de nuevo a la ciudad por la calzada de Iztapalapa, que los llevaba directamente al Templo Mayor.

Entre tanto, los esclavos bañados habían iniciado un combate ritual contra los prisioneros de guerra y los guerreros mexicas que los acompañaban. Si uno de éstos era tomado prisionero, los esclavos le arrancaban el corazón, pero si un esclavo era capturado no se le mataba. Sin embargo, en el momento en que la comitiva estaba a punto de ingresar a la plaza del Templo Mayor, alguien gritaba: “mexicas, basta, ya viene”, y los cautivos huían perseguidos por los esclavos disfrazados de Huitzilopochtli. Después, todos los que iban a ser sacrificados, esto es, los esclavos y los cautivos de guerra, eran colocados junto al *tzompantli*, y luego el sacerdote con la estatua de Páynal a cuestas ingresaba al adoratorio del dios.

Más tarde iniciaba un ritual en el que un sacerdote tendía papeles blancos en las cuatro direcciones antes de depositarlos en el *cuauhxicalli*. Otro traía consigo una *xiuhcōatl* de papel, a la que prendía fuego y la arrojaba sobre los papeles que estaban en el “vaso del águila”. Cuando los papeles estaban ya consumidos por el fuego, volvían a bajar la estatua de Páynal y con ella pasaban por un lado de los que iban a morir. Terminado su recorrido, la subían de nuevo a la cúspide del templo, y tras ella a todas las víctimas. Una vez arriba eran sacrificados sacándoles el corazón. Primero los cautivos tomados en la guerra; después los esclavos bañados que representaban a Huitzilopochtli.

Al día siguiente tanto los parientes de los comerciantes que habían proporcionado los esclavos, como los de los guerreros que habían capturado a los prisioneros sacrificados, participaban en una comilona, en la que incluso se bebía pulque azul. Ese mismo día también se consumía por toda la población, una imagen de amaranto de tamaño natural de Huitzilopochtli, la cual había

⁵³ Graulich, *ibíd.*, p. 205.

sido previamente “sacrificada” con una flecha con punta de pedernal. Así concluía la veintena y la fiesta de Panquetzaliztli. Y así se celebraba año con año.

La fiesta de Panquetzaliztli tiene en su estructura varios elementos que nos interesa destacar. Primero la serie de danzas en las que participaba varios hombres acompañados de prostitutas. Esta situación no era por cierto, privativa de esta fiesta, ya vimos que también pasaba en la fiesta de Tlacaxipehualiztli y algo semejante ocurría en el mes de Tlaxochimaco, durante la que se celebraba otra fiesta en honor de Huitzilopochtli, durante la cual se llevaba a cabo un baile en el que las prostitutas participaban al lado de los más valientes guerreros y algunos otros que también habían realizado acciones notables en la guerra.⁵⁴

Pero volviendo a Panquetzaliztli, en la procesión participaba buena parte del pueblo, todo el pueblo, si le creemos a Durán, desde su salida de Tenochtitlan hasta su regreso al recinto sagrado, precisamente al lugar en que años atrás levantaron el templo a su dios patrono. La fiesta recrea pues, el tiempo del inicio de la era de los mexicas; inicio que surge luego de una época de anarquía, de desorden; así podemos interpretar el baile entre los hombres y las *auiname*, representantes claras del desorden según la descripción que de ellas hacen sus informantes a Sahagún y quedó consignada en el *Códice Florentino*: “ebria, fuera de sí, en sus entrañas definitivamente ebria”; como agente del desorden se le compara entonces con la víctima del sacrificio: “como una víctima florida, como un esclavo que ha sido bañado, como una

⁵⁴ En la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún se consigna que en Tlaxochimaco: “...luego comenzaba un areito muy pomposo en el patio del mismo Huitzilopochtli, en el cual los más valientes hombres de la guerra, que se llaman unos otomin, otros ququqchtin, guiaban la danza, y luego tras ellos iban otros que se llaman tequiaque, y tras ellos otros que se llaman telpochiaque, y tras ellos otros que se llaman tiachcauan y luego los mancebos que se llaman telpopochtin (...)

También en estas danzas entraban mujeres, mozas públicas e iban asidos de las manos, una mujer entre dos hombres, y un hombre entre dos mujeres (...) y danzan culebreando y cantando, y los que hacían el son para la danza, y los que regían el canto estaban juntos, arrimados a una altar redondo que llamaban momoztli (...)

Los que iban en la delantera, que era la gente más ejercitada en la guerra, llevaban echado el brazo por la cintura de la mujer, como abrazándola: los otros que no eran tales no tenían licencia de hacer esto...” (citado en Y. González Torres, *op. cit.*, p. 448-449).

víctima divina, como aquel que perece en honor de los dioses [...] ella vivía como un esclavo bañado, como una víctima florida...”⁵⁵

Como una víctima del sacrificio, como un esclavo bañado, ella tenía el permiso para quebrantar algunas reglas. Era pues un agente del desorden, por ello la importancia de su participación antes de los rituales con los que culminaban las fiestas, de los rituales en los cuales se restauraba el orden y de lo cual se hacía cargo el rey y demás miembros del grupo en el poder.

En efecto, en Panquetzaliztli, la procesión culminaba con la entrada al recinto sagrado; a su llegada se desperdigaban los agentes del desorden, y sólo entonces los próximos en ser sacrificados en honor de Huitzilopochtli se presentaban ante él y su sacerdote principal, que representaba a Quetzalcóatl, quizá el propio *tlatoani*, les indicaba que iban a morir. El sacrificio de los cautivos de guerra y de los personificadores de Huitzilopochtli culminaba en la noche; al día siguiente el orden había vuelto a imperar. El pueblo, podía dormir tranquilo.

Tal orden, con la ayuda de esta fiesta y la del resto de las veintenas se mantuvo durante largo tiempo, hasta la muerte de Motecuhzoma I en 1469 y su reemplazo por Axayácatl.

Efectivamente, con la ascensión al trono de un nuevo tlatoani en 1469, hubo otra vez la necesidad de demostrar que él era el elegido; de tal modo que, apenas Axayácatl tomó posesión del poder, mandó edificar una nueva ampliación del Templo Mayor. Si bien esta ampliación, registrada por la arqueología como Etapa IVb, abarcó únicamente la fachada principal, le fueron agregados una serie de elementos que reforzaban el carácter sagrado del edificio.

Sobre la plataforma que se asienta el templo colocaron dos enormes serpientes con los cuerpos ondulantes, así como muros limitantes que también tenían representaciones de serpientes. Del lado de Tláloc se agregó el altar de las ranas, mientras que del lado de Huitzilopochtli, al pie de la plataforma, se

⁵⁵ *Códice Florentino*, X, 1978, p. 55. Citado en G. Olivier, 2004 *op. cit.*, p. 376.

colocó la monumental escultura de Coyolxauhqui.⁵⁶ Es de hecho, una de las etapas mejor conservadas y buena parte de la misma quedó expuesta luego de los trabajos de exploración por lo que básicamente a ella corresponden las descripciones que se han hecho en los últimos años del Templo Mayor, por ejemplo:

...el Templo Mayor es un edificio que se asienta sobre una plataforma general, a la que se sube desde el patio de la gran plaza, o recinto ceremonial, por una sola escalera de pocos peldaños. Sobre la plataforma tenemos una serie de serpientes. Dos de ellas tienen el cuerpo ondulante y sus grandes cabezas aún guardan restos del color original que las cubría. Ambas se encuentran en los extremos norte y sur de esta plataforma, lugar donde también hay aposentos, y están con su cuerpo y cabeza orientados hacia esos puntos cardinales, es decir, la que está en el extremo norte ve hacia el sur y viceversa. Dicho en otras palabras, están colocadas frente a frente, pero a gran distancia una de otra. En el centro de la plataforma hay una sola cabeza de serpiente, que ve rumbo al poniente, lugar hacia donde se orienta todo el Templo Mayor. Sobre esta gran plataforma descansa el enorme basamento del templo, con su característica principal: las dos escalinatas que conducen a la parte superior. En las alfardas de estas dos escaleras tenemos cuatro cabezas de serpiente, dos en el centro que marcan la unión de ambas escaleras y una a cada extremo. Las serpientes no son iguales; hay diferencia de sus elementos y las dos del lado de Huitzilopochtli tienen cuatro narices; por ejemplo. Las otras, del lado de Tláloc, llevan una especie de aros sobre la cabeza. Ahora bien, del lado de Huitzilopochtli, sobre la plataforma y hacia la mitad de la escalera, se encuentra la enorme escultura de Coyolxauhqui.⁵⁷

A esta etapa corresponden también el mayor número de ofrendas recuperadas en el Templo Mayor, pues se excavaron 32 directamente asociadas con ella⁵⁸; entre éstas lo que López Luján llama el “Complejo de Ofrendas de Consagración”, y que eran las más ricas de todas las excavadas hasta ese momento.⁵⁹

Las ofrendas consistieron en una gran cantidad de materiales distribuidos verticalmente en cinco o seis niveles claramente diferenciados. El nivel más profundo es una capa de arena marina, a veces mezclada con gravilla, caracoles, conchas, erizos de mar y huesos de pescado; lo que López

⁵⁶ Matos, 1987, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁷ Matos, 2003 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, p. 79.

⁵⁸ Matos, 1987 *op. cit.*, p. 42-46.

⁵⁹ López Luján, 1993 *op. cit.*

Luján interpreta como la recreación del Tlalocan o *xalli itepeuhyan*, “el derramadero de arena”.⁶⁰

Luego vienen dos capas conformadas básicamente por elementos marinos. Directamente sobre la arena del nivel anterior se colocaron conchas y caracoles en abundancia, así como erizos de mar; pero también cuentas de piedra verde, cascabeles de cobre y figuras antropomorfas de copal. Encima de éstos se depositaron otros animales marinos, pero más grandes; destacan los corales y caracoles de la especie gasterópodos. En suma, los tres niveles inferiores estaban formados casi exclusivamente por elementos de origen marino.⁶¹

El cuarto nivel, por su parte, estaba compuesto por restos de peces y reptiles, y a veces de algún mamífero. De hecho, se trataba sólo de ciertas partes de los animales, en particular la cabeza y la piel, las cuales fueron desprendidas cuando aún estaban frescos.⁶² Estas características llevan a López Luján a exponer:

La imagen sería, con toda seguridad, la de una capa “dérmica” uniforme que separaba física y visualmente los niveles más profundos y de significado acuático (primero, segundo y tercero), del más superficial (quinto). Esta capa intermedia debió tener una textura áspera y rugosa, si consideramos que prevalecían las pieles de los reptiles y que un importante porcentaje de las especies de pescado que tenían cuerpos monstruosos, fuertes espinas dérmicas o dientes agudos.⁶³

De modo tal que el cuarto nivel representa, dice López Luján: “... la superficie de la tierra, es decir, la costra discoidal de un mundo repleto por las aguas del Tlalocan, la cubierta reptiliana que flotaba sobre el mar.”⁶⁴

Mientras que el quinto nivel es el que presenta mayor abundancia de materiales. Éstos incluyen esculturas del dios del fuego Xiuhtecuhtli-Huehuetéotl y ollas con la cara de Tláloc, el dios de la lluvia.⁶⁵ Hay asimismo, objetos que se pueden considerar como elementos de parafernalia divina; en

⁶⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁶¹ *Ibid.*, p. 240 y ss.

⁶² *Ibid.*, p. 251.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 252.

⁶⁵ *Idem.*

específico se tratan de un cetro en forma de cabeza de venado, el cual se encuentra asociado a algunas manifestaciones de Xiuhtecuhtli, aunque también de Xochiquetzal;⁶⁶ un cetro serpentiforme, el cual es distintivo de los dioses de la lluvia;⁶⁷ y un *chicahuaztli* y una nariguera en forma de ala de golondrina que forman parte de los atavíos de Xipe-Tótec.⁶⁸

El resto de los elementos del nivel cinco, lo forman básicamente cuchillos de pedernal. Algunos tienen aplicaciones en forma de ojos y dientes, que les impedían ser funcionales, por lo que bien pueden representar simbólicamente al instrumento sacrificial.⁶⁹ Hay otros sin embargo que no tienen ninguna decoración, los cuales, antes que la representación simbólica, debieron ser los instrumentos usados efectivamente en el acto sacrificial; pues junto con éstos se encontraron, en todos los depósitos, algunos cráneos de individuos decapitados.⁷⁰ Este nivel conformaría entonces el orden superior, presidido en este caso por los dioses del fuego y de la lluvia.

En suma, las ofrendas representan los tres niveles cósmicos: el acuático o inferior, el de la superficie terrestre y el celeste o superior. Las ofrendas, “...fueron enterradas simultáneamente durante la ceremonia de inauguración de la Etapa IVb del Templo Mayor”.⁷¹ Esto reafirma el carácter del templo principal de los mexicas como “Centro del Mundo”, el lugar por el que es posible comunicarse con los otros niveles del cosmos. Así pues, el escenario estaba de nuevo preparado.

La primera ceremonia en el nuevo templo fue entonces la realizada con motivo de su inauguración, y en ella al menos fueron sacrificados los individuos cuyos cráneos estaban depositados en las ofrendas, probablemente durante la fiesta de Tlacaxipehualiztli. No obstante, las fuentes no hacen mención de ella, como si no hubiese tenido el fasto de otras ceremonias de consagración. Esta situación se derivó probablemente de que el orden impuesto bajo el mandato de Motecuhzoma Ilhuicamina se logró prolongar durante el inicio del reinado de

⁶⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 261.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 262.

Axayácatl. De hecho, así lo establece Durán, quien menciona que los primeros cinco años del gobierno de Axayácatl, los mexicas estuvieron "...en mucha quietud y sosiego, con mucha paz y concordia con las provincias comarcanas".⁷²

En esta situación de estabilidad social no había entonces necesidad de realizar ceremonias extraordinarias. Bastaba únicamente con las marcadas por el calendario ritual: las fiestas de las veintenas. Con toda probabilidad se siguieron haciendo los "ejercicios de guerra" o la llamada "guerra florida", contra sus vecinos enemigos, con lo que se tenían los cautivos suficientes para la fiesta de Panquetzaliztli y algunas otras en la que la ofrenda principal eran prisioneros de guerra. Además, si nos atenemos a otra interpretación del contenido de las ofrendas y los elementos iconográficos del Templo Mayor, en particular serían importantes las fiestas de la siembra y la cosecha; es decir, Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli.

Efectivamente, Johanna Broda sostiene la hipótesis de que el Templo Mayor simbolizaba la "Montaña Sagrada", el lugar de los mantenimientos: la tierra misma.⁷³ Para Broda, en el Templo Mayor se manifiesta con claridad el culto a las diosas y dioses de la tierra y el agua, deidades encargadas de proveer al hombre de los sustentos necesarios para la vida. En el Templo Mayor hay pruebas de que el espacio estaba dedicado, entre otros, a las diosas Cihuacoátl, Coatlicue y Coyolxauhqui, las cuales iconográficamente estaban estrechamente relacionadas; así como a Tláloc y Tlaltecuhli,⁷⁴ los que también guardan una estrecha relación entre sí, por lo que al ser, de acuerdo con la *Histoyre de Mechique*, Cihuacoátl y Tlaltecuhli la misma deidad, Broda llega a la conclusión de "Tláloc era simplemente otro aspecto masculino de la tierra".⁷⁵ Incluso E. Matos apunta que "al parecer la escultura de Coatlicue (Toci), la diosa madre, también se encontraba en lo alto del templo".⁷⁶

⁷² Durán, 1995 *op. cit.*, p. 306.

⁷³ J. Broda, 1987 "The Templo Mayor as ritual space", p. 105.

⁷⁴ Sobre la importancia de Tlaltecuhli en la iconografía del Templo Mayor, remitimos al reciente descubrimiento de la gran losa de piedra que representa precisamente a Tlaltecuhli.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Matos, 2003 *op. cit.*, p. 83.

Así entonces, una parte del Templo Mayor representaba la tierra y otra el Coatepec. Por ello, las fiestas principales en el Templo Mayor eran las dos más importantes del calendario agrícola: Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli y la que conmemoraba el nacimiento de Huitzilopochtli, el otro numen a quien estaba dedicado el templo: Panquetzaliztli.

Estas fiestas, junto con las otras 15 de las veintenas, se celebraban periódicamente, año con año. En ellas también se sacrificaban víctimas, no tanto como en las celebraciones extraordinarias, pues lo importante no era el número de sacrificados, sino el número de asistentes. Y a estas fiestas eran convocados todos los habitantes de la ciudad, que “mes” tras “mes”, cada veinte días se congregaban en torno a sus gobernantes a repetir el ritual consabido, que concluía con la muerte de los cautivos y esclavos, después, “la gente se dispersaba, y todos íbanse a sus casas a celebrar, pues era un día de regocijo”.⁷⁷ Y con ellas bastaba en tiempos de paz y sosiego.

Sin embargo, el tiempo de tranquilidad se rompió al quinto año del mandato de Axayácatl, cuando se suscitó el enfrentamiento entre mexicas y tlatelolcas, que concluyó con la victoria de los primeros. Este triunfo pareció encender de nuevo los ánimos belicosos de los mexicas que habían permanecido apagados por más de 20 años. Como primer paso, Axayácatl mandó labrar un nuevo *Temalacatl* y un nuevo *Cuauhxicalli*, pero para su estreno era necesario contar con un número elevado de prisioneros, por lo que no bastaban los obtenidos en los ejercicios de guerra, además de que en estas solemnidades era menester que los destinados al sacrificio tenían que ser prisioneros de guerra, de una guerra real. Los elegidos para proporcionar a los prisioneros fueron los matlatzincas del valle de Toluca.

El propio Axayácatl participó en la contienda, y aunque resultó herido, los mexicas lograron una aplastante victoria y tomaron un gran número de prisioneros y con ellos entraron triunfalmente a Tenochtitlan “... y á la entrada de la ciudad estaua toda la gente della puesta en a la por una parte y por la otra del camino, todos muy bien aderezados para le festejar, especialmente los

⁷⁷ *Códice Florentino*, parte III, p. 108, al describir la fiesta de *Xocotl uetzi*. Citado en Duverger, 1983 *La flor letal*, p. 130.

sacerdotes de los templos y los maestros de todos los recogimientos, todos armados de sus coracinas y espadas y rodela para recibir a su rey...”.⁷⁸

Las piedras estaban ya listas, pero esperaron al mes de Tlacaxipehualiztli para hacer la ceremonia de inauguración. A ella fueron convocados los habitantes de todas las comarcas sometidas, pero también fueron invitados los señores de algunas provincias de la costa que aún no habían sido conquistadas. Los huéspedes fueron obligados a presenciar la ceremonia completa durante la cual se sacrificó a los matlatzincas, siguiendo el ritual dictado por la ocasión. “Y fueron tantos, que por que no se haga increíble y me tengan por hombre que me precio de escrever demasías, no diré el número de los que allí murieron: basta decir que de aquella vez quedó la nación matlatzinca muy desmenuyda y apocada, porque fueron muchos los que en aquel sacrificio murieron”.⁷⁹

La intención de invitar a los señores de pueblos no conquistados todavía a presenciar la ceremonia, se pone de manifiesto claramente en el escrito de Durán; y esta no era otra que una amenaza de que si no hacían lo que los mexicas querían, ellos mismos y sus pueblos correrían la misma suerte. Por ello, al momento de despedirlos, Axayácatl les dirigió una arenga, en la que destacan estas palabras:

...teneos por muy dichosos por aver visto y gozado de la fiesta y solenidad nuestro dios y que avis visto á esta ciudad de Mexico donde él es honrado: lo que os ruego es que permanezcais en vuestra quietud y que os esteis quedos y sosegados, porque mientras lo estuviéredes, y así podeis ir en paz y volver a vuestras tierras mucho de norabuena.⁸⁰

Axayácatl, envalentonado por esta primera campaña exitosa, y exaltado por tan fastuosa celebración, intentó someter a los tarascos; sin embargo, los mexicas sufrieron una completa derrota. Después de esto, Axayácatl se limitó únicamente a seguir con los “ejercicios de guerra” pactados por su antecesor, pero hasta en estas fueron derrotados, puesto que en una de las escaramuzas contra la provincia de Tliluhquitepec, los orgullosos guerreros del sol tuvieron

⁷⁸ Durán, *op. cit.*, p. 329.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 336.

muchas pérdidas. Esta situación mermó considerablemente la autoridad de Tenochtitlan y en los últimos años del reinado de Axayácatl hubo una alta incidencia de rebeliones.

En tales circunstancias ascendió al trono Tízoc. La llegada al poder de un nuevo gobernante era motivo de regocijo, se celebraba “la salida de un nuevo sol”. Por tanto, en su propia fiesta de coronación, el nuevo tlatoani bailó junto con los gobernantes de Tacuba y Texcoco. Junto con ellos bailaron muchos de los guerreros más señalados, y aunque recientemente los mexicas no habían tenido motivos para enorgullecerse, no por eso la ceremonia careció de pompa, solemnidad y desprendimiento; ya que, luego de que el rey participó en el baile, los señores principales desfilaron ante él y a todos les repartió regalos:

Que aquello se les daba para que regocijasen aquella fiesta y solemnidad y bailasen y en aquello mostrasen su contento que de los habían recibido, luego los cantores reales sacaban, antes que amaneciese un atambor y poníanlo en el punto real que ellos llaman tlatocaithualli que es lo mismo[...] y empezaban a tañer y cantar un canto aseñorado y muy grave, al son del cual, salían todos aquellos señores y reyes e hacían un solemne baile y muy pausado y grave al cual saldrían sus dos mil señores y caballeros principales, todos vestidos y aderezados muy curiosamente, a costa del rey de y de sus tesoros...⁸¹

No obstante, tal manifestación de solemnidad y desprendimiento por parte del nuevo soberano, el panorama siguió siendo poco halagüeño para los ímpetus imperialistas mexicas. Los problemas iniciaron desde el principio del mandato de Tízoc; pues al intentar festejar con gran pompa su coronación, se intentó sojuzgar una provincia que hasta entonces se había negado a cooperar con ellos: Metztlán. Sin embargo, la campaña militar resultó funesta para los mexicas, ya que, mientras ellos sólo lograron hacerse con 40 prisioneros; los guerreros de Metztlán tomaron como cautivos a más de trescientos mexicas y sus aliados.

Con tan mal inicio, Tízoc se abstuvo de emprender alguna otra guerra contra grupos enemigos; si acaso, consolidó el dominio sobre Tlatelolco y el

⁸¹ Durán, 1967, II, p. 308. Citado en González Torres, *op. cit.*, p. 450.

valle de Toluca, logrados por su predecesor. Aun así, mandó esculpir una piedra, “La piedra de Tízoc”, en la que los jefes de los pueblos conquistados se muestran sumisos ante el nuevo rey (figura 6.9). Así es, son pueblos conquistados, pero por quienes le precedieron en el trono. También emprendió una importante ampliación del Templo Mayor y del recinto sagrado en general; pero Tízoc no logró ver terminada la obra, pues murió antes de su conclusión, apenas a los cinco años de haber accedido al poder. Muerte que, según Durán, pudo haber sido provocada por el mismo grupo en el poder y en el que incluso aventura sospechas de envenenamiento.⁸²

En medio de esta delicada situación es elegido un nuevo Tlatoani. La elección recayó en Ahuizotl, hermano menor de Tízoc. No obstante, su nombramiento tuvo la oposición de algunos miembros del Consejo y de hecho, de acuerdo con Durán, más que elegido, fue impuesto unilateralmente por Tlacaélel, el poderoso Cihuacoátl y tío de aquel.⁸³

El inicio de Ahuizotl fue igual al de todos los tlatoque, es decir, hubo de emprender una campaña militar con el fin de obtener prisioneros para ser sacrificados en la ceremonia de su coronación. A diferencia de su predecesor, en esta primera guerra, Ahuizotl resultó victorioso y los mexicas obtuvieron una gran cantidad de cautivos.

La ceremonia se preparó con mucho esmero, pues era menester hacer ostentación de la grandeza y riqueza de Tenochtitlan, pero no sólo hacia sus vasallos, sino también era necesario enseñarles a sus enemigos de que era capaz el nuevo rey. Por tanto, fueron invitados a la ceremonia de entronización todos los señores enemigos, pero éstos no acudieron:

⁸² Durán, 2002, *op. cit.*, p. 370. Dice Durán acerca de Tízoc: “...el qual, dice la historia, que en quatro o cinco años que reynó, que su exercicio era estarse encerrado, sin mostrar brío en cosa ninguna, antes mucha pusilanimidad y cobardía y que propuso, por importunaciones de *Tlacaélel*, de acauar de edificar el templo, que no estaua acauado un gran pedazo del edificio, pero que antes que lo empezase, viéndole los de su corte tan para poco, y no nada republicano, ni deseoso de engrandecer y ensanchar la gloria mexicana, que creen que le ayudaron con algun bocado, de lo qual murió muy mozo y de poca edad”.

⁸³ Durán, *ibid.*, p. 372.

... el señor de Tlaxcala dixo y respondió que no quería allarse á sus fiestas; que él haría fiesta en su ciudad cuando á él se le antojase: el de Tlilihquitepec respondió lo mesmo: el de Uexotzinco prometió de ir, pero después no fue: el de Cholula envió a algunos principales y él dixo que mirasen por sí, que los de su pueblo y guardas de su provincia podría ser que los matasen si los conociesen: el señor de Mechuacan, quando oyó la embajada y demanda que traían se rió y dixo: ¿qué se les antoja a vuestros señores? ¿es el antojo que les tomó de venirnos a dar guerra para volver con las manos en la caueza, como se volvieron con pérdida de innumerable gente? Vosotros debeis de ser locos...⁸⁴

Esta negación, y el que fuera acompañada de palabras altaneras, demuestra con claridad la pérdida de autoridad de los mexicas luego de los gobiernos débiles de Axayácatl y Tízoc. De cualquier modo, la fiesta se hizo, y en ella se sacrificaron, dicen las fuentes documentales, casi mil prisioneros tomados en la campaña recién emprendida.

Después de esto, Ahuitzotl se concentró en la terminación de los trabajos de agrandamiento del Templo Mayor, trabajos que había iniciado Tizoc. Arqueológicamente, esta ampliación se designó como Etapa VI, y aunque está bastante destruida, puede observarse que es una de las que muestra mayor trabajo invertido y, entre otras cosas, en la plataforma, frente a la fachada principal, se agregó un muro de serpientes. A esta etapa corresponden también los tres pequeños altares situados al norte del Templo Mayor, entre los que destaca el Tzompantli. Del lado norte se construyó otro pequeño templo: el Templo Rojo.⁸⁵ Asimismo, se inauguró una nueva etapa en “La Casa de las Águilas”.⁸⁶

Dado que el ascenso al poder de Ahuitzotl se dio en medio de algunas oposiciones, incluso por parte de los miembros del Consejo, los supremos electores; la ampliación y embellecimiento de la Casa de las Águilas, el recinto donde llevaba a cabo el nuevo tlatoani sus ritos de penitencia previos a las ceremonias que dirigía, tuvieron como fin reforzar, primero, su derecho a gobernar aún entre los miembros de la elite, por lo que sus rituales preparatorios debieron ser realizados con todo esmero y dedicación.

⁸⁴ Durán, *op. cit.*, p. 383-384.

⁸⁵ Matos, 1987, *op. cit.*, p. 34-47.

⁸⁶ López Luján, 2006, *op. cit.*

Aquí, por tanto, quizá valga la pena retomar las conclusiones de L. López Luján acerca de la función de La Casa de las Águilas; en la cual se realizaban las ceremonias de velación del gobernante caído, en este caso Tizoc, pero también los ritos de penitencia del nuevo tlatoani, previos a su coronación.⁸⁷ Entre éstos, uno de los más importantes era el autosacrificio:

La ofrenda de sangre realizada por el nuevo *tlatoani* en el *Tlacatecco* o “Casa de hombre de dignidad” [uno de los nombres del recinto conocido ahora como “Casa de las Águilas”] pudo haber perseguido uno o más fines dentro de una larga lista: humillarse, purificarse, expiar culpas, pagar la deuda que se tiene con las divinidades (*nextlaualli*), adquirir méritos personales, “merecer para toda la población”, repetir las acciones cosmogónicas, entrar en contacto con los dioses y los antepasados, etcétera.⁸⁸

Los rituales realizados en el interior del Tlacoachcalco o Tlacatecco tenían como fin provocar la muerte ritual del penitente y su resurgimiento, como un nuevo sol, del recién elegido tlatoani. Señala G. Olivier:

Los ritos de entronización de los reyes mexicas consistían, pues, según creemos, en un recorrido ritual que reproducía las etapas míticas vividas por sus dioses tutelares. La muerte simbólica del *tlatoani* correspondía al entierro de Huitzil, que se convirtió en Huitzilopochtli, y a la desaparición de Tezcatlipoca, sucesos previos a la formación de sus *tlaquimiloli*. La ropa que utilizaba el futuro rey ilustraba su transformación en bulto sagrado, pero también manifestaba su paso al interior de la tierra antes de su renacimiento como soberano.⁸⁹

De acuerdo con la reconstrucción arqueológica e histórica de los rituales realizados al interior de la Casa de las Águilas por parte de López Luján era precisamente ahí, en el edificio aledaño al Templo Mayor, donde se realizaba la transformación del nuevo rey en la encarnación de los dioses supremos de los mexicas (figura 6.10). Nos permitimos insertar aquí una larga cita, pues ilustra con claridad lo que queremos exponer. En efecto, indica López Luján:

...las dos alas del nuestro edificio [La Casa de las Águilas] reproducirían a escala una parte del universo que serviría como ambiente idóneo para los

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 275.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 286.

⁸⁹ Olivier, 2004, *op. cit.*, p. 153-154.

ritos de paso del *tlatoani*. Bajo esta lógica, el ala norte-*Tlacochoalco* sería la imagen terrena del *Mictlan* y, en consecuencia, el lugar indicado para la velación del cuerpo y de la imagen funeraria del soberano solar. Sería, igualmente, el ambiente adecuado para que el sucesor al trono hiciera el trayecto metamórfico y metafórico a través del Mundo de los Muertos. Tras su deceso ritual en la cúspide del Templo Mayor (equivalente al cenit), descenderían por su amplia escalinata hacia el poniente; al llegar al nivel de la plaza tomarían rumbo hacia el ala norte hasta alcanzar el ala norte-*Tlacochoalco*. Allí, en el nivel más profundo del inframundo, haría el enlace de poder frente a los restos de su predecesor, tomando legítimamente el relevo dinástico. (...) El nuevo *tlatoani*, después de su estancia penitencial en las entrañas de la tierra, en el útero múltiple de los orígenes, renacería transfigurado en un ser divino.⁹⁰

Ahora bien, éste era un ritual privado, observado sólo, si acaso, por una pequeña minoría: los miembros del Consejo y demás integrantes de la elite mayor de Tenochtitlan. Únicamente ellos observarían, si es que la observaban, la transfiguración del nuevo *tlatoani* de un simple ser humano en un dios. Su poder estaba ya legitimado, podía hacerse cargo del gobierno y una de sus obligaciones principales, como vimos, era la dirección de las fiestas. A ello se consagró rápidamente Ahuitzotl, una vez investido como el nuevo *tlatoani*, “el que habla” por los dioses. Culminó de inmediato el agrandamiento del Templo Mayor, la sede principal de las festividades masivas.

En virtud de que la Etapa VI es una de las más destruidas, no se conservaron muchos de sus elementos, ni tampoco las ofrendas que presumiblemente fueron enterradas durante la ceremonia de consagración. Sin embargo, la presencia del muro de serpientes sugiere que se reforzó el simbolismo del Templo como una imagen del *Coatepec*, el cerro donde nació Huitzilopochtli.

La ceremonia de consagración de esta nueva ampliación fue quizá la fiesta más fastuosa jamás realizada en el Templo Mayor. Poco antes de que concluyeran los trabajos se emprendió una campaña militar contra los huastecos quienes, para variar, habían entrado en rebelión. Ésta fue muy exitosa y se logró capturar una enorme cantidad de prisioneros. Además, los

⁹⁰ López Luján, *ibid.*, p. 293.

pueblos sometidos fueron obligados a contribuir con esclavos para ser también inmolados en la ceremonia de consagración.⁹¹

Los esclavos fueron traídos por los propios señores de las provincias vasallas, quienes fueron convocados a asistir a la fiesta. También fueron invitados en esta ocasión los señores de los pueblos enemigos, quienes ahora sí aceptaron el convite, incluso el *cazonci* tarasco, que tan altanero se había visto apenas un año antes; lo que demuestra que Ahuitzotl, en poco tiempo había logrado que una vez más se les tuviera respeto, o por lo menos temor, a los mexicas.

La fiesta respondió a lo planeado y varias fuentes documentales coinciden en señalar que fue ésta, la ceremonia de consagración del Templo Mayor de 1487, la ocasión en que hubo el mayor número de sacrificados en Tenochtitlan. Así, Durán, quien en otras partes de su Historia se muestra renuente a dar el número, aquí no duda y asienta que fueron “ochenta mill y cuatrocientos” los hombres sacrificados. Otras fuentes dan cantidades menores, pero igualmente altas. Por ejemplo, *Los Anales de Cuauhtitlan* la reducen apenas a ochenta mil; Torquemada por su parte señala que fueron inmoladas sesenta mil víctimas y en el *Códice Telleriano-Remensis* se reduce hasta veinte mil.

El propio rey participó en los sacrificios y, junto con cinco ayudantes se apostó en la cima del Templo Mayor. Tlacaélel, por su parte, asistido también por otros cinco sacerdotes lo hacía en el *cuauhxicalli*. Los reyes de Tacuba y Tezcoco también fungieron como sacrificadores en otros puntos del recinto sagrado.

Más elevado que el número de sacrificados, fue el de espectadores, ya que se mandó venir a Tenochtitlan “toda la gente de las ciudades, de chicos y grandes, mugeres y hombres, viejos y mozos, para que de aquella solenidad quedase perpetua memoria... y así acudió á la ciudad de Mexico gente que era cosa espantosa, que no cavia en las calles ni en las plazas ni en los mercados ni en las casas, que parecían unas hormigas en hormiguero...”⁹²

⁹¹ Durán, *op. cit.*, p. 392.

⁹² *Ibíd.*, p. 403.

La ceremonia quedó consignada en la llamada “Piedra de la Dedicación”, en la cual están representados, a la derecha el rey Ahuizotl, y a su izquierda, Tízoc (figura 6.11). La intención parece clara; se buscó manifestar la legitimidad de Ahuizotl como sucesor de Tízoc.⁹³

Después de esta manifestación de grandeza, Ahuizotl emprendió una serie de campañas militares exitosas, a las que se sucedían ceremonias en el Templo Mayor, aunque ya nunca se llevaron a cabo sacrificios en la cantidad que mereció el nuevo templo. Y aunque su reinado se extendió por otros 15 años ya no se llevó a cabo ninguna otra ampliación; aunque sí realizó otra gran obra de infraestructura: el acueducto de Coyoacán a Tenochtitlan.

Esta gran obra también quedó consignada en un monumento. En efecto, de acuerdo con Charles R. Wicke, la llamada “Piedra de Acuecuexcatl” conmemora la ceremonia realizada durante la inauguración del acueducto.⁹⁴ En la piedra, Ahuizotl está representado cuatro veces, dos en cada lado del monumento, flanqueando el acueducto. En uno de los lados Ahuizotl aparece vestido como Quetzlacóatl, y frente a él hay una figura que sostiene en la mano una vasija-Tlálloc. “La inferencia, dice Wicke, no puede ser otra: Ahuizotl vestido como Qutezalcóatl, está frente a sí mismo con la apariencia de Tlálloc”.⁹⁵ En el otro lado aparece vestido como Tezcatlipoca, y aunque falta casi toda la parte donde estaba la otra figura, es casi seguro que en ella representaba a Xiuhtecutli, adelanta Wicke.⁹⁶

Dado que, según Durán, durante la ceremonia de inauguración del acueducto se sacrificaron cuatro niños en cuatro lugares distintos del acueducto. “Tal vez Ahuizotl asistió a cada uno de los sacrificios ataviado en cada ocasión con la vestimenta de un dios distinto”.⁹⁷

Después de la ampliación del Templo Mayor, la construcción del acueducto fue la obra más relevante durante el reinado de Ahuizotl por lo que bien mereció ser proclamada públicamente. Así, la piedra se colocó en un lugar

⁹³ R. F. Townsend, 1979 *State and cosmos in the art of Tenochtitlan*, p. 40.

⁹⁴ C. R. Wicke, 1984 “Escultura imperialista mexicana: el monumento de Acuecuexcatl de Ahuizotl”.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 58-59.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 60.

prominente, quizá en el templo de Toci, el cual estaba sobre la calzada que corría paralela al acueducto.

En 1502 murió Ahuítzotl y con motivo de su entierro se realizó la mayor ceremonia que se tenga noticia durante la muerte de un *tlatoani*, y junto con él fueron enterrados más de doscientos esclavos y, con ellos, todas las pertenencias del rey.

En efecto, la ceremonia realizada durante los funerales de Ahuítzotl nos señala con claridad la importancia que durante su reinado había alcanzado Tenochtitlan como la capital indiscutible de un vasto imperio; y a su muerte, según la conclusión de Michel Graulich, se le convirtió en uno de los garantes de que los cielos no se vinieran abajo; es decir, en uno de los dioses que sostenían la bóveda celeste. En el sepelio de Ahuítzotl, nos informa Durán:

Todos los reyes y señores presentes tomaron sobre sus hombros el cuerpo del rey Ahuítzotl y lleváronlo a un lugar de descanso, que ellos llamaban que era como primera pausa y estación. Donde los cantores empezaron a tañer y cantar los cantares funerales o responsos que en semejantes mortuorios cantaban. Y acábados los cantos, los mismos señores lo alzaron, lo llevaron a otra estación que llamaban *Tlacohcalli*. Y allí le puso el rey de Tezcucó unas mantas reales, que fue como investidura real, y le puso la corona en la cabeza, con mucho número de plumas atadas al cabello. Púsole sus zarcillos y en las narices, su joyel y en el labio bajo, otro, con sus brazaletes y medias calcetas de oro y unos zapatos, y embijáronle todo el cuerpo con el betún divino. Con lo qual quedó el rey Ahuítzotl consagrado en dios y canonizado en el número de los dioses.⁹⁸

Así, el escenario de su entronización y de su transformación como el representante de los dioses en la tierra, el que por su boca hablaba y a través del cual dictaban las órdenes, fue también el lugar donde tuvo verificación su destino final y pasó ahora a engrosar la lista de los dioses. A la par se llevaron a cabo los rituales preparatorios para la entronización del nuevo interlocutor entre el mundo de los dioses y el de los hombres.

Esta situación se pone de manifiesto claramente en las interlocuciones que le dirigieron al nuevo *tlatoani*: “Tú eres el respaldo, tú eres la flauta; él habla en tu interior...”;⁹⁹ a lo que el nuevo gobernante respondía: “oh amo, oh

⁹⁸ Durán, 1984, II, p. 394. Citado en López Luján, *op. cit.*, p. 287.

⁹⁹ *Códice Florentino*, libro VI, p. 50. Citado en G. Olivier, *ibid.*, p. 400-401.

nuestro señor, en verdad yo soy tu respaldo, yo soy tu flauta”.¹⁰⁰ G. Olivier concluye que, a la luz de estas alocuciones resulta claro que el *tlatoani* era el representante del dios en la tierra, en este caso Tezcatlipoca, es, prosigue Olivier: “el intérprete del dios, el soberano era considerado un individuo ‘poseído’, es decir, que la divinidad se había insinuado en él”.¹⁰¹

A la muerte de Ahuitzotl es elegido como nuevo *tlatoani* Motecuhzoma Xocoyotzin, hijo de Axayácatl, en cuya elección no hubo contradicción alguna, ya que todos los miembros del Consejo estuvieron de acuerdo.

Durante la ceremonia de entronización fueron sacrificados prisioneros previamente capturados en una campaña. Éstos fueron inmolados frente a Motecuhzoma II, quien estaba sentado “en el más supremo lugar, que era un lugar divino, lugar de dioses”. Motecuhzoma, previamente había sido untado “con el betún divino, lo cual era consagralle en dios”.¹⁰² Estaba entonces listo para recibir ofrendas, las más ricas de todas, como si de un dios se tratara.

Ya investido como rey, Moctezuma emprendió varias campañas militares, en la mayoría de las cuales salió victorioso, aunque también sufrió algunas derrotas. Asimismo, llevó a cabo algunas reformas en el recinto sagrado e incluso, de acuerdo con Durán, mandó construir un nuevo templo: el Coateocalli o “Casa de diversos dioses”, en el cual fueron colocadas las imágenes de los dioses de los pueblos sometidos. En su estreno, no podía ser de otra forma, se llevó a cabo un nutrido sacrificio de prisioneros de guerra.

Moctezuma realizó también una nueva ampliación al Templo Mayor, el cual, sin embargo, creció en altura, no en extensión. De tal modo que con Motecuhzoma queda el recinto sagrado como lo vieron los españoles (ver figura 6.12). El recinto sagrado contenía, de acuerdo con Sahagún, hasta 78 edificios de las más diversas características, desde las dedicadas exclusivamente a los cultos colectivos como el Templo Mayor; otros, como La Casa de las Águilas en el que se realizaban ceremonias de carácter privado, en

¹⁰⁰ *Códice Florentino*, libro VI, p. 45. Citado en Olivier, *ibid.*, p. 401.

¹⁰¹ Olivier, *idem*.

¹⁰² Durán, *op. cit.*, p. 476.

las que sólo tenían cabida miembros del grupo en el poder, esto es guerreros y sacerdotes. Además de los funerales de los gobernantes muertos y de los ritos de entronización del nuevo *tlatoani*, quizá ahí se realizaban los ritos de preparación del rey y los demás sacerdotes principales antes de su participación en las ceremonias grandes, en el Templo Mayor; salían de ahí listos para realizar la ofrenda máxima: el sacrificio humano.

Efectivamente, la Casa de las Águilas, concluye López Luján: "...fue proyectado expresamente para 'acontecimientos ritual-arquitectónicos' en los que participaban unos cuantos actores y en los que difícilmente había espectadores".¹⁰³ Para algunos pareciera que este edificio sirvió únicamente para las ceremonias de velación de los reyes muertos y para los ritos previos a la entronización del nuevo soberano;¹⁰⁴ sin embargo, yo considero que además debió ser la sede de los rituales que se celebraban con antelación a cualquier ceremonia colectiva; es decir, ritos en los que los actores principales, el *tlatoani*, como sumo sacerdote, y el resto de los altos dignatarios del grupo sacerdotal mexica, se preparaban para ejecutar la ceremonia en la que se hacía entrega a los dioses de la ofrenda máxima: la sangre de los hombres.

Esto lo deja entrever de alguna forma G. Olivier al presentarnos los ritos principales de la fiesta de Tóxcatl; pues, antes de la inmolación del personificador de Tezcatlipoca, que es a su vez, un sustituto del *tlatoani*; éste se desaparece por un tiempo de la escena, poco antes de la consumación del sacrificio;¹⁰⁵ aunque Olivier supone que el *tlatoani* se refugiaba en su palacio, nosotros creemos que sería más adecuado que se encerrara en el espacio ritual destinado para hacer los ritos de penitencia. Puesto que ahí, de acuerdo con las evidencias arqueológicas analizadas por López Luján, el rito que más se efectuaba era precisamente, "*La penitencia* a través de sangrías corporales realizadas de *manera frecuente* ante imágenes y altares".¹⁰⁶ En el transcurso

¹⁰³ López Luján, 2006 *op. cit.*, p.297.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 298-299.

¹⁰⁵ Olivier, 2004 *op. cit.*, p. 397.

¹⁰⁶ López Luján, *ibíd.*, p. 297. Otros ritos eran: "...b) *la incensación* cotidiana por medio de la combustión de copal en el interior de grandes braseros; c) *la oblación* constante de alimentos y otros materiales perecederos frente a imágenes y altares; d) el esporádico *enterramiento* de vegetales, animales y manufacturas en el interior de depósitos estructurados, el cual tenía lugar durante ceremonias de magia imitativa que reproducían las acciones cosmogónicas de los

de estos ritos el rey se asimilaba a su víctima; sería “él mismo”, según la aseveración de Sahagún y así podría ver cara a cara a los dioses.¹⁰⁷

El *tlatoani* y el resto de los sacerdotes estaban así preparados para enfrentarse a la multitud que los esperaba abajo. Habían pasado ya los ritos que les permitían enfrentarse cara a cara a los dioses y salir incólumes. Los dioses recibían su ofrenda y a cambio les entregaban el permiso para usar el mundo; el mundo al que pertenecían los espectadores y a los cuales había que mantener contentos, o al menos conformes, con el orden establecido, el orden que habían impuesto y sostenían a través de la guerra, las fiestas y el sacrificio humano, entre otros mecanismos.

Frente al Templo Mayor se localizaban algunos otros edificios de carácter cultural como el Templo de Quetzalcóatl y el juego de pelota. En todos ellos se llevaban a cabo ceremonias, pero no únicamente con motivo de alguna campaña exitosa, la coronación de un nuevo rey o cualquier otro evento extraordinario. El recinto sagrado de Tenochtitlan servía básicamente para la realización de las fiestas periódicas, las que se realizaban cada veinte días y algunas otras móviles del calendario ritual y adivinatorio.

La plaza central de Tenochtitlan estaba casi al centro de la ciudad y a ella confluían todas las vialidades importantes de la ciudad. Según J.

dioses; e) la excepcional *inhumación* de los restos mortales de altos dignatarios, acompañados de animales y objetos necesarios en el viaje al más allá; f) la *clausura* de las etapas, bañando las imágenes con sangre humana y aderezándolas con mandíbulas, y g) la posible *ingestión* de estupefacientes como el *Datura stramonium*” (p. 297-298).

¹⁰⁷ M. Graulich, 1997 “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada”, P. 188-189. La cita completa es: “Un sacrificador se asimilaba a su víctima por medio del ayuno, de guardar la vigilia, la continencia, de danzar, de extraerse sangre, de dar ofrendas. A través del ayuno se aliviaba a sí mismo y se separaba de la materia, porque “el que está en los huesos no desea las cosas de la carne” (Sahagún, 1950-1969 VI: 215; 1956 II: 215). Practicando la continencia, que las deidades apreciaban enormemente, aumentaba su fuego interno (Sahagún 1950-1969 VI: 113-114 y 125). A través de la danza elevaba su corazón y sus sentidos y se aliviaba a sí mismo, llegaba más cerca de los dioses (Motolinía 1970: 181-183; Sahagún 1950-1969 VI: 90). Guardando la vigilia con su víctima aumentaba su concentración y participaba de la agonía. Extrayendo su propia sangre, expiaba y hacía méritos. Por medio de todas estas prácticas aumentaba su fuego interno en detrimento de su cuerpo. Cuando tenía lugar la inmolación, acompañaba a su víctima, que era “él mismo” (Sahagún 1950-1969 IX: 66-67). Luego, tenía una revelación, contemplaba “la presencia del portentoso Huitzilopochtli” y “moría” (Sahagún 1950-1969 IX:55; Graulich 1979: 93-94 y 507)”

Soustelle,¹⁰⁸ se accedía directamente a la plaza a través de uno de los canales y por la calzada de Iztapalapa, la cual llegaba directamente a una de las puertas de la plaza principal (figura 6.13). A ella se podía llegar fácilmente pues desde casi cualquier punto de la ciudad e incluso de fuera de ella.

Recientemente las investigaciones arqueológicas han demostrado la existencia de un embarcadero prehispánico muy cerca del límite este del recinto sagrado;¹⁰⁹ lo cual nos demuestra que también por agua se podía acceder a él. Es por eso que era el escenario adecuado, y para eso fue construido, para la realización continua y constante de ceremonias.

Si bien en las páginas anteriores, parece que los mexicas vivieron en una interminable sucesión de guerras, ampliaciones del templo, ceremonias, sacrificios y nuevas guerras; hay que recordar que éstas ocurrieron a lo largo de casi 200 años. Más interminable nos resultará entonces la sucesión de las fiestas de las veintenas; pues había una fiesta cada veinte días, durante todos los años; no importando si había guerra, se estaba construyendo un nuevo templo o había sido elegido un nuevo *tlatoani*. Eran pues las fiestas de las veintenas, las ceremonias más recurrentes entre los mexicas.

Las fiestas de las veintenas eran 18, una por cada “mes” del calendario solar, los cuales tenían una duración de 20 días. Aunque los preparativos de la fiesta comenzaban al iniciar el mes, y en algunos casos incluso antes; la fiesta misma o su conclusión se celebraba por lo regular el último día del mes. Ese día se convocaba a la mayor parte de la población, si no es que a toda, al recinto sagrado de Tenochtitlan.

De tal forma que, cada veinte días se requería la participación de la mayor parte de los habitantes de la ciudad. Así pues, los mexicas parecían vivir en una fiesta perenne, y nada más terminaba una comenzaban los preparativos para la siguiente. Aunque cada fiesta tenía fines diferentes desde el punto de vista cosmológico, en todas ellas era de capital importancia la participación de la comunidad.

¹⁰⁸ J. Soustelle, 1982 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, p. 33.

¹⁰⁹ R. Barrera Rodríguez, 2006 “Excavaciones recientes en el recinto sagrado de Tenochtitlan”; p. 287-288.

Así, había fiestas en las que se celebraba a los númenes principales como Huitzilopochtli (Panquetzaliztli) y Tezcatlipoca (Tóxcatl); otras en la que la figura principal era la, en comparación, humilde diosa de la sal Uixtocihuatl (Tecuilhuitontli); varias de las fiestas tenían como motivo principal halagar a los dioses de la lluvia, y otras, quizá las más importantes, donde se buscaba una buena siembra y una mejor cosecha (Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli) a través de las ofrendas realizadas a los dioses y diosas de la agricultura. Sin duda todas las fiestas eran importantes, pues en todas ellas el objetivo manifiesto era renovar una parte del cosmos. Así, el fraile Dominicó Diego Durán, quien a lo largo de su Historia trata de formular explicaciones para las situaciones que describe, nos señala respecto a las fiestas de las veintenas:

...en todas las fiestas de su calendario, que eran [en número] de 18, la razón de celebrarlas con tantas muertes de hombres y con tantos ayunos y el derramamiento de sangre de sus personas, era enteramente pedir de comer y años prósperos y la conservación de la vida humana, y en todos hacían rezos y conmemoraban el agua y el viento y la tierra y el fuego y el sol, y todos los otros ídolos, a fin de que fueran favorables...¹¹⁰

Por su parte, Michel Graulich, sin duda el autor que más ha estudiado estas fiestas, nos indica:

Los “meses” del año solar contaban con 20 días y cada uno estaba marcado por una gran fiesta... Había, por otra parte, grandes ceremonias ocasionales para la entronización o el fallecimiento de un rey, la inauguración de un edificio o un monumento o ciertos acontecimientos excepcionales. Pero la mayoría de veces parece ser que se incorporaban a los ritos de una u otra fiesta de veintena. El esquema general de estas fiestas era muy similar. Precedidas de ayunos, maceraciones y abstinencia sexual, culminaban con las inmolaciones de víctimas humanas, a la que seguían banquetes y borracheras. En ciertos aspectos, el orden usual de las cosas se invertía, pues estaba permitido matar, comer hombres y aun, en ciertos casos, emborracharse y transgredir prohibiciones sexuales.¹¹¹

En efecto, el objetivo manifiesto era de orden cosmológico; sin embargo, en todas ellas la participación de toda la comunidad era necesaria, por lo que el aspecto social se vuelve esencial. Sin la participación de la comunidad las

¹¹⁰ Durán, 1967, I, p. 171. Citado en Graulich, *op. cit.*, p. 17.

¹¹¹ M. Graulich, 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, p. 16.

fiestas no cumplirían su cometido; pues éstas estaban diseñadas de tal modo que apenas terminaba una comenzaba la otra; por lo que la comunidad, el pueblo, los gobernados, se acostumbraban de tal modo a ellas que se volvían parte importante de su existencia. Después de una fiesta, coinciden las fuentes, el pueblo se alejaba con regocijo, seguramente a esperar el inicio de la siguiente fiesta, la nueva oportunidad para reunirse y sentirse parte de la masa, no más que el otro, pero tampoco menos.

En algunas de las fiestas tenía participación directa el rey como supremo sacerdote, tal y como vimos brevemente a lo largo de las páginas anteriores en los casos de Tlacaxipehualiztli, Panquetzaliztli y Tóxcatl; además, el tlatoani participaba también en Tititl; Huey Tecuilhuitl, Tecuilhuitontli Ochpaniztli, Quecholli e Izcalli;¹¹² es decir, en al menos la mitad de las 18 fiestas. En el resto eran otros miembros del grupo en el poder quienes se encargaban de dirigir la ceremonia; de cualquier modo en todas ellas se convocaba al mayor número de gentes posible a congregarse frente al templo, en la cima del cual se realizaría el máximo acto ritual: el sacrificio humano.

Con el fin de mostrar esta situación presentaremos la descripción, más o menos a detalle, de dos de las fiestas de las veintenas, una pequeña, Tecuilhuitontli “la pequeña fiesta de los señores” y una mayor, la de Ochpaniztli, “la fiesta del barrido”, una de las fiestas de la agricultura y una de las más importantes del calendario ritual mexicana, en la que se celebraba a la diosa madre, quizá una de las celebraciones principales en la historia mesoamericana, según hemos podido comprobar a lo largo de las páginas precedentes.

Tecuilhuitontli: “La pequeña fiesta de los Señores”

Es el séptimo mes y de acuerdo con fray Bernardino de Sahagún abarcaba del 2 al 21 de junio. Por su parte, fray Juan de Torquemada dice que comenzaba el 4 de junio y terminaba hasta el 24 de junio, porque la fiesta siguiente, Hueytecuilhuitl, iniciaba hasta el 25 de junio, así que nos sobra un día. Pero fray Diego Durán, nos dice que esta fiesta no comenzaba sino hasta el 29 de

¹¹² Graulich, 1999 *op. cit.*; Olivier, 2004, *op. cit.*, González Torres, 2006 *op. cit.*

junio; mientras que en los *Primeros Memoriales* la fecha es más cercana a las que se fijan en la *Historia General de las Cosas de Nueva España* y en la *Monarquía Indiana*, pues ahí se señala su comienzo para el 6 de junio. Michel Graulich propone, que antes del desfasamiento, este mes se extendía del 8 al 27 de enero, por lo que caería en plena época de secas.

En este mes se celebraba una fiesta en honor de la Diosa de la Sal, Huixtocihuatl (figura 6.14). “Era esta Diosa muy celebrada de la Gente de esta Laguna, y sus riberas, por razón de ser todos casi salineros” dice Torquemada¹¹³.

Huixtocihuatl, según el mito, es hermana de los Tlaloques, los dioses del agua, pero, “por cierta desgracia”, fue desterrada hacia las aguas saladas y no le quedó más remedio que encontrar la manera de hacer la sal, esto de acuerdo con Sahagún. Según Thelma Sullivan está estrechamente relacionada con Tlazolteotl y Chalchiuhtlicue, por lo que es también una de las advocaciones de la Diosa Madre.¹¹⁴

La celebración comenzaba cuando se engalanaba a una mujer con los atavíos de la Diosa, los cuales eran de color amarillo y llevaban bordadas olas de agua; sobre la cabeza le colocaban un penacho de plumas verdes y en los pies sartales de caracoles. Como parte del atavío, le daban un escudo adornado con flores de *atlacuezona*, una flor acuática, así como un bastón adornado con flores de papel y plumas de quetzal (figura 6.15).

Los siguientes diez días había bailes y cantos que comenzaban al atardecer y terminaban hasta la medianoche. En ellos participaba la que representaba a la Diosa y era acompañada por todas la mujeres que se dedicaban a la extracción de sal; todas, “viejas, mozas y muchachas”, iban unidas por medio de mecates adornados con flores de diversas especies a los que llamaban *Xochimecatl*, es decir, mecate de flores. Las mujeres llevaban adornadas la cabeza con guirnalda hechas de flores de estafiate.

¹¹³ Torquemada, 1975 *Monarquía Indiana*, tomo segundo, p. 268.

¹¹⁴ T. Sullivan, 1982 “Tlazolteotl-Ixcuina: the great spinner and weaver”, en *The art and iconography of late Post-classic central Mexico*.

El último de los diez días los cantos y bailes se prolongaban durante toda la noche y en ellos participaban únicamente la Diosa y unas cuantas viejas, así como algunos esclavos, que serían sacrificados al día siguiente, antes que a la que representaba al Diosa y a los cuales llamaban *Uixtotin*¹¹⁵. Aunque Michel Graulich señala que era a los sacrificadores, no a los sacrificados, a quienes llamaban *huixtotin*¹¹⁶; pero Sahagún dice claramente que era a los esclavos que serían sacrificados.

De cualquier modo, los que iban a morir llevaban en la cabeza un tocado de plumas en forma de pata de águila con las garras hacia arriba. En el transcurso de la noche, mientras se desarrollaba el baile, iban matando a los esclavos, y todos los que asistían a la ceremonia, sacerdotes y demás, llevaban flores de *cempoalxochitl* en las manos.

Una vez sacrificados todos los esclavos, le llegaba el turno a la que personificaba a la Diosa Huixtocihuatl; para ello la ponían de espaldas sobre la piedra de sacrificios y la sujetaban de pies, manos y cabeza; luego le colocaban sobre la garganta el hocico de un pez espada y presto le daban con el pedernal en el pecho de donde brotaba la sangre que se regaba por el piso del templo de Tláloc; le era extraído el corazón, el cual era ofrecido al sol que apenas se asomaba por el horizonte, luego se colocaba en una “vasija de jade” o *chalchiuhxicalli* y se cubría con una manta antes de ser bajado del templo.

El sacrificio terminaba pues muy de mañana, y desde esa hora y hasta que llegaba la noche, los que trabajaban la sal “hacían un grande y general combite, donde todos comían, y bebían hasta caer”¹¹⁷.

Todo esto de acuerdo con lo que relatan fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada. Sin embargo, fray Diego Durán no menciona nada de sacrificios de diosas de la sal ni de nada; dice, “Era esta fiesta de muy poca solemnidad y sin ceremonias ni comidas, ni sin muertes de hombres; en fin, no era más que una preparación para la fiesta venidera...”¹¹⁸.

¹¹⁵ Sahagún, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 120.

¹¹⁶ Graulich, 1999, *op. cit.*, p. 374.

¹¹⁷ Torquemada, *op. cit.*, p. 268.

¹¹⁸ Durán, 1967 *Historia general de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, p. 263.

Además señala que este mes era conocido también con el nombre de Tlaxochimaco, sin embargo, el resto de los cronistas está de acuerdo que este es el nombre de la novena fiesta y no de la séptima que estamos tratando. Abundando un poco, Durán menciona que durante el mes Tecuilhuitontli lo más que se llegaba a hacer era intercambiarse regalos, además de celebrar grandes banquetes. Los señores se la pasaban echados en unos taburetes y no salían para nada de sus casas.

Las que sí salían a pasear eran sus concubinas, y para ello se ataviaban ese día con sus mejores ropas y adornos, por lo que recibían piropos de los hombres que encontraban a su paso.

Por su lado, en el *Códice Magliabechiano* se menciona que a la Diosa Huixtocíhuatl en realidad se le celebraba hasta el mes siguiente, Huey Tecuilhuitl, al mismo tiempo que a Xilonen; en tanto que en este mes el dios que era celebrado era Tlazopilli, el cual estaba ataviado con tal cantidad de plumas que parece un papagayo, dicen los comentarios en español del código.¹¹⁹

De igual forma, en la página 27 del *Códice Borbónico*,¹²⁰ la que debe corresponder a la fiesta de Tecuilhuitontli no hay nada que tenga que ver con el sacrificio de Huixtocíhuatl; lo que ahí está representado es una cancha para el juego de pelota en la que se preparan para enfrentarse por un lado Cinteotl e Ixtlilton y por el otro Quetzalcoatl y Cihuacoatl. Francisco Del Paso y Troncoso celebra que al fin sepamos en que fiesta se realizaba el gran juego ritual, sin embargo, no parece quedar en el contexto de Tecuilhuitontli, a menos que lo consideremos como parte del ocio de los señores por lo que veremos sólo su componente lúdico y no ritual.

Michel Graulich explica esta imagen como parte integral de la fiesta de los señores debido a la presencia de Cinteotl, el cual será sacrificado en la

¹¹⁹ Elizabeth H. Boone, 1983 *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group* (edición facsimilar), 2 vols.

¹²⁰ F. del Paso y Troncoso, 1979 *Descripción, historia y exposición del Código Borbónico* (edición facsimilar).

siguiente fiesta. De hecho, para Graulich, como para fray Diego Durán, Tecuilhuitontli y Huey Tecuilhuítl forman parte de una misma celebración.

Comentarios

Esta parece una fiesta de “petición de no lluvias”, pues se celebra a Huixtocíhuatl, la Diosa de la Sal; y la sal, para poder ser extraída requiere de un tiempo de no lluvia. Huixtocíhuatl, al ser hermana de los dioses de la lluvia, tenía también poder sobre ésta, quizá su poder radicaba en impedir que lloviera.

Por lo tanto, parece adecuada la fecha que propone Michel Graulich para la celebración de esta fiesta, pues a finales de enero es cuando está ya avanzada la temporada seca y es cuando puede iniciarse la extracción de la sal. En cambio, en el mes de junio, que es cuando se celebraba en el siglo XVI, estamos en plena temporada de lluvias.

¿Por qué fiesta de los señores? Eran ellos los responsables de mantener al pueblo en general, por tanto esta fiesta, junto con la siguiente, es en realidad la fiesta de los mantenimientos, por ello es que en ellas se celebra a Huixtocíhuatl y Xilonen, ya que, como dice fray Bernardino de Sahagún con respecto a Chalchiuhtlicue: “Los señores y reyes veneraban mucho a esta diosa, con otras dos, que eran la diosa de los mantenimientos, y la diosa de la sal, que llamaban Uixtocihuatl, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar”¹²¹. Por eso es que se realizaban grandes banquetes y comilonas, con toda clase de manjares y guisados, sin que aparentemente hubiera un alimento en especial para esta fiesta, sino todos en general.

Aunque fiesta pequeña y en apariencia de poca importancia, podemos darnos cuenta que, al igual que en las grandes celebraciones efectuadas en el recinto sagrado de Tenochtitlan, parte indispensable de la fiesta es la participación de la comunidad, en este caso, quizá reservada a las “hacedoras de sal” quienes son los que participan activamente en los bailes previos a la ejecución de los cautivos y la representante de la diosa, quien es proporcionada por los propios habitantes de los pueblos aledaños a

¹²¹ Sahagún, *op. cit.*, p. 35.

Tenochtitlan, por lo que debía tratarse de alguna esclava, o en su defecto, de una integrante de la propia población.

De acuerdo con M. Graulich, G. Olivier y Y. González Torres,¹²² el propio rey participaba en las danzas realizadas para celebrar a la diosa de la sal, lo cual es un indicio de la importancia que tenía para el estamento gubernamental mexica el mantener contentos a todos sus súbditos, pues hasta en una de sus fiestas más pequeñas y celebrada por los habitantes de la ribera, no propiamente de la ciudad de Tenochtitlan, el rey participaba activamente en los rituales. No se menciona quien llevaba a cabo el sacrificio, pero sin duda debió ser uno de los sacerdotes importantes, pues sólo éstos eran los que podrían fungir como sacrificadores. Al concluir el sacrificio todos participan en una gran comilona y comienzan los preparativos para la siguiente fiesta.

Así en la fiesta de los humildes salineros, éstos podían convivir durante la celebración con el soberano, podían sentirse con él, parte de la comunidad. De este modo, durante un breve instante, la situación del hombre más poderoso del mundo en ese momento y la de algunos de sus vasallos más humildes, se igualaba. En busca de ese instante feliz, los salineros esperarían con ansia la próxima oportunidad para reunirse y formar parte de la masa.

Ochpaniztli. "La fiesta del barrido".

Se celebraba en el undécimo mes (figura 6.16). Para fray Bernardino de Sahagún este mes abarcaba desde el 21 de agosto al 9 de septiembre; aunque en los Primeros Memoriales se señala que la fiesta comenzaba el 25 de agosto. Por su parte fray Juan de Torquemada la coloca entre el 24 de agosto y el 12 de septiembre; mientras que fray Diego Durán dice que la fiesta, o sea el sacrificio de Toci, se celebraba el día 17 de septiembre. Entre tanto, Michel Graulich sostiene que esta debería ser la primera veintena del año y en el año 682, antes del supuesto desfasamiento, producto de la no corrección por la no intercalación de años bisiestos, debió celebrarse entre el 3 y el 22 de abril, poco después de la llegada de la primavera.

¹²² Graulich, 1999 *op. cit.*; Olivier, 2004, *op. cit.*, González Torres, 2006 *op. cit.*

De acuerdo con fray Diego Durán, cuando reseña los meses del año, era durante el primer día del undécimo mes, o sea Ochpaniztli, cuando se celebraba a Toci, la Madre de los Dioses (figura 6.17). Sin embargo, en la relación que previamente hace de los distintos dioses, resulta que la fiesta era dedicada a tres diferentes diosas: Atlan Tonan, Chicomecóatl y la ya mencionada Toci. “Que si bien notamos, era como pascua de tres días de huelga arreo”.¹²³

Así, ocho días antes de la fiesta propiamente dicha hacían una celebración en la que comían hasta hartarse, durante el transcurso de la cual vestían a una mujer con los atavíos de la Diosa Atlan Tonan “Nuestra Madre en el Agua”. Al día siguiente comenzaba un ayuno, el cual se prolongaba por espacio de siete días, donde sólo podían tomar agua y si acaso comer “sobras y pedazos de tortillas, viejas y secas, y sin sal”. El ayuno era seguido por todos sin excepción. Además de ayunar, algunos se sacaban sangre de la orejas y se la colocaban sobre las sienes hasta que se les formaban costras de sangre seca.

Al término de los siete días, Atlan Tonan era sacrificada por el gran sacerdote del templo de Tláloc, presumiblemente en el propio templo de éste, aunque Durán no lo especifica. Ahí se le abría el pecho, se le sacaba el corazón y se ofrecía al sol; luego se echaba el cuerpo de la mujer sacrificada en un pozo ubicado en el mismo templo, junto con todos los utensilios y atavíos que usó mientras personificó a la diosa. Este pozo, al parecer, sólo era utilizado para este fin preciso. Una vez terminado el sacrificio de Atlan Tonan se rompía el ayuno, pero únicamente con tortillas, tomates y sal.

Posteriormente vestían a una muchacha de entre doce y trece años con los atavíos de la diosa Chicomecóatl, incluyendo el collar de mazorcas. Asimismo le colocaban en la cabeza una pluma verde que, según Durán, representaba la espiga de la mata de maíz.

¹²³ Fray D. Durán, 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo I, p. 141.

Toda la noche de este día se la pasaban en vela, orando frente al templo, el cual era iluminado profusamente. La pieza donde estaba la personificación de la diosa se adornaba con mazorcas, chiles, calabazas y flores, además de que sobre el piso había cantidad de semillas de todo género. Justo a medianoche llevaban unas andas frente al aposento de la diosa, las que también estaban llenas de mazorcas, chiles y semillas. Colocaban a la personificadora de la diosa sobre las andas, donde la perfumaban con incienso y uno de los sacerdotes principales le cortaba la pluma verde y la ofrecía a la estatua de la diosa. Todo este rito era acompañado con música de caracoles, flautillas y bocinas.

Al llegar la mañana la sacaban a pasear sobre las andas “la llevaban en procesión por el patio grande de las culebras y pasábanla por la punta de la pieza donde estaba Huitzilopochtli, lo cual era de esencia de la cerimonia el pasarlo por allí”.¹²⁴ Luego era regresada de nuevo a su aposento, donde se quedaba de pie y hasta ahí se acercaban todos los hombres y mujeres que habían estado en ayuno y sacándose sangre de las orejas; se quitaban las costras de sangre seca y la echaban frente a la diosa. Al terminar de ofrecer su sangre, ceremonia que “se detenía gran tiempo en concluir, por ser la gente tanta como era”,¹²⁵ se lavaban y, ahora sí, podían comer todo lo que quisieran y tuvieran.

Una vez comidos y satisfechos regresaban a donde la personificación de la diosa Chicomecóatl, la echaban sobre las mazorcas y semillas desparramadas sobre el suelo y la degollaban; con su sangre rociaban la estatua de la diosa y toda la pieza y ofrendas. Luego la desollaban y uno de los sacerdotes se vestía con su piel y los atavíos que había llevado, y con él, o ella, como guía, bailaban todos al son de los tambores.

Más tarde, el rey repartía ropas, insignias y armas a quienes habían destacado en la guerra; y algunos se armaban de arco y flechas, y se vestían con las ropas de los dioses: Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, Ixcozauhqui y las Cuatro Auroras. Después de esto sacaban a varios cautivos y los ponían en unos maderos con brazos y piernas abiertos, y quienes

¹²⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 139.

representaban a los dioses “los flechaban a todos”; una vez muertos, los bajaban, les sacaban el corazón y los entregaban a quienes los habían ofrecido, junto con el cuerpo de la niña que había sido diosa por un día; y todos se ofrecían en un banquete. Todo esto se hacía en honor de la diosa Chicomecóatl.

Ahora bien, aunque estas dos diosas, Atlan Tonan y Chicomecóatl, eran honradas en los días previos a la celebración de la Diosa Toci; era sólo a esta última, de acuerdo con Sahagún, Los Primeros Memoriales, Torquemada e incluso el propio Durán a quien estaba dedicada la fiesta de Ochpaniztli. Dice fray Diego Durán, refiriéndose en específico a Toci: “Celebraban su fiesta luego inmediata de la fiesta de Chicomecoatl (...), y aunque era día de esta diosa, era día festivo de las de su calendario, que llamaban Ochpaniztli, que quiere decir tanto como ‘barrer camino’ y la podemos llamar la fiesta barrendera”.¹²⁶

De tal forma, cuarenta días antes de la fiesta purificaban a una mujer “ya de días”, dice Durán, de entre 40 y 45 años, y desde entonces la encerraban en una jaula “para que no pecase y cometiese algún delito”.¹²⁷ Pasados los primeros veinte días la sacaban y la vestían como a la Diosa Toci: “con la media cara blanca, que era de las narices para arriba, y de las narices para abajo negra. Tenía una cabellera de mujer cogida a su uso y, encima de ella, unas guedejas de algodón, pegados como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos, con sus mazorcas de algodón hilado en ellos; de las puntas de estos husos colgaban unos copos de algodón cardado. En la una mano tenía una rodela y en la otra una escoba. Al colodrillo le tenían puesto un plumaje de plumas amarillas. Tenía una camisa corta, con una orla al cabo, de algodón por hilar, y sus naguas: todo el vestido blanco”.¹²⁸

De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada, los primeros cinco días de este mes no se hacía nada

¹²⁶ *Ibid*, p. 143.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁸ *Ibid*, p. 144.

relacionado con la fiesta “cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego, y calma, sin fiesta, ni celebración alguna”.¹²⁹

Pasados estos primeros cinco días, durante los ocho siguientes se realizaba un baile calmoso, sin cantos ni instrumentos; llevaban en las manos flores de cempoalxochitl. Este iniciaba en la tarde y terminaba al anochecer.

Terminados los ocho días de este baile; las médicas, divididas en dos bandos, representaban una batalla, en la que se atacaban con bolas de pachtli, con pencas de tunas, flores de cempoalxochitl, espadañas y juncias.

Esta escaramuza duraba cuatro días, durante los cuales Toci iba acompañada de tres viejas llamadas Aua, Tlaicitecqui y Xoquauhtli. Al terminar este simulacro, todas las médicas la sacaban a pasear al tianguis donde la recibían los sacerdotes de Chicomecóatl, o el sacerdote vestido con la piel de la sacrificada a Chicomecóatl. Éstos la llevaban al templo donde sería sacrificada, y la gente la mantenía distraída y contenta, pues le decían que iba a dormir con el rey, ya que ella debía mantenerse alegre “porque tenían de mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste y lloraba, porque decían que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto”.¹³⁰

En fin, justo a la medianoche la llevaban al templo en medio de una procesión silenciosa; ahí la tomaba un sacerdote sobre la espalda y sin que ésta supiera todavía que pasaba, le cortaban la cabeza y todavía caliente la desollaban y el sacerdote de mayor fuerza y valentía se vestía con su piel, el cual era llamado *Teccizquacuilli*. Pero antes, con la piel del muslo hacían una máscara que se colocaba un joven que representaba al dios Cinteotl.

Quien representaba a Toci iba por él, y luego, junto con otros cuatro personajes, hacían un simulacro de batalla campal, persiguiendo a algunos guerreros quienes hacían gran escándalo con sus escudos, mientras en la otra mano llevaban escobas ensangrentadas, razón por la que el juego se llamaba *zacacalli*; sin embargo, al llegar al templo de Huitzilopochtli: “aquel que llevaba

¹²⁹ Fray J. de Torquemada, 1975 *Monarquía Indiana*, tomo segundo, p. 275.

¹³⁰ Fray B. de Sahagún, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 132.

el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces”.¹³¹

Luego, éste mismo, junto con Cinteotl, iban hacia el templo de Toci, donde el primero se subía y hasta allí se llegaban los señores a ofrecerle vestidos ricos con los cuales era ataviado, entre ellos una corona muy pomposa llamada *amacalli*.

Así ataviado esperaba a los cautivos que iban a morir en su honor; ahí, a los cuatro primeros los sacrificaba él mismo sacándoles el corazón sobre el *techcatl*; el resto se los dejaba a los demás sacerdotes. Según Durán: “Acabado el sacrificio, sacaban en un lebrillo la sangre de los sacrificados (...), y poníanselo delante a la madre de los dioses, [ésta] mojaba el dedo en aquella sangre humana y chupábase el dedo con la boca. Acabado el chupar así, inclinado empezaba a gemir dolorosamente”.¹³² Acabado de hacer esto se alejaba junto con el que representaba a Cinteotl, su hijo, precisamente al templo de este último; en el trayecto los acompañaban las médicas y las que venden cal, así como sus devotos que se llaman *icuxoan*. Estos iban cantando y tocando un teponaztli con tecomate. Al llegar al templo, a Cinteotl lo tomaban muchos de los soldados viejos y lo llevaban a un cerro llamado *Pópotl tetemi*, pues allí debían dejar el pellejo del muslo que traía colocado como máscara; en ocasiones les salían al frente sus enemigos y había batalla.

Al concluir esto, llevaban al que representaba a la diosa Toci al *Atempan*; luego salía el rey y se sentaba en su trono; ante él desfilaban los guerreros, primero los capitanes y los que se habían distinguido en la guerra, luego los soldados viejos y al final los más jóvenes. A todos les daban nuevos atavíos de guerra y así aderezados los llevaban al baile en el patio de la diosa Toci; sin embargo en éste: “no cantaban, ni hacían meneos de baile, sino iban andando y levantando y bajando los brazos, al compás del atambor y llevaban en cada mano flores”.¹³³

Al día siguiente se repetía este baile sin baile y en él participaban todos los señores. En la tarde, algunos sacerdotes vestidos con las pieles de los

¹³¹ *Ibid.*, p. 132.

¹³² Durán, *op. cit.*, p. 147.

¹³³ Sahagún, *op. cit.*, p. 135.

cautivos que habían sido sacrificados el día anterior, los cuales representaban a la diosa Chicomecóatl, se subían a un pequeño templo llamado la Mesa de Huitzilopochtli y desde ahí arrojaban maíz blanco, amarillo, rojo y negro sobre la gente, además de semillas de calabaza; toda la gente se apresuraba a cogerlo, particularmente las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl.

Después descendía un sacerdote del templo de Huitzilopochtli llevando a cuestas un gran canasto lleno de tierra blanca y molida como harina, y de plumas blancas, como algodón y lo colocaba en el *coaxalpan*, poco antes de llegar al suelo. Hacia el canasto corrían los soldados, quienes habían estado esperando abajo, a tomar puñados de tierra y plumas; luego corrían hacia el templo de Toci y detrás de ellos el que representaba a la diosa, a quien la gente escupía y le arrojaban cosas. Llegando al templo se desprendía de la piel de la que desollaron y la ponía muy bien extendida con los brazos y la cabeza hacia la calle o camino.

Así se acaba la relación de fray Bernardino de Sahagún sobre la fiesta de Ochpaniztli. Durán agrega, entre otras cosas, que “este día barrían todas sus casas y pertenencias, y calles y los baños y todos los rincones de las casas”.¹³⁴

En el *Códice Magliabecchiano* sólo se observa la imagen de la Diosa Toci y a sus pies dos individuos bailando con flores en las manos (figura 6.18); en el comentario en español se le describe de la siguiente manera: “... uchpaniztli, que quiere decir abrimiento, por que en ella ponían al demonio, que ellos llaman toci que quiere decir nuestra agueta una escoba en la mano, en esta fiesta sacrificaban yndias en los cues que estaban enfrente de los caminos, hazian grandes fiestas y borracheras, y estas yndias que sacrificaban, las desollavan y otras vestían sus pellejos para bailar delante deste demonio”.¹³⁵

En el *Códice Borbónico*, por su parte, de acuerdo con Francisco del Paso y Troncoso, esta fiesta está representada en las páginas 29 y 30, y es

¹³⁴ Durán, *op. cit.*, p. 149.

¹³⁵ E. Boone, 1983 *The Codex Magliabecchiano and the lost prototype of de Magliabecchiano Group*, parte I, p. 38v.

según él, casi el retrato fiel de las relaciones de Durán y Sahagún. Sin embargo, de acuerdo con Michel Graulich, esta fiesta ocupa tres páginas: la 29, la 30 y la 31, y asimismo están representadas tres escenas.

La primera escena representa a Chicomecóatl que está siendo recibida por un sacerdote de Tláloc y cuatro músicos, que al parecer son también sacerdotes de Tláloc (figura 6.19), lo que recuerda a la relación que hace Durán de la noche anterior al sacrificio de la niña que representaba en Chicomecóatl, pues durante esa noche había músicos que tocaban “caracoles, flautillas y bocinas”, que son precisamente los instrumentos que tocan los músicos en el Borbónico.

La segunda escena está dividida en dos partes; en la primera se observa, según Graulich, a un sacerdote vestido con la piel de la sacrificada y con adornos de Chicomecóatl; éste se encuentra entre dos templos, uno de los cuales está adornado con plantas de maíz, de hecho parece que va saliendo de éste.

La tercera escena ocupa toda la página 30 del códice y es sin duda la parte principal de la ceremonia (figura 6.20). Está dominada de nuevo por el sacerdote que representa a Chicomecóatl, quien se encuentra sobre una plataforma ataviado con la piel de la víctima y en su cabeza porta el *amacalli*, enorme tocado hecho de papel. A su lado están cuatro personajes vestidos de manera semejante, en los que únicamente cambia el color de su atuendo, a los que Graulich relaciona con los Tlaloques de los cuatro puntos cardinales.

A los pies de la plataforma se desarrolla una escena en la que 9 personajes se dirigen hacia la diosa Toci-Teteo Innan que los espera sentada. El cortejo es dirigido por un personaje vestido de forma similar a la Diosa Chicomecóatl que lleva en la mano un bastón azul en forma de serpiente y es seguido por 2 mimixcoas y 6 huastecos vestidos apenas con taparrabo, mientras que en una mano sostienen un enorme falo y en la otra una escoba.

Del lado derecho están tres personajes disfrazados de animal: el primero de coyote, el siguiente de tlacuache y el último de murciélago; los tres agitan unas sonajas, aunque los dos primeros traen un tocado de plumas similar al que lleva la representación de Toci que está sentada, y que Graulich interpreta

como un atributo guerrero: el *cuauhpiloli*. Finalmente en la parte superior están seis personajes que parecen alejarse.

Graulich señala que la página 31 es también representación de esta fiesta y la relaciona con el sacrificio de Chicomecóatl sobre la estera llena de maíz, tal como la describe Durán (figura 6.21).¹³⁶

Así, según Michel Graulich, en el códice Borbónico, las tres escenas relacionadas con la fiesta de Ochpaniztli están dominadas por Chicomecóatl, sin embargo, tanto Durán, como Sahagún y Torquemada e incluso él mismo, señalan que la fiesta del barrido era presidida por la Diosa Toci-Tlazoltéotl; ¿entonces?

Los comentarios escritos en español en el códice señalan que los músicos de la primera escena son de la diosa Venus, es decir Tlazoltéotl; en la segunda dicen, creo, “diosa de la Tierra”; y en la parte principal, donde la diosa está sobre la plataforma asientan que se trata de la “diosa de los enamorados”, otra vez Tlazoltéotl. Además, basta recordar que a la diosa Toci también se le desollaba y un sacerdote se vestía con sus atributos; de hecho la escena principal parece un retrato de lo que describe Sahagún en las páginas 133 y 134 de su Historia (apartados 22 a 24):

22.- Poníase en el *cu* aquel (que) representaba a la diosa *Toci*, el cual llevaba el pellejo de la otra; todo lo dicho pasaba de noche, y en amaneciendo poníase aquel que representaba a la diosa Toci en el canto del *cu*, en lo alto, y todos los principales que estaban abajo esperando aquella demostración comenzaban a subir con gran prisa por las gradas del *cu* arriba, y llevaban sus ofrendas y ofrecíanselas;

23.- unos de ellos emplumábanle con plumas de águila la cabeza y también los pies; otros la afeitaban el rostro con color colorado; otros le vestían un huipil no muy largo, que tenía delante de los pechos una águila labrada, o tejida en el mismo huipil; otros le ponían unas naguas pintadas; otros descabezaban codornices delante de ella; otros le ofrecían copal; esto se hacía muy de presto y luego se iban todos, no quedaba nadie allí.

24.- Luego la sacaban sus vestiduras ricas y una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*, que tenía cinco banderillas, y la de en medio más alta que las otras; era esta corona muy ancha en lo alto y no redonda sino cuadrada, y del medio de ella salían banderillas; las cuatro banderillas iban en cuatro esquinas y la mayor iba en medio; llamaban esta corona *meiotli*.

¹³⁶ Graulich, 1999 *op. cit.*, pp. 98-102.

De hecho H. Nicholson¹³⁷ señala que la diosa representada en esta escena del Borbónico, tiene atributos tanto de Toci como de Chicomecóatl y de Tlazoltéotl, en fin que la fiesta estaba dedicada a la diosa Tierra, como Diosa Madre, la que da los alimentos.

Por su parte, aunque en la página 31 está presente esta misma diosa, estoy de acuerdo con del Paso y Troncoso en que representa a la fiesta siguiente: Teotleco, “la llegada de los dioses”.

*Comentarios*¹³⁸

La estructura general de Ochpaniztli es como la de todas las demás fiestas periódicas, dado que en ellas el fin manifiesto es revivir el acto primordial. Ochpaniztli comienza con cinco días de calma total, “cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego y calma, sin fiesta ni celebración alguna”, nos recuerda Torquemada.¹³⁹ Se introduce de ese modo en el tiempo del inicio, en el tiempo “real”, el tiempo de lo sagrado.¹⁴⁰

Luego siguen ocho días de una calma relativa, tensa, en la que se lleva a cabo un baile sin cantos ni instrumentos; pero éstos desembocan en cuatro días de desenfreno con simulacros de batallas campales en la que participaban las parteras “y algunas prostitutas”, según Graulich,¹⁴¹ los cuales concluyen cuando Toci, o más bien su representante, es conducida al sacrificio en medio de una gran alegría, para que ésta estuviera contenta, prometiéndole que iba a dormir con el rey, pero en realidad con quien iba a dormir, eternamente, era con el dios Huitzilopochtli, pues se le decapita en la posición de casamiento y luego se le desuella, y un sacerdote, el de mayor fuerza y valentía, se ataviaba con su piel y sus vestidos y se dirigía al Templo Mayor en medio de un gran escándalo y otra batalla campal, y ahí “aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli”,¹⁴²

¹³⁷ H. Nicholson, 1971 “Religion in pre-hispanic Central Mexico”.

¹³⁸ Para unos comentarios un poco más amplios, véase Grave, 2004 “Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli”.

¹³⁹ Torquemada, *op. cit.*, p. 275.

¹⁴⁰ Cfr. Eliade, 1996 “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, p. 130.

¹⁴¹ Graulich, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴² Sahagún, *op. cit.*, p. 132.

consumándose de ese modo la hierogamia entre la tierra, Toci, y el cielo, Huitzilopochtli, se revivía así la trasgresión original, la que dio pie a la creación del mundo.

En este punto debemos enfocar la atención a los códices Magliabechiano y Borbónico, pues contrario a la imagen general de mesura que dan los frailes, en ellos se observan algunos otros elementos. En el *Códice Magliabechiano* se comenta que durante la celebración había grandes fiestas y borracheras; mientras que en el *Códice Borbónico* la escena principal contiene una serie de elementos explícitamente sexuales, en particular los seis huastecos que rodean a la diosa quienes exhiben un enorme falo, así como los tres personajes disfrazados de animal: un coyote, un tlacuache y un murciélago; los tres relacionados con la sexualidad.¹⁴³ Por otra parte, en los comentarios escritos en español asientan que la diosa a la que está dedicada la fiesta es “la diosa Venus” y “la diosa de los enamorados”; es decir, Tlazoltéotl.

En el comienzo de los tiempos, Tlazoltéotl fue seducida por Tezcatlipoca a espaldas de los otros dioses, provocando la ira de la pareja suprema, por lo que fueron expulsados de Tamoanchan, pero con ello se propició la creación del mundo y luego del hombre.¹⁴⁴ Es pues la diosa del “pecado original”: la sexualidad.

Tlazoltéotl, su nombre se puede traducir literalmente como “Diosa de la basura”. “Diosa del Estiércol, dice Torquemada, y muy bien denominada de este nombre, porque Diosa de amores, y sensualidades, qué puede ser sino Diosa sucia, puerca y tiznada? Pues el acto que se le atribuye es sucio, y puerco, y lleno de toda mancilla y fealdad”.¹⁴⁵ “Tenía poder, agrega Sahagún, para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales y para favorecer los torpes amores”.¹⁴⁶

Es entonces la diosa de los placeres carnales, pero en la forma de amores ocultos, de amores ilícitos, adúlteros, el amor como trasgresión. Señala Durán que durante el último día de Ochpaniztli: “barrian los baños y los lavaban

¹⁴³ Graulich, *ibid.*, pp. 118-119.

¹⁴⁴ Graulich, 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*.

¹⁴⁵ Torquemada, *op. cit.*, p. 62.

¹⁴⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 36.

en los cuales no poca superstición hay pues es cierto que jamás se bañaron hombres sín mugeres y mugeres sín hombres porque al bañarse solos ellos ó ellas lo tenían por agüero y malo...".¹⁴⁷ Por su parte, en el *Códice Magliabechiano*, en la glosa explicativa a la imagen de un temascal, se asienta: "usavan en estos vaños otras vellaqueras nefandas, hazian que es bañarse muchos yndios o yndias desnudos encueros y cometían dentro gran fealdad y pecado en este baño".¹⁴⁸ Es probable entonces, que a la par del matrimonio divino, se llevara a cabo una orgía, puesto que:

Los hombres no pueden hacer nada mejor que imitar el ejemplo divino, sobre todo si de esa imitación depende la prosperidad del mundo entero y en particular del destino de la vida vegetal y animal. Los excesos desempeñan un papel preciso y saludable en la economía de lo sagrado. Rompen las barreras entre el hombre, la sociedad, la naturaleza y los dioses...¹⁴⁹

Durante la orgía el desorden es total, pues "toda decencia queda olvidada",¹⁵⁰ pero éste no concluye con el sacrificio de Toci. Las escaramuzas continuaban, el caos se establece y éste es propiciado por la propia diosa, ya representada por un sacerdote, al perseguir a los guerreros con gran escándalo. Está permitido incluso la ingestión inmoderada de pulque según se señala en el *Códice Magliabechiano*. Sobre este punto, vale la pena incluir una cita de Georges Balandier, para quien,

Las ritualizaciones, mediante las cuales se representa el drama del vacío de poder, se llevan a cabo según los principios de la inversión y la hipérbole, del exceso y la falta de respeto de los límites sociales. Reemplazan a las prohibiciones y las censuras por la licencia desenfundada u orgiaca; el derecho por la violencia; el decoro y los códigos de las conveniencias por la parodia y la irreverencia; el poder conservador de un orden por la libertad loca y la agitación desenfundada. Estas ritualizaciones imponen finalmente una certidumbre: la continuidad más que el caos. Mantienen el deseo de orden.¹⁵¹

¹⁴⁷ Durán, 1995 *op. cit.*, tomo II, p. 275.

¹⁴⁸ Boone, *op. cit.*, p. 76v.

¹⁴⁹ Eliade, 1992, *Tratado de historia de las religiones.*, p. 325.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 324.

¹⁵¹ G. Balandier, 1990 *El desorden*, p. 137.

Sin embargo, para instaurar el orden es necesario halagar a la diosa. Primero los señores se humillan ante ella y le presentan ofrendas diversas, le colocan adornos en el cuerpo y por último la atavían con ricas vestiduras, entre ellas “una corona muy pomposa que se llamaba *amacalli*”.¹⁵²

Así ataviada, esperaba la ofrenda máxima, el corazón de los hombres. Le eran ofrecidos varios cautivos para ser sacrificados en su honor. A los cuatro primeros los mataba él mismo, extrayéndoles el corazón; el resto se los dejaba a los demás sacerdotes.

Una vez aplacada, era llevada al *Atempan* y ahí mismo, estaba el rey, sentado en su trono y ante él desfilaban los principales defensores del orden: los guerreros. Ahí mismo les repartía sus insignias y nuevos atavíos de guerra. Así volvía la calma, y el causante del desorden era expulsado y la gente le escupía y le arrojaba cosas, hasta que se desprendía de la piel. De ese modo, finalmente el orden volvía a ser instaurado, la continuidad del mundo estaba asegurada por un tiempo.

Las fiestas públicas permiten pues legitimar el desorden. A través de su ritualización se evita, o al menos se disimula, el desorden real, el que proviene de los descontentos. Puesto que no es posible eliminarlo, se desvía entonces, dice Balandier, “hacia los espacios de lo imaginario”.¹⁵³

La fiesta de Ochpaniztli es dirigida por los sacerdotes; incluso el agente del desorden es personificado por un sacerdote, no cualquiera, sino el de más fuerza y valentía, recordemos. Y en el momento supremo, el momento del sacrificio de los cautivos, hace su aparición el sacerdote principal, el rey. Por su cercanía con los dioses y sus penitencias previas, éstos son los únicos que pueden permanecer incólumes en la cercanía con los dioses; sobre todo el gobernante, quien es el encargado de establecer el puente entre hombres y dioses, de igualar su destino. Tlatoani, “el que habla” le llamaban los mexicas, y por su boca hablaban los dioses y su palabra era ley. Realmente no importaba

¹⁵² Sahagún, *op. cit.*, p. 134.

¹⁵³ Balandier, *op. cit.*, pp. 34-35.

lo que dijera, lo relevante es que se dirigía a la multitud como un todo, sin hacer diferencias. Recordemos lo dicho por Elías Canetti:

El arte del orador consiste en que todo lo que persigue lo resume y expresa vigorosamente en consignas que ayudan a la constitución y mantenimiento de la masa. Él *genera* la masa y la mantiene viva por medio de una orden superior. Si tan sólo ha logrado eso, apenas es de significación lo que luego exija realmente de ella. El orador puede insultar y amenazar a una aglomeración de individuos de la manera más terrible, ellos lo amarán si de esta manera logra formarlos como masa.¹⁵⁴

Por su parte, señala G. Balandier:

El silencio y un lenguaje propio definen la expresión verbal del poder, al mismo tiempo que suponen una de las condiciones del arte dramático. Constituyen, de un lado, su substancia. Pretenden un efecto que va más allá de la información, buscan una influencia duradera sobre los súbditos. Es eso lo que permite al discurso político presentar un contenido débil o repetitivo –porque es ante todo la manera de decir, la capacidad de resultar ambiguo, lo que cuenta–, en la medida en que la polisemia asegura las múltiples interpretaciones que de él hacen las diferentes audiencias.¹⁵⁵

Por lo tanto, reconoce el propio Balandier, “la prioridad la detentan la imagen y el escenario, quedando el comentario relegado a un segundo plano”.¹⁵⁶ Durante la celebración de la fiesta de Ochpaniztli, el rey aparece hasta el momento del clímax, el de su culminación, cuando el escenario está ya preparado para la ofrenda máxima que exigen los dioses: el sacrificio humano.

La pregunta es ¿quién es el sacrificante y quien el sacrificado? Más simple ¿quién mata a quién? Si bien, “el sacrificador se asimilaba a su víctima; era de hecho “él mismo”;¹⁵⁷ la realidad era que aquél, al terminar la ceremonia, regresaba a su casa, mientras que éste permanecía exánime al pie del templo.

También se pretende que la víctima iba por gusto e incluso con alegría a su inmolación, pues en los días previos a su ejecución era tratada con gran

¹⁵⁴ Canetti, 1983 *Masa y poder*, p. 307.

¹⁵⁵ Balandier, 1994 *El poder en escenas*, pp. 27-28.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵⁷ Graulich, 1997 “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del calendario y El Teocalli de la Guerra Sagrada”, pp. 188-189.

respeto y mimada hasta el exceso como si realmente de la propia diosa Toci se tratara; sin embargo, la muerte nunca se acepta con alegría, aunque en el proceso te “conviertas en dios”.

De modo tal que, en Ochpaniztli, para poder mantener contenta a la víctima se valían de muchos recursos, y en el camino hacia el templo había gran algaraza con el fin de mantenerla distraída y alegre, incluso le contaban mentiras, ya que le prometían que iba a dormir con el rey, pues desde el punto de vista religioso sí era necesario que permaneciera alegre. De hecho, todo parece indicar que ni cuenta se daba que era decapitada.

Caso contrario el de los cautivos, que son sacrificados de manera ostensible en presencia de la diosa y del rey. Son de hecho éstos quienes deciden quién es el próximo que será sacrificado, quién es el próximo en morir. El derecho de imponer la muerte es el sello, indiscutible, de su poder.

La realización de este tipo de sacrificios masivos ha propiciado que se caracterice a la mexica como una sociedad violenta. Pero la realidad era que a través de la violencia interior del sacrificio lo que se pretende evitar es la violencia hacia la sociedad, porque, aunque no lo parezca, el gobernante prefiere evitar el uso de la fuerza, al menos una vez que se da cuenta que ello disminuye su autoridad, le quita legitimidad a su poder.

Conclusión del capítulo

Digámoslo una vez más: donde mejor se manifiesta el engranaje festivo en el que estuvo inmersa una sociedad mesoamericana es entre los mexicas. Esto se debe, por supuesto, no necesariamente a que fueron los gobernantes mexicas quienes más hicieron uso de las fiestas, las guerras y el sacrificio humano para mantenerse en el poder, sino a que sobre ellos contamos, además de los datos arqueológicos, con las fuentes documentales, las cuales son muy elocuentes en este sentido y en conjunto nos muestran una sociedad que parecía vivir en una fiesta perenne, pues apenas terminaba una, ya se estaban gestando los preparativos de la siguiente.

Tal situación se pone de manifiesto incluso desde antes que los mexicas obtuvieran el dominio sobre el resto de las comunidades de la cuenca, pues ya en su deambular por la ribera del lago, sus dirigentes hicieron uso de la fiesta y su conclusión mediante un sacrificio humano para mantener unido en torno a ellos al pueblo mexica y no renunciar a la búsqueda de su asiento definitivo. Los datos de que disponemos nos indican que algunas de éstas se dan después de alguna victoria en la guerra, como es el caso de la consagración del pequeño templo de tierra luego de su victoria sobre los xochimilcas; sin embargo, también incurrían en la celebración de fiestas del calendario anual, como Ochpaniztli, la cual se utiliza incluso como arma de provocación al sacrificar en honor a la diosa Toci a la hija del soberano de Culhuacan, lo cual trae como consecuencia su expulsión de las tierras bajo su tutela, pero le confiere, al parecer, una mayor cohesión al pueblo mexica en torno a sus dirigentes y guías.

Más tarde, cuando se asientan de manera definitiva en la isla, elegida en razón de su carácter sagrado de acuerdo a los acontecimientos que se refieren en el mito o la carga simbólica que le confiere su ubicación en torno a los cerros circundantes según las investigaciones de carácter arqueoastronómico, la fundación de la ciudad y en un primer momento de su templo principal es celebrado mediante el sacrificio de un guerrero culhua. Esto no sólo por la importancia cosmológica de consagrar al templo con la sangre de los herederos del poderío tolteca, sino también para demostrar a sus súbditos que tenían la capacidad de enfrentarse a quienes años atrás los habían expulsado de Tizapan y estaban en ciernes de convertirse en los detentadores de la hegemonía política de la cuenca, aunque por entonces ese privilegio recaía en los tepanecas de Azcapotzalco, de quienes los mexica actuaban como mercenarios, hecho que al parecer le valió tener a su propio gobernante y adorar a sus dioses, a quienes le sacrificaron a uno de los miembros prominentes de sus enemigos.

En efecto, aunque las fuentes históricas no son prolijas en torno a los tres primeros tlatoque mexicas, las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el recinto sagrado de Tenochtitlan, han sacado a la luz la que se

denominó como Etapa II del Templo Mayor, y la cual se supone fue construida bajo el reinado de alguno de los tres primeros gobernantes e incluso ampliada en al menos tres ocasiones, lo cual sugiere que ya los mexicas habían logrado cierto poderío en el área, y si bien seguían actuando bajo el mandato de los tepanecas, en lo que concierne a sus propios asuntos religiosos y de soberanía política parecían actuar bajo su propia soberanía. La Etapa II del Templo Mayor, estaba ya dedicada a los dioses a los cuales seguiría consagrado el templo a lo largo de la posterior hegemonía mexicana sobre el lago, la cuenca y buena parte de Mesoamérica, es decir, a Tláloc, en su carácter de dios de la lluvia y a Huitzilopochtli, numen de la guerra y patrono de los gobernantes mexicas.

Bajo esta dualidad se buscaba reflejar la importancia que ambos cultos tenían para los mexicas, el primero de carácter general y asociado con la fertilidad de la tierra y el segundo, la guerra, privilegio de la elite, pero que servía para mantener la cohesión del grupo en torno a la figura del gobernante y los guerreros. La importancia que se le da al culto de la fertilidad de la tierra, culto que refleja la cosmovisión del pueblo mexicana e incluso del resto de los pobladores de la cuenca y no únicamente la ideología del grupo gobernante, se manifiesta en el hecho de que el templo desde sus inicios fue construido utilizando como referencia la cima del cerro Tláloc, lugar que desde antaño se llevaban los rituales en honor del dios homónimo. Así la importancia del principal templo de Tenochtitlan en relación con la caída de las lluvias y la fertilidad de la tierra, y no únicamente en relación con la guerra, se hace evidente desde la misma fundación de la ciudad.

En este mismo sentido, ya anunciamos que los mexicas ya celebraban, incluso antes de su llegada a la isla, la fiesta de Ochpaniztli, la dedicada a la diosa madre y una de los dos fiestas más importantes, en tiempos posteriores, relacionadas con la agricultura, por lo que resulta plausible que desde la primigenia construcción del templo haya sido sede de esta fiesta. Más todavía, a partir de la Etapa III del Templo Mayor, se cambia ligeramente su orientación, haciendo coincidir la salida del sol sobre la cima del cerro Tláloc en uno de los días en que se celebraba la fiesta de Tlacaxipehualizti, la otra gran fiesta en que se celebraba la fertilidad de la tierra, lo cual evidencia la importancia que

conferían los gobernantes mexicas al culto relacionado con la agricultura, poniéndolo incluso por encima del culto de su propio dios patrono, importancia, que como vimos a lo largo de las páginas precedentes, se mantuvo intacta a lo largo de la historia de Tenochtitlan pues hasta las más sonadas victorias en la guerra y la inauguración de las nuevas ampliaciones del Templo Mayor se celebraban en el marco de “la fiesta del desollamiento”.

La construcción de la Etapa III del Templo Mayor se da durante el reinado de Itzcóatl, inmediatamente después de la victoria de Tenochtitlan sobre Atzacapotzalco, lo que marca el inicio de la consolidación de aquella como la capital hegemónica de la cuenca. Consolidación que se manifiesta a través de una serie de campañas de conquista, entre las que sobresale la efectuada sobre Xochimilco, la zona de mayor potencial agrícola de la cuenca, a quienes se somete al vasallaje y obliga, no sólo a pagar tributo, sino a contribuir con mano de obra en la construcción de grandes obras de infraestructura, en primer término la gran calzada que comunicaría a la ciudad de Tenochtitlan con Xochimilco y facilitaría el traslado de los productos a la ciudad capital.

Aunque es la guerra la que permite la instauración de la hegemonía mexica, durante las obras de construcción de la tercera etapa del Templo Mayor no se descuidan los otros deberes del soberano para con sus súbditos, y la importancia del culto a la fertilidad se vuelve a poner de relieve a través del depósito de ofrendas durante su construcción que lo hacen un espacio sagrado en relación con la fertilidad de la tierra. De hecho, de acuerdo con las fuentes históricas, las ceremonias de consagración de cada nueva ampliación del Templo Mayor, a partir del reinado de Itzcoatl se realizaron durante la veintena de Tlacaxipehualiztli, lo que nos da idea de las fiestas de la fertilidad de la tierra para la sociedad mexica, lo cual fue aprovechado por sus gobernantes para instaurar los mecanismos mediante los cuales se consolidó su poder.

Desde la implantación del dominio político y económico de los mexicas sobre la cuenca de México, en Tenochtitlan se suceden una tras otra las campañas militares. Estas sin embargo, se hacen más patentes con la llegada al poder de cada nuevo gobernante, quien se ve en la necesidad, al comienzo de su mandato de demostrar que él tiene las cualidades para gobernar; no

obstante, cuando esto se demuestra de manera incontrovertible a través de una serie de campañas exitosas, las contiendas bélicas se espacian y en su lugar se consolida un periodo de orden y tranquilidad.

Durante estos periodos, que no fueron muy largos durante la hegemonía mexica, era suficiente para mantener el orden con la celebración de las fiestas de las veintenas, e incluso para que no faltaran cautivos de guerra que inmolar en las que el ritual así lo marcaba, que era prácticamente en todas, se implementaron los ejercicios de guerra, la llamada “guerra florida”, que no eran más que simples escaramuzas ritualizadas que se llevaban a cabo con el único objeto de hacerse de prisioneros y no conllevaba ni por asomo la conquista de las comunidades sobre las que se ejecutaban. Es de llamar la atención, sin embargo, que tales ejercicios de guerra se hayan instaurado contra grupos enemigos, a los cuales, los mexicas se vieron imposibilitados de someter al vasallaje, cuando hubiera sido más fácil haber obtenido esclavos de los pueblos ya conquistados; sin embargo, lo importante era que los sacrificados provinieran de grupos enemigos, capaces en determinado momento de poner en peligro la estabilidad social alcanzada en Tenochtitlan, pues esto hacía, la existencia de enemigos, que el pueblo mexica se uniera más en torno a sus gobernantes durante las celebraciones en que eran ejecutados los prisioneros obtenidos en las escaramuzas, pues de esta forma demostraba el estamento gubernamental que era capaz de mantener a salvo a Tenochtitlan de sus enemigos.

Sin embargo, el orden podía romperse en cualquier momento, ya fuera por una rebelión, o incluso por causas naturales como fue el caso de la gran sequía que asoló la cuenca entre los años de 1454 y 1456, durante la cual para contrarrestar sus efectos hubo de celebrarse un ritual fuera de lo común, como fue el caso del sacrificio masivo de niños representado en la Ofrenda 48. La sequía debió afectar por igual a los grupos enemigos de los mexicas pues no parece haber intentos de conquista sobre ellos aprovechando la debilidad del enemigo.

Cuando se restauró el orden, éste se mantuvo a través de las fiestas periódicas, que eran los mecanismos básicos utilizados por el grupo en el

poder mexica en tiempos de sosiego y tranquilidad. Las más importantes, ya lo hemos mencionado, eran las fiestas de las veintenas. Estas se realizaban cada veinte días y a ellas eran convocados todos los habitantes de la ciudad e incluso los de los alrededores. Había fiestas sobre temas específicas en que la participación de cierta parte de la comunidad tenía capital importancia como era el caso de Tecuilhuitontli, en la que se celebraba a Huixtocihuatl, la diosa de las sal y patrona de los salineros; por lo que en dicha fiesta, una de las menores del calendario anual, la participación de los salineros era central, pero incluso en ésta, que aparentemente importaba a sólo una mínima parte de la población, el rey participaba activamente en la danza previa a la ejecución de los sacrificados que llevaban a cabo algunas de las mujeres del grupo salinero, e incluso parece darse el caso de la participación de algunas de las concubinas de los señores. Esto nos demuestra que hasta en la más pequeña de las fiestas del calendario anual, la estructura era similar, primero se generaba una especie de desorden en la que todos eran iguales, desde el rey hasta el más bajo de sus súbditos; en tal desorden incluso algunos desenfrenos sexuales eran permitidos y se bebía pulque inmoderadamente; sin embargo, tal apariencia de desorden era dirigida y al final, con la ejecución de los cautivos de guerra y la personificación de la diosa, el tiempo del desorden terminaba y el orden se instauraba y el rey volvía a ser el rey y los súbditos sus gobernados; no obstante, el participar en tales experiencias llenaba de regocijo a sus participantes y aunque fuera sólo por unos breves instantes se sentían iguales a los señores, por lo que la gente regresaba feliz a sus casas, esperando la próxima oportunidad para reunirse y volver a formar parte de la masa.

La instauración de las fiestas de las veintenas, que al parecer, en el siglo XVI se celebraban en toda Mesoamérica, permitía a los gobernantes crear periódicamente esta apariencia de desorden en la que todos eran iguales, y los excesos eran permitidos, aunque al final, luego de la consumación de uno o más sacrificios humanos el orden establecido volvía a imperar y el rey seguía gobernando y los demás obedeciendo. En el caso de los mexicas, durante los últimos 15 años del reinado del primer Moctezuma, al parecer las fiestas de las veintenas fueron suficientes para mantener el orden y la tranquilidad, pues

durante sus primeros años, con sus campañas exitosas ya había demostrado que estaba capacitado para tener el poder, el resto del tiempo sólo bastó con mantenerlo.

Pero al morir Moctezuma I y ascender al trono Axayácatl, éste se vio en la necesidad de demostrar a su vez que era él el destinado a gobernar, por lo que como primera acción mandó edificar una nueva ampliación del Templo Mayor, para lo cual fue necesario realizar una incursión militar para la obtención de prisioneros de guerra que tenían que ser ejecutados durante la ceremonia de consagración del templo, y así fue, pero Axayácatl durante sus primeros cinco años aprovechó el periodo de estabilidad creado por su antecesor y no se vio en la necesidad de propiciar grandes campañas de conquista; de hecho, la ampliación del Templo Mayor conllevó una serie de elementos decorativos y el depósito de ofrendas que hicieron de éste, una vez más, la sede perfecta para la realización de las fiestas de las veintenas, tanto las relacionados con el numen de la guerra como las que tenían que ver con la fertilidad de la tierra.

Lamentablemente tal estabilidad se rompió y podríamos decir que fue propiciada por gente de su propio grupo, pues hubo una rebelión de la ciudad vecina de Tlatelolco, la cual fue sofocada de la manera más terrible y redujo al vasallaje a los tlatelolcas. Al romperse la estabilidad propició que se planearan algunas nuevas campañas militares a fin de generar de nuevo el orden y mantener la autoridad de los mexicas sobre el resto de las comunidades gobernadas, y que no vieran como síntoma de debilidad una rebelión desde su propio grupo. Así, los mexicas emprendieron una campaña de conquista contra los matlatzincas, en la que tomaron gran cantidad de prisioneros, los cuales fueron sacrificados durante la inauguración de un nuevo Temalacatl y un nuevo Cuauhxicalli que fueron incorporados al Recinto Sagrado. A la ceremonia en que se realizó la inauguración, llevada a cabo dentro de la veintena de Tlacaxipehualiztli fueron convocados no únicamente los habitantes de la capital y sus alrededores sino también a los señores de las provincias conquistadas e incluso los de algunas provincias todavía no integradas al imperio mexica. La

intención fue demostrar que el poderío militar mexica estaba incólume y cómo se las gastaban éstos con quien intentara rebelarse o no dejara someterse.

Tal demostración sin embargo, no fue suficiente para el grupo en el poder encabezado por Axayácatl, e intentaron conquistar un grupo que hasta entonces les había resultado imposible: los tarascos. Pero contra ellos, sufrieron una vergonzosa derrota que obligó a los orgullosos mexicas a limitar sus acciones de guerra a los ejercicios pactados con sus vecinos enemigos, e incluso en algunos de éstos resultaron avasallados contentándose con sólo unos cuantos prisioneros mientras el bando contrario se hacía de una gran cantidad de cautivos entre los guerreros mexicas, los cuales serían sacrificados en las respectivas celebraciones llevadas a cabo por los otros grupos. Esta situación generó una época de debilitamiento de la autoridad mexica y se sucedieron varias rebeliones que no lograron sofocarse en el resto del reinado de Axayácatl.

En medio de este negro panorama accedió al poder Tízoc, y aunque la ceremonia de su entronización fue solemne y se obligó a los grupos que todavía mantenían el vasallaje a proporcionar esclavos para ser sacrificados en su honor; su gobierno resultó aún más débil que el de su antecesor y en la única campaña militar que emprendió, contra Metztlán, resultó derrotado, lo cual llevó aún más a la pérdida de la autoridad de los gobernantes mexicas, al parecer no únicamente entre las provincias sometidas, sino que tal merma se reflejó incluso entre sus propios súbditos, lo cual intentó remediarse mediante la construcción de una nueva ampliación del Templo Mayor; sin embargo, Tízoc no alcanzó a ver terminada su obra y murió envenenado por los propios miembros del grupo en el poder, quienes veían en peligro sus privilegios.

En su lugar fue impuesto Ahuitzotl, hermano menor de Tízoc, pero con un carácter aguerrido y una alta capacidad militar que lo llevó desde el inicio de su mandato a obtener sonadas victorias en la guerra, lo que le permitió capturar gran número de prisioneros que serían sacrificados durante la inauguración de la ampliación del Templo Mayor iniciada por su hermano y que se constituyó en la más fastuosa ceremonias jamás realizada por gobernante

mexica, pues lo que le interesaba era demostrar que era el heredero legítimo para el trono.

Tal demostración fue suficiente quizá para legitimar su poder entre sus súbditos y las provincias vasallas, pero no todavía para obtener el respeto de los grupos enemigos, cuyos gobernantes, aunque fueron invitados, se negaron a asistir a la ceremonia, denegando la invitación hasta con palabras altaneras como fue el caso del cazonci tarasco, lo que demuestra con claridad la pérdida de la autoridad mexicana bajo los reinados de Axayácatl y Tízoc. No obstante, con una serie de campañas militares exitosas, seguidas de magnas celebraciones en las que se sacrificó gran cantidad de prisioneros, los mexicas obtuvieron otra vez el reconocimiento y el respeto de sus enemigos, incluso de aquellos a los que nunca lograron infringir alguna derrota como los tarascos, y tal situación se mantuvo hasta la llegada de los españoles.

Sin embargo, la legitimidad del gobernante entre sus propios gobernados era importante, por eso Ahuitzotl se preocupó por plasmar en la "Piedra de la Dedicación", monumento que conmemora la inauguración del Templo Mayor bajo su mandato, que era él el legítimo heredero de Tízoc y no un advenedizo. Más todavía, a fin de reafirmar esta legitimidad también mandó ampliar el recinto conocido como la Casa de las Águilas, el espacio donde se llevaban a cabo los ritos de poder, según la acertada denominación de Mercedes de la Garza, y tras los cuales el gobernante salía listo para seguir cumpliendo con sus obligaciones. Una de las principales, aparte de la guerra y la fertilidad de la tierra, era darles regocijo a sus súbditos. Las tres se cumplían a cabalidad a través del eficiente sistema de fiestas que estaba instaurado en Tenochtitlan; pues en ellas se celebraba la guerra, se propiciaba la fertilidad de la tierra y se mantenía contentos a los gobernados.

En efecto, en Tenochtitlan no pasaban siquiera veinte días sin que se llevara a cabo una fiesta importante, e incluso menos, ya que además de las fiestas de las veintenas se desarrollaban también las del calendario de 260 días. Sin embargo, las más importantes eran las fiestas de las veintenas.

Su repetición regular cada veinte días, el que en ellas se convocara a la mayor parte de la población de la ciudad cumplía a cabalidad el objetivo de

mantener contentos con el orden establecido a los gobernados porque en éstas se permitía un poco de desorden. Efectivamente, durante las reuniones colectivas en la plaza central, frente al templo principal, como parte del ritual, estaban permitidas acciones que en la vida diaria estaban prohibidas como la embriaguez inmoderada y el desenfreno sexual. En estas acciones participaban también los miembros del grupo en el poder, como los guerreros que se hacían acompañar por prostitutas, lo que hacía que todos se sintieran parte de la comunidad, nadie más que otro pero nadie menos, en suma, las fiestas convertían a sus participantes en una masa, y como tal se la podía manipular. Pero antes de ello, en la fiesta todo estaba permitido, se podía dar rienda suelta al desenfreno, los descontentos reales se trasladaban a los espacios de lo imaginario, como acierta en describirlo Georges Balandier. Puesto que lo que se hacía era imitar el comportamiento de los dioses en el tiempo original, antes de la creación del mundo, todo estaba permitido, pero tales licencias se terminaban al concluir la fiesta. Esta se consumaba mediante la celebración de los sacrificios, era el agente restaurador del orden, ya que el sacrificio original de los dioses permitió la creación del mundo y de los hombres, el sacrificio humano en honor de los dioses permitía restaurar el orden perdido. Los encargados de llevar a cabo el sacrificio eran los miembros más prominentes del grupo en el poder, en ocasiones el propio gobernante participaba en la ejecución de las víctimas humanas. Eran ellos los únicos con el derecho de decidir quien moría. Este derecho, el de llevar a cabo la ofrenda máxima a los dioses, les permitía recibir a cambio el permiso para seguir utilizando el mundo a su conveniencia.

La práctica cotidiana de sacrificios humanos, incluso aunque no hubiera de por medio una guerra, cumplía cosmológicamente con el pago de los gobernantes a los dioses para mantener el orden del mundo tal y como estaba. Socialmente, servía para dar ocasión a que la gente se reuniera periódicamente en el mismo lugar y a la misma hora, a repetir los mismos actos, a sentirse parte de la comunidad, parte de la masa, sentirse aunque fuera por un breve instante, igual que los demás, igual que todos, incluso igual que los poderosos. Esta necesidad creada permitía que la gente se mantuviera

contenta con el orden establecido y apenas terminaba una fiesta estaba deseando que llegara la próxima ocasión para reunirse, para volver a formar parte de la masa.

Al parecer la eficiencia del gobierno de Ahuitzotl en este sentido fue alta y el resto de su reinado, luego de las campañas militares exitosas, se caracterizó por una alta estabilidad y la ganancia de una gran autoridad sobre sus súbditos. A pesar de iniciar su reinado bajo la oposición de incluso algunos miembros del Consejo, la legitimidad alcanzada por Ahuitzotl con sus acciones militares y sus obras arquitectónicas en donde desarrollar con eficacia las celebraciones periódicas le confirió tal legitimidad a su mandato que su funeral fue la celebración de mayor pompa que se tenga registro de las exequias de algún tlatoani mexica.

Tal estabilidad política fue aprovechada por su sucesor Moctezuma II, y éste siguió gobernando en el mismo sentido, llevando a cabo algunas acciones de carácter bélico, pero otorgándole una gran importancia a la festividades periódicas que se siguieron sucediendo ininterrumpidamente en el recinto sagrado de Tenochtitlan, a tal grado, que incluso se quisieron continuar cuando ya el orden estaba roto con la irrupción de la conquista europea, quizá en un intento desesperado por restablecer el orden perdido. Sin embargo, el orden ya había desaparecido y ni los dioses ni los hombres logaron reponerlo de la misma forma; otros hombres, apelando a otros dioses lo impusieron, y durante mucho tiempo, incluso hasta ahora se sigue apelando a las reuniones periódicas para mantenernos en el redil, si bien ya no se llevan a cabo sacrificios, se hace continua referencia a un sacrificado, pero eso es parte de otra historia.

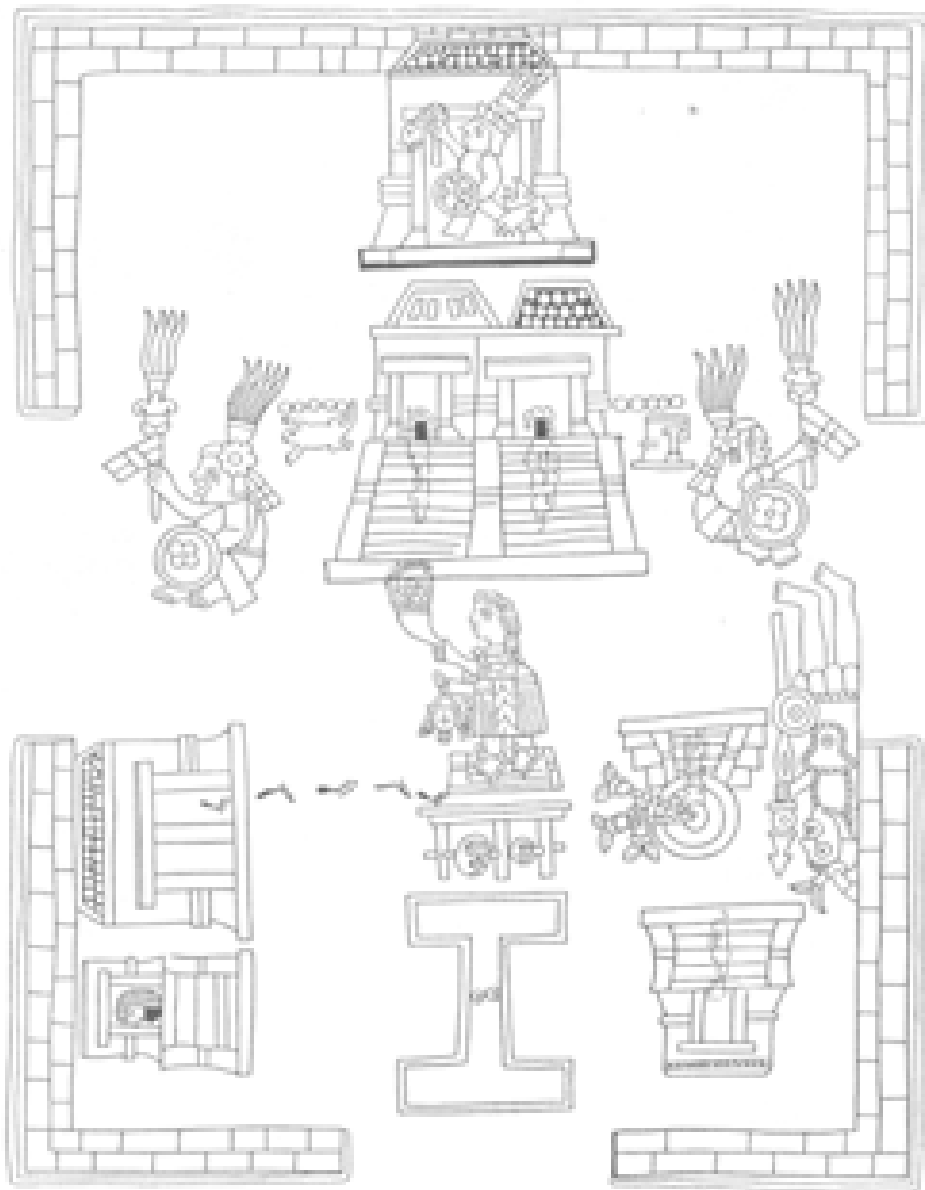


Figura 6.1. El Recinto Sagrado de Tenochtitlan, según Sahagún (Dibujo de F. C., tomado de López Luján, 2006).

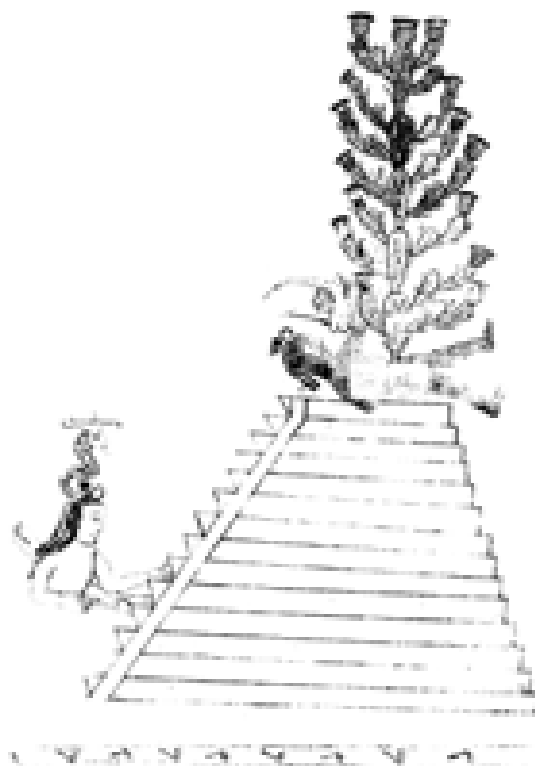


Figura 6.2. Lámina XII del Códice Azcatitlan (en León Portilla, 1987).

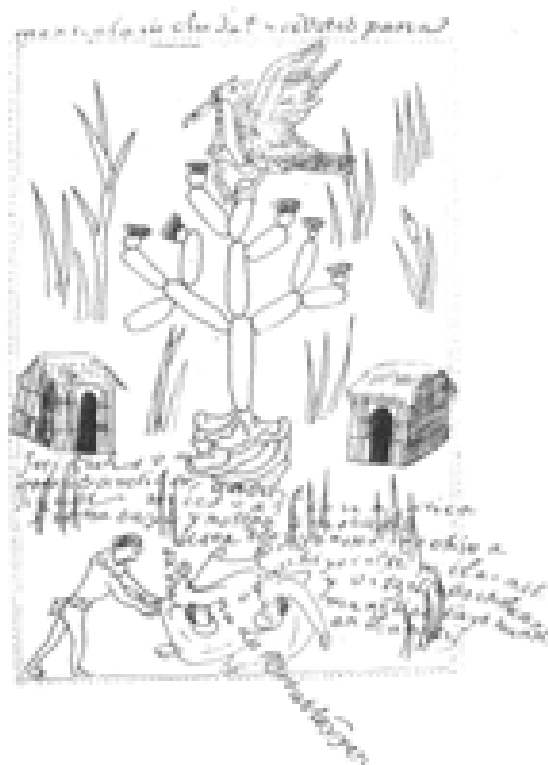


Figura 6.3. Página 48 del Códice Aubin (en León Portilla, 1987).

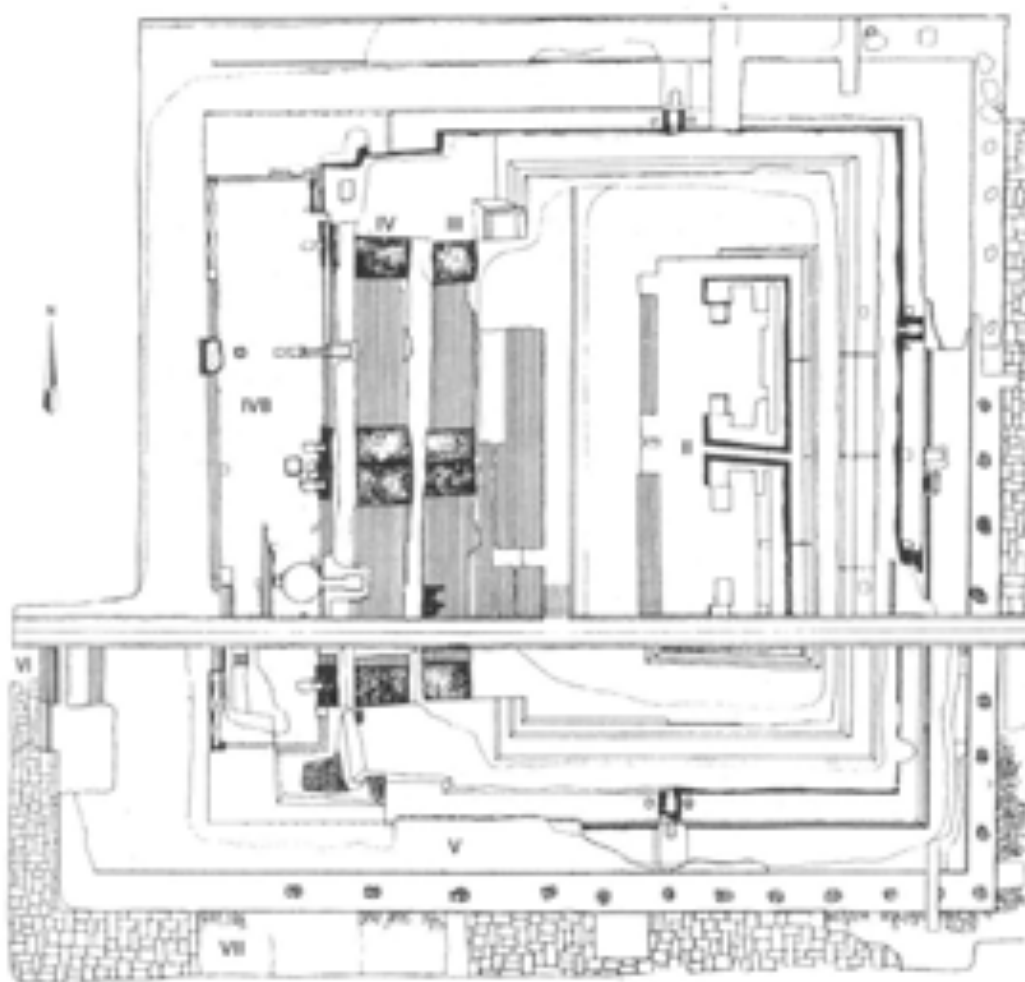


Figura 6.4. Las etapas constructivas del Templo Mayor de Tenochtitlan (Dibujo de Víctor Rancel, tomado de López Luján, 2006).



Figura 6.5. La fiesta de Tlacaxipehualiztli en Los Primeros Memoriales (INAH, 1974).



Figura 6.6. La Piedra de Moctezuma I (Arqueología Mexicana 91).



Figura 6.7. La Ofrenda 48, Nivel 3 de excavación (Tomado de López Luján 1993).



Figura 6.8. La fiesta de Panquetzaliztli en los Primeros Memoriales (INAH, 1974).



Figura 6.9. La Piedra de Tizoc (Arqueología Mexicana 91).

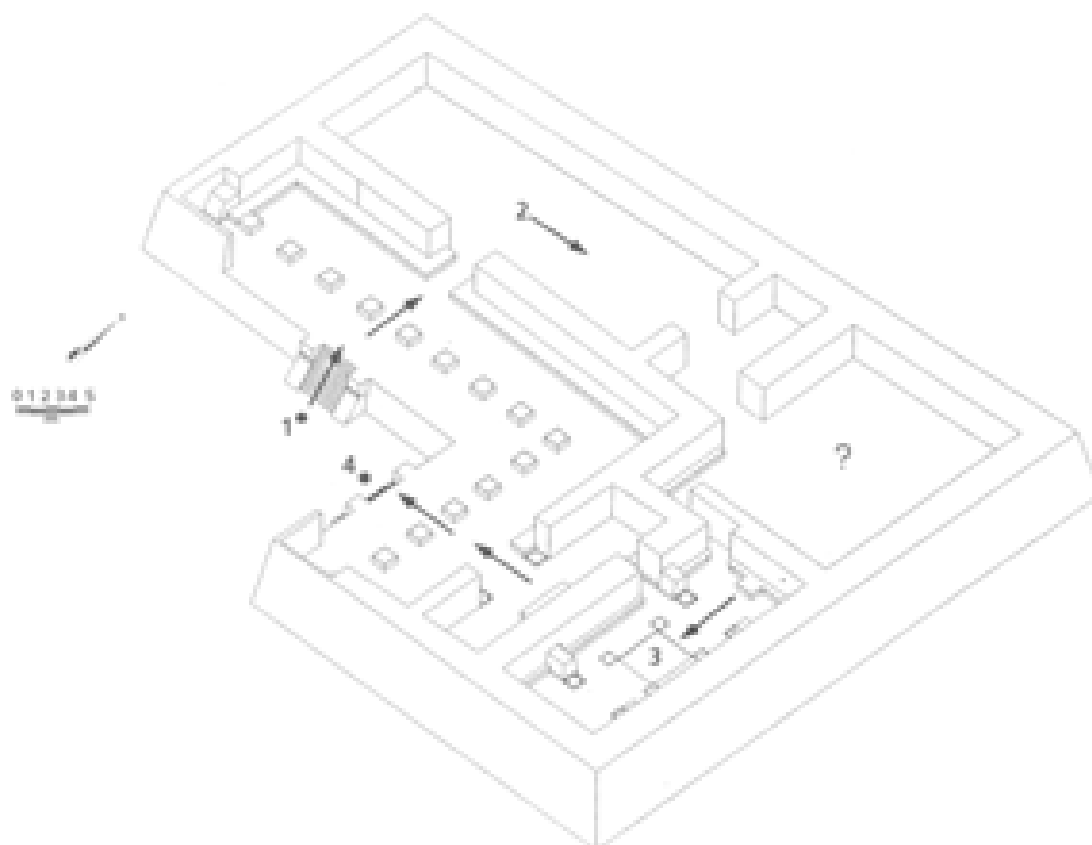


Figura 6.10. Ritos de paso del Tlatoani en La Casa de las Águilas (Tomado de López Luján, 2006).

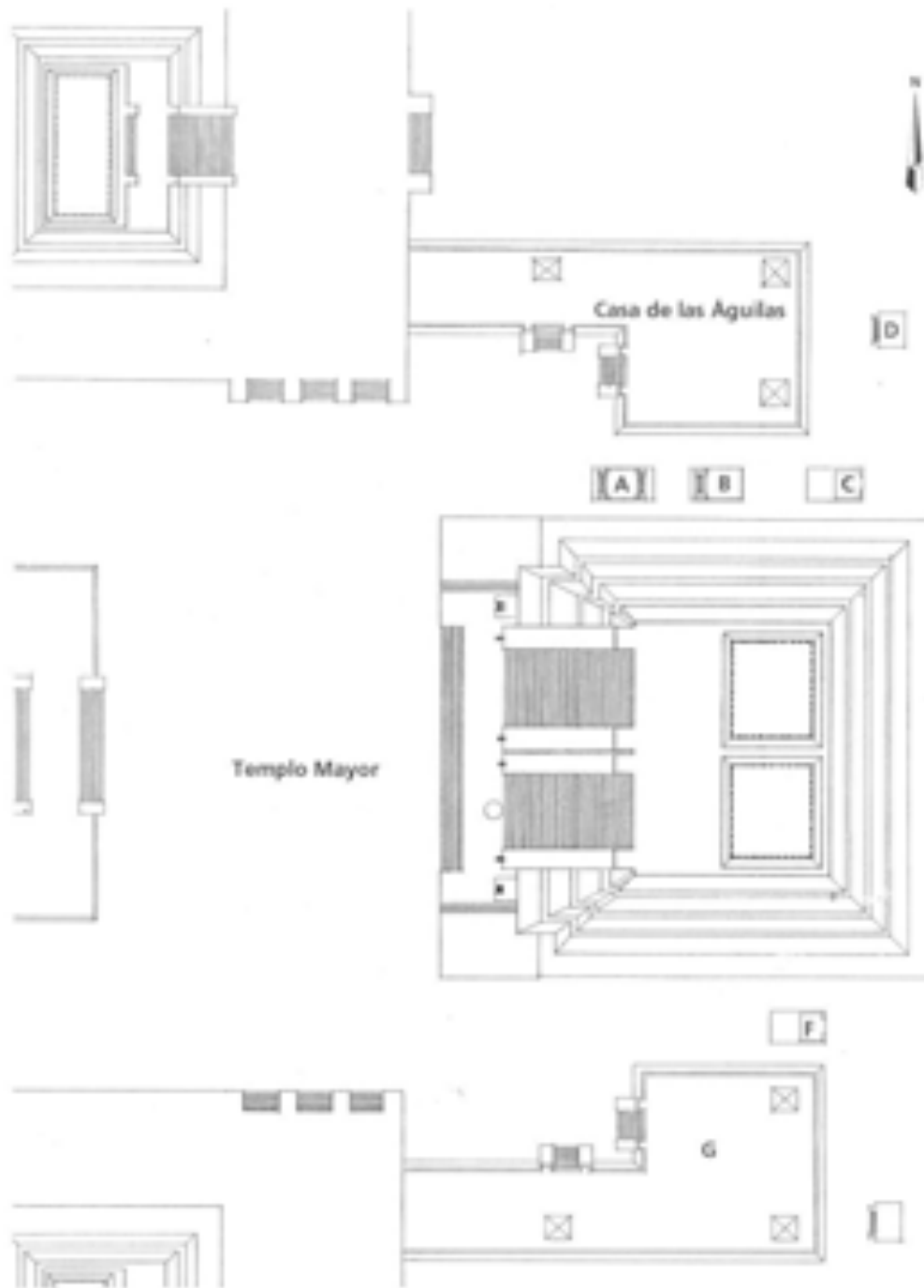


Figura 6.12. El Recinto Sagrado de Tenochtitlan según Víctor Rancel (Tomado de López Luján, 2006).



Figura 6.13. El Recinto Sagrado de Tenochtitlan según A. Villalobos (Tomado de López Luján, 2006).



Figura 6.14. Huixtocihuatl en Los Primeros Memoriales (Arqueología Mexicana 91).

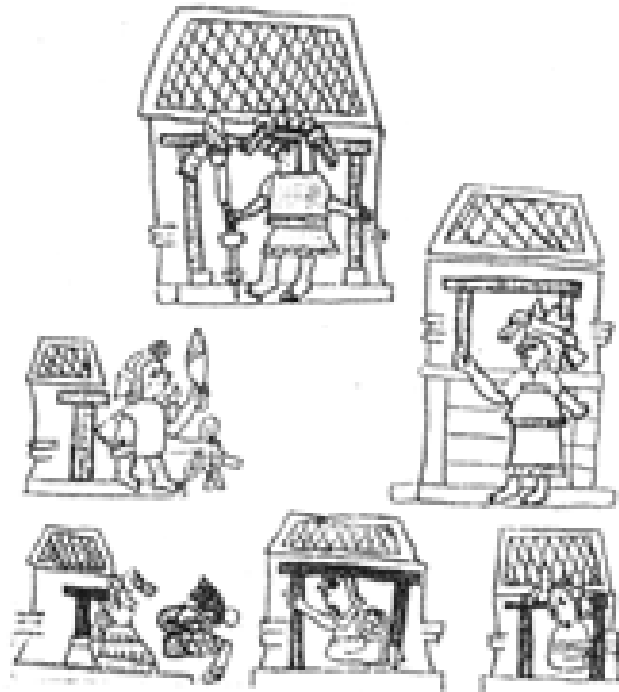


Figura 6.15. La fiesta de Tecuilhuitontli en Los Primeros Memoriales (INAH, 1974).



Figura 6.16. La fiesta de Ochpaniztli en Los Primeros Memoriales (INAH, 1974).



Figura 6.17. Toci-Tlazolteotl en el Códice Borbónico (Arqueología Mexicana 91).



Figura 6.18. Toci en el Códice Magliabechiano, lámina 27.



Figura 6.19. Ochpaniztli en el Códice Borbónico, página 29 (Arqueología Mexicana 91).



Figura 6.20. Ochpaniztli en el Códice Borbónico, página 30 (Arqueología Mexicana 91)



Figura 6.21. Ochpaniztli en el Códice Borbónico, página 31 (Arqueología Mexicana 91).

7. Conclusiones. La violencia domesticada

¿Era necesario escribir una disertación doctoral sobre algo que a todas luces parece obvio? Es decir, el uso de la ideología por el estamento gobernante para mantener, e incluso acrecentar, su poder no es, por supuesto, una tesis muy original, vamos, ni siquiera es novedosa. Multitud de autores han llegado a la conclusión, o han partido del supuesto, que en muchas, si no es que en todas las sociedades que se desarrollaron en la antigua Mesoamérica, los mecanismos de carácter ideológico jugaron un papel preponderante en las formas de gobierno, desde por lo menos los olmecas en el Preclásico hasta los mexicas del Posclásico tardío.¹ Esto me parece innegable, el problema es ¿cómo funcionan estos mecanismos? La respuesta es simple: convirtiendo a la multitud en una masa.

A lo largo de la presentación de los datos pudimos observar que en las grandes capitales del México prehispánico tienen principal importancia los espacios públicos para la realización de ceremonias masivas, del sacrificio humano y de la guerra. En general los tres elementos están asociados con el grupo en el poder, por lo que en efecto, el que estos mecanismos fueron utilizados por el estamento gubernamental para asegurar su permanencia en el poder puede resultar obvio. De hecho, muchos de los textos que leímos para escribir nuestro ensayo, dan por sentado que esto es así, pero no abundan en los detalles, ni mucho menos se detienen en analizar cómo funcionaban estos mecanismos; sin embargo, es evidente que tales mecanismos están presentes. Concluamos entonces, que la guerra, el sacrificio humano y, sobre todo, las fiestas colectivas fueron utilizados por los gobernantes de las sociedades

¹ Por ejemplo, señala Johanna Broda: “El culto era una expresión de la ideología en tanto encontramos en él una formulación coherente sobre el orden social establecido que se expresaba mediante la participación de los grupos sociales en los ritos. En él se proyectaban relaciones ideales tales como debieron de existir en la sociedad, de acuerdo con la ideología de la clase dominante, al mismo tiempo que se disimulaba la desigualdad existente entre esta clase y el pueblo” (J. Broda, 1982 “Metodología en el estudio del culto y sociedad mexicana”, p. 135).

mesoamericanas para mantenerse en el poder. Sí, pero ¿cómo? A esta pregunta, en apariencia tan simple, trata de dar respuesta este escrito y en particular este último apartado.

Ni la guerra, ni el sacrificio humano, ni mucho menos la fiesta son mecanismos privativos de las sociedades complejas. Por el contrario, tales elementos parecen estar presentes en las sociedades humanas desde que el hombre se agrupó como tal, como sociedad. En el territorio que hoy llamamos Mesoamérica, las evidencias directas del sacrificio humano, en particular por decapitación, se remontan al menos a fechas tan tempranas como el 600 a.C.² en tanto que el sacrificio por flechamiento, de acuerdo con Vié-Wohrer, parece tener sus orígenes en las sociedades arcaicas.³

Para el caso específico del sacrificio por decapitación en relación con el grupo en el poder, en la que el ejecutado es un cautivo de guerra, hay evidencias de su práctica durante el periodo Formativo en varias áreas del México prehispánico. Por ejemplo, en La Venta, la Estela 3 tiene la imagen de dos dignatarios en que presentan como parte de sus atuendo sendas cabezas humanas, uno en el cinturón y el otro en el collar, las cuales han sido interpretadas como cabezas-trofeo;⁴ esto es, la cabeza de un enemigo muerto en contienda. Más clara es la imagen de la Estela A de Tres Zapotes, donde una de las figuras humanas representadas tiene suspendida en una de sus manos la cabeza de un decapitado. También se ha supuesto que corresponde a un trofeo de guerra;⁵ es decir, esta interpretación supone que ya desde el periodo Formativo, al menos entre los olmecas, se llevaban a cabo guerras en las que se tomaban prisioneros que luego eran sacrificados, presumiblemente

² Moser, 1973 *Human decapitation in ancient Mesoamerica*. Ver también E. Hernández Pons y C. Navarrete, 1997 "Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del centro ceremonial de México Tenochtitlan", donde presentan una breve historia de los datos sobre el sacrificio por decapitación.

³ Vié-Wohrer, 1999. Citado en López Luján *et al.*, 2006 "El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y cultos de elite en Teotihuacan".

⁴ Heizer, 1967, citado en Moser, 1973 *op. cit.*

⁵ Stirling, 1943, citado en Moser, *ibid.*

en alguna ceremonia pública. Más todavía, para Claude Baudez,⁶ las espectaculares cabezas colosales representativas de las capitales olmecas, pueden representar a prisioneros de alto rango sacrificados por decapitación y no a los propios gobernantes olmecas como comúnmente se las ha interpretado.⁷

Por otra parte, ya desde el periodo Preclásico tardío (400 a.C.-200 d.C.), prácticamente todos, si no es que todos los centros de poder se caracterizaban por contar con al menos una plaza central alrededor de la cual se encontraban los principales edificios públicos de carácter ritual y/o administrativo: el templo, el palacio y el juego de pelota. Sin duda estos espacios estaban destinados sobre todo a la celebración de rituales colectivos dirigidos por el estamento gubernamental

⁶ C. Baudez, 2000b "El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas-trofeo".

⁷ Por ejemplo, A. Cyphers, 2004 *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlan*. De hecho, de acuerdo con este texto, podemos considerar a los olmecas de San Lorenzo como la primera sociedad en territorio mesoamericano en que claramente se da el uso de los mecanismos ideológicos por parte del grupo en el poder para reafirmar y conservar su poder. Así, aunque para Ann Cyphers el mecanismo primordial mediante el cual los olmecas logran expandirse por un amplio territorio fue el intercambio de bienes, éste estaba apoyado fundamentalmente en la ideología del grupo gobernante, la cual incluyó la legitimación del propio gobernante a través de los poderes divinos. Para Cyphers, dicha ideología se plasmó en la forma de las cabezas colosales, los inmensos tronos y algunas figuras humanas, entre otras esculturas (p. 19). Para Cyphers, estas manifestaciones ideológicas del grupo en el poder en San Lorenzo Tenochtitlan, además de servir para legitimar al gobernante a través de sus derechos divinos, le servirían al grupo en el poder para mantener unido al pueblo "mediante las actividades rituales del culto" (p. 33). Incluso tales manifestaciones le servirían al grupo en el poder para mantener unidos sus vastos dominios, conjugando los elementos ideológicos con la cosmovisión olmeca; esto es, las creencias impuestas por el grupo en el poder con las creencias generalizadas de la población (p. 35). Así, por ejemplo, la creencia generalizada de la cueva como el lugar de origen de la humanidad, lo adecua el grupo en el poder para representarlo en sus tronos y hace ver al gobernante como el depositario de los poderes divinos, al tener su origen directamente en una de estas cuevas. Quizá en una de ellas se llevarían a cabo los ritos de iniciación antes de hacerse del cargo; el cual, según Cyphers, ya desde el Preclásico inferior, se estableció como hereditario. No obstante, a pesar de ello, con la llegada al poder de cada nuevo gobernante, al parecer se intentó borrar la memoria de sus predecesores, ya que, "se infligió una fuerza destructiva sobre muchas valiosas imágenes y materiales sagrados, mutilando, quebrando, decapitando y borrando su magnificencia e identidad, con distintas intenciones, los ritos demandaban la mutilación y decapitación de figuras y la decapitación de elementos y motivos." (p. 34). Esto supondría que con la llegada de cada nuevo gobernante se quería presentar a sí mismo como si fuera el único, el primero. Se trataba, quizá de la encarnación del dios, y como tal, siempre el mismo. De tal modo, desde los olmecas, la ideología del grupo en el poder se impuso sobre el resto de la sociedad a fin de legitimar y mantener su poder. Tal ideología se auxilió quizá en la guerra y el sacrificio humano, si consideramos a las cabezas colosales como enemigos muertos sacrificados, lo cual se haría en ceremonias públicas, presididas por el gobernante sentado en su trono. Así el uso de los mecanismos ideológicos para mantenerse en el poder está presente en el México prehispánico desde por lo menos el periodo Preclásico inferior.

El acceso al poder

Pero regresemos a las áreas que analizamos a lo largo de nuestro escrito: la zona maya y el centro de México. Comencemos por responder a la pregunta ¿cómo se accede al poder? Con base en los ejemplos citados en este ensayo podemos responder: por medio de la guerra. En efecto, en todas, o casi todas las sociedades analizadas, el acontecimiento fundacional como sociedades con poder sobre otras, fue la guerra y más aún, por lo general tal acontecimiento ocurre después de un periodo de crisis, ya sea ocasionada por causas naturales o sociales.

El último caso, un periodo de inestabilidad por causas sociales, la competencia entre varios conglomerados humanos, parece ser el que da origen a la fundación de la gran ciudad de Mirador en la Cuenca Mirador en las tierras bajas mayas durante el Formativo tardío, lo que desemboca en la construcción, en un corto periodo de tiempo, de las más grandes obras arquitectónicas del mundo maya, lo cual nos da una idea de la ingente necesidad que se tuvo de convencer a todos que ellos, los que gobernaban desde Mirador, eran los que tenían el derecho de gobernar a los demás porque se lo habían ganado. Hasta ahora, la hipótesis más viable es que se ganaron ese derecho por medio de las armas y sólo después de que ya se tenía el poder se dieron a la tarea de mantenerlo por medio de la imposición de una ideología, su ideología.

En la propia área maya, varios siglos después, el despegue de Palenque como la capital hegemónica de las tierras bajas noroccidentales se da luego de un periodo de crisis derivado en parte de los ataques de que era objeto por parte de Calakmul y sus aliados, y en parte por los conflictos internos causados porque el poder había quedado en manos de una mujer. En esa situación emerge la figura de Pacal, quien recibe el poder de manos de su madre y utiliza los ataques de sus enemigos para unir en torno a sí a los habitantes de Palenque y sus alrededores, conformando a partir de entonces una de las ciudades depositarias de las características que hoy definen el esplendor de lo maya. Pacal accede al poder en un periodo de crisis en que no son ajenos los

ataques bélicos, pero su grandeza estriba en que aprovecha esta situación para unir a los hasta entonces desunidos linajes, pues ¿qué otra cosa une más que la existencia de un enemigo común?

De hecho, se hizo propaganda de los ataques provenientes de Calakmul en el 599 y el 611 d.C. El primero está registrado en la Escalera de Jeroglifos del Palacio y el segundo en el Tablero Este M8-11 del Templo de las Inscripciones, los dos edificios que Pacal mandó erigir después de haber tomado el poder y después de que estos sucesos ocurrieron. No obstante, se tomaron como el momento que permitió su consolidación como una ciudad-Estado, aunque Palenque haya sido el agredido y no el agresor. Así, la guerra se erigió como el acontecimiento que permitió el establecimiento de la dinastía gobernante en Palenque.

El caso de una ciudad en que el grupo que se erige en el gobernante es el agresor lo tenemos en Chichén Itzá. Ahí, la predominancia de la ciudad sobre el resto de buena parte de Yucatán se da luego de una guerra de conquista que permite que los itzaés se hagan del poder y luego establecer una estrategia que les permitió mantenerse en el mismo a lo largo de varios siglos y en la que no fueron ajenas las constantes referencias a la guerra, pero sobre eso volveremos más adelante.

Al igual que en Palenque, en Chichén Itzá también se hizo propaganda de la guerra que les permitió hacerse del poder y cómo no si ellos habían resultado los ganadores. Así, en el Mural del Templo de los Jaguares se muestra que fueron los vencedores de la batalla quienes gobernaron Chichén Itzá a partir de entonces y fundan su ciudad capital.

Aunque situaciones diferentes, la de Palenque y Chichén Itzá, en los dos casos podemos advertir que fue la guerra la que permitió la cohesión del grupo en torno al jefe guerrero, consolidándose su autoridad, pues es él y los guerreros que lo rodean los que obtienen la victoria o bien impiden la derrota. Fueron entonces sus acciones las que permitieron que el orden se estableciera. Es de esa forma como se obtuvo el derecho a gobernar; a partir de entonces lo que resta es mantenerse en el poder.

En el centro de México las cosas no fueron distintas. El surgimiento de las diversas sociedades complejas está íntimamente ligado a épocas de crisis. Comencemos por Teotihuacan, la capital hegemónica por excelencia de Mesoamérica. Su consolidación como tal se da luego de las diversas explosiones volcánicas que afectaron el sur de la cuenca de México, provocando que sus habitantes se trasladaran hacia zonas fuera de riesgo. Una de éstas era precisamente donde se encontraba Teotihuacan y hacia allá se encaminaron muchos de los antiguos habitantes de la otrora fértil región sureña. Tal situación es aprovechada por un grupo, el cual, luego de una serie de conflictos bélicos, según hacen suya la hipótesis algunos de los investigadores que han estudiado directamente Teotihuacan, toma el poder y sólo entonces, implementan la serie de acciones que convertirían a su ciudad, con el paso de los años, en la más grande concentración humana del México prehispánico.

Teotihuacan mantiene la hegemonía sobre la cuenca primero y luego sobre buena parte del centro de México a lo largo de poco más de seis siglos; sin embargo, más o menos a la mitad de este lapso de tiempo sobreviene una crisis interna que pareció desembocar en la caída del grupo que hasta entonces había ejercido el poder y mantenido el control de la ciudad y sus alrededores. La caída incluyó la profanación de uno de sus edificios representativos: el Templo de la Serpiente Emplumada. Un nuevo grupo toma el poder por medio de la violencia, pero únicamente sobre el grupo que hasta entonces lo había ejercido. A partir de ahí empieza la verdadera prosperidad, si así podemos llamarle, de Teotihuacan, ya que es entonces cuando se convierte en la gran metrópoli cuyos restos, altamente estandarizados, se encuentran regados por varios kilómetros cuadrados en torno a las Pirámides del Sol y de la Luna, sus monumentos más conspicuos. Esto manifiesta un largo periodo de estabilidad que nos indica, que aunque los nuevos gobernantes de Teotihuacan se hicieron del poder por la fuerza, para mantenerse en el mismo hicieron uso ampliamente de los mecanismos ideológicos; los que, sin embargo, también terminaron por fallar, y hacia el año 600 d.C. se suceden una serie de conflictos internos que coinciden con la llegada de grupos del exterior. Ellos conllevan a

la caída del grupo en el poder en medio de una época de violencia continua en la que el centro ceremonial sufre las mayores consecuencias. Sin embargo, la ciudad no se despuebla por completo e incluso por más de doscientos años sigue siendo la ciudad más grande del centro de México, pero no hay un grupo que la dirija, lo que les hubiera permitido continuar manteniendo su hegemonía sobre el resto de las comunidades del centro de México.

A la caída del grupo que gobernaba Teotihuacan, que no necesariamente la propia ciudad, pues ésta sigue habitada, el centro de México se ve envuelto en una marcada inestabilidad política, ya que, a falta de quien marcara la pauta a seguir, muchos se quería abrogar el papel. Sin embargo, ninguna ciudad pudo tomar el lugar que antes ocupaba Teotihuacan y en vez de ello el poder se diluyó en pequeños centros de poder que controlaron únicamente sus áreas adyacentes, pero tampoco ellos fueron ajenos a la paternidad de la guerra en los orígenes de su poderío, limitado pero poderío al fin.

El caso señero es Cacaxtla-Xochitécatl. Ahí, en la sede del poder central, apenas obtenida la hegemonía se mandó pintar, en un lugar preponderante, un mural en el que se muestra sin cortapisas cómo el grupo en el poder había obtenido el derecho a gobernar al resto de los habitantes del área: a través de su victoria en la guerra. Esta victoria les permitió establecerse en el poder y a partir de ahí fundar una dinastía que gobernaría Cacaxtla-Xochitécatl y desde ahí los valles poblano-tlaxcaltecas guante 200 años.

Más tarde, en Tula, se da una situación similar, pues el despegue de la ciudad como la gran capital del centro de México se da luego de la aparente disputa entre dos grupos por hacerse del poder. Disputa que termina con la destrucción del centro ceremonial de Tula Chico, donde hasta entonces habitaba el grupo que gobernaba la ciudad, pero cuya hegemonía nunca traspasó las fronteras del valle en que se encuentra. Sin embargo, con la llegada al poder de un nuevo grupo a resultas de su victoria sobre los gobernantes de Tula Chico, se construye un nuevo centro ceremonial, más grande y majestuoso, en lo que hoy llamamos Tula Grande. Desde ahí, el nuevo grupo en el poder establece una agresiva estrategia, en la que la guerra

juega un papel preponderante, que le lleva a expandir sus dominios por todo el centro de México, controlando incluso la cuenca de México, aunque apenas 250 años después la ciudad de Tula también sucumbe ante sí misma y se abre un nuevo vacío de poder en el que se dan una serie de conflictos bélicos entre las casi 40 Ciudades-Estado que se ubican el centro de México, sin lograr ninguno de ellos el control, sino sólo de manera esporádica y sobre áreas reducidas, hasta la irrupción de los mexicas y la fundación de su ciudad Tenochtitlan.

¿Cómo logra el poder Tenochtitlan? Una vez más, por medio de la guerra. Efectivamente, la hegemonía de Tenochtitlan se logra a partir de su victoria sobre Azcapotzalco y se mantiene a través de una serie de campañas de conquista hasta lograr convertirse en una de las más grandes capitales del México prehispánico.

Así, sin duda es la guerra el medio por el cual un grupo se hace del poder y a partir de ahí es cuando puede imponer su ideología; ideología que aunque es siempre nueva, es también siempre la misma, pues apela a la cosmovisión del grupo en general, la cual, si le hemos de creer a López Austin, en esencia fue siempre la misma a lo largo de la historia mesoamericana, entre las ideas básicas podemos destacar la creencia en la naturaleza divina del gobernante.

La figura del gobernante

Pasa por “grande” quien escapa con bastante frecuencia a una muerte a todas luces inminente. Cómo logra crear el peligro es asunto suyo.

Elías Canetti⁸

El gobernante en Mesoamérica era un ser con atributos divinos. Los ritos previos a su entronización o los ritos realizados con antelación a una ceremonia importante tenían como fin acercar al soberano al mundo de los

⁸ E. Canetti, 1996 Hampstead, p. 20.

dioses. En los casos analizados pudimos observar que parte importante de los centros ceremoniales eran los espacios en los cuales se llevaban a cabo estos ritos, ritos de poder les llama Mercedes de la Garza, en los cuales el gobernante realizaba un “viaje de transfiguración” del cual regresaba preparado para iniciar su mandato o para seguir gobernando.

Estos espacios, por otra parte, tenían un acceso restringido, de tal forma que los ritos llevados a cabo en ellos eran de carácter privado o semiprivado y únicamente los más próximos al gobernante, los miembros del grupo en el poder, podían acceder a esos espacios y ser testigos de las penitencias a las que se sometía su soberano.

Asimismo, resulta significativo que en estos mismos espacios en donde se ejecutaban los rituales de iniciación estuviera también la residencia del gobernante. Es decir, el gobernante era una persona vedada, por su carácter sagrado, a la cual sólo tenía acceso el común de la gente cuando, desde la cima del templo principal, dirigía las ceremonias masivas en que participaba toda la comunidad. En tiempos “normales”, si acaso un reducido número de personas tenía acceso directo a él; además de sus servidores, sólo podían estar con él los miembros más prominentes del grupo en el poder, los sacerdotes principales y los líderes guerreros, lo más selecto del grupo gobernante y de entre los cuales se nombraba, como es evidente en el caso de los mexicas, a su sucesor.

A pesar de ser espacios de acceso restringido, presentan una compleja iconografía que ha permitido interpretar que lo que en ellos se ejecutaba era el viaje del gobernante al inframundo, del cual salía renacido y con atributos divinos. Salía entonces con el derecho a gobernar a los demás, derecho que era incontrovertible por ser de naturaleza divina.

Esta situación no se dio solamente entre los mayas, donde los atributos divinos del gobernante son tan evidentes que no hace falta dedicarle mucho espacio aquí, puesto que son aceptados por la mayoría, si no es que por todos, los mayistas. Pero también en las sociedades del centro de México, incluso en Teotihuacan, la naturaleza divina del gobernante está presente.

Comencemos por Teotihuacan, donde a pesar de que sus estudiosos no se cansan de repetir de que no se han encontrado representaciones que nos señalen que el gobernante era adorado como un ser divino, también la sede de su gobierno, al menos La Ciudadela y en lugar destacado su monumento principal, El Templo de la Serpiente Emplumada, nos muestra que los rituales ahí celebrados no fueron ajenos a este control por parte del gobernante del tiempo y del destino de los hombres como si de un dios se tratara. Incluso, la iconografía representada en el monumento nos puede indicar que el gobernante se sometía a rituales en los cuales, a semejanza de la Serpiente Emplumada, llevaba a cabo un viaje en el que sufría una transformación y del cual regresaba renacido y listo para gobernar. Las ceremonias realizadas en La Ciudadela, dado su carácter de espacio cerrado, tenían un carácter restringido, al que únicamente tenían acceso los miembros de la elite; sin embargo, hay evidencias, de que se realizaron al menos dos ceremonias masivas en su interior, una durante la construcción del Templo y la otra durante su inauguración; en ellas se pondría de manifiesto la naturaleza divina de su constructor, el gobernante, quien estaba preparado para regir el destino del mundo y de los hombres.

Aunque el grupo en el poder que rigió los destinos de Teotihuacan desde La Ciudadela cayó y no se volvió a usar para el fin que había sido construido, sino que su espacio se aprovechó para la realización de actividades productivas de índole militar; no por eso, decíamos, los posteriores gobernantes de Teotihuacan dejaron de ocupar otros espacios también de acceso restringido. Al menos tal carácter tienen los conjuntos que han sido interpretados como la sede del gobierno después de la toma de La Ciudadela y la clausura de su templo más conspicuo. Así, El Complejo de la Calle de los Muertos y Xalla, son espacios cerrados en los que también hay elementos que nos indican que ahí se llevaban a cabo rituales en los que únicamente tenía cabida la elite, y en los cuales se ponía de manifiesto el poder que tenía el grupo gobernante.

Más claro en este sentido es el caso de las ciudades que comparten el poder en el centro de México a la caída del gobierno Teotihuacano. En

Cacaxtla, un espacio restringido, el Gran Basamento, fue la sede del grupo en el poder desde los inicios de la hegemonía de la ciudad sobre los valles poblano-tlaxcaltecas y hasta su caída, espacio que sufrió las consecuencias más visibles de ello. Ahí habitaba el grupo gobernante y ahí se efectuaban los ritos que ponían de manifiesto la naturaleza divina del gobernante; ritos en los que éste se emparejaba con la Serpiente Emplumada y Tláloc, dioses de la transformación y de la guerra. De esos ritos, el gobernante salía preparado para hacerse cargo de sus funciones, entre las que la guerra no estaba en último lugar.

Más ilustrativo puede resultar el caso de Xochicalco. Ahí, la Acrópolis, la sede del grupo gobernante estaba en el punto más alto de la ciudad. Su acceso era completamente restringido, aun así, en la plaza central del complejo se encuentra el edificio representativo de la ciudad, al menos desde la perspectiva moderna: la Pirámide de las Serpientes Emplumadas. Los rituales realizados en ese espacio buscaban reafirmar la transformación del soberano en un ser de naturaleza divina. Entre otras cosas, lo que ahí se manifiesta es que el rey era el encargado de hacer la guerra, era un guerrero, el guerrero por excelencia; pero también tenía el poder de controlar el tiempo e incluso predecir los eclipses. Este poder, sin embargo, sólo era expuesto ante sus súbditos en contadas ocasiones, como en la ocurrencia de los eclipses o en las ceremonias del Fuego Nuevo, por lo general el espacio estaba vedado para el grueso de los habitantes de Xochicalco y en las ceremonias llevadas a cabo en ese espacio sólo participaban los miembros del grupo en el poder.

En efecto, al parecer estos espacios no eran habitados únicamente por el gobernante y su familia, sino también otros integrantes prominentes del grupo en el poder ocupaban algunos de los espacios residenciales que se agrupaban en torno a la sede de las ceremonias del gobernante. Podemos suponer que tales miembros eran los sacerdotes principales y también los líderes guerreros, que por sus hazañas en la guerra habían llegado a desempeñar un elevado cargo, cerca de la soberanía del gobernante. La construcción de estos espacios aparte, en los lugares privilegiados de sus ciudades nos muestra que, además de esa separación real, física, lo que se

buscaba manifestar también es que la separación era resultado de que ellos estaban por encima de los demás, eran un grupo aparte.

Tales espacios eran habitados pues por los miembros más prominentes del grupo en el poder y al ser ellos los encargados de mantener el orden del mundo, sus personas estaban vedadas para la mayor parte de los habitantes de sus ciudades y de los alrededores, y únicamente se tenía acceso a ellos en las ceremonias públicas que eran dirigidas precisamente por el estamento gubernamental.

Sin embargo, de entre el grupo descollaba irremediabilmente la figura del gobernante. Desde Teotihuacan hemos podido rastrear que los ritos que se llevaban a cabo en estos espacios cerrados estaban destinados sobre todo a convertir al rey en una figura divina, en la encarnación terrestre de un dios, y por ello, en el único con la capacidad de enfrentarse cara a cara con las fuerzas sobrenaturales y salir indemne. Era por eso la cabeza visible del grupo gobernante, pues no todos podían ser hijos de dioses o dioses ellos mismos, sólo uno, el elegido, y hacia él se dirigía la adoración de los gobernados, pues es necesario que sólo uno desempeñe tal función, ya que de otra forma los súbditos se verían confundidos y no sabrían a quien seguir; es por ello que parece una necesidad la función de un líder único, por encima de los demás y en las que sus decisiones parezcan inapelables. Sin embargo, es claro que el soberano no gobernaba solo, aunque esa fuera la apariencia que se quería representar, junto a él se encontraban los demás miembros de la casta sacerdotal y los guerreros descollantes, los cuales formaban un grupo, el grupo en el poder, del cual siempre salía el próximo rey, de preferencia el propio hijo del anterior soberano, pero si este no cumplía con los requisitos para ser ungido, podía ser sustituido por otro miembro del grupo en el poder,

En Tula también es evidente la existencia de un grupo que estaba por encima del resto de los habitantes de la ciudad; no obstante, a diferencia de sus antecesores en el centro de México, la sede de sus ceremonias de iniciación no estaba separada de los principales edificios del culto colectivo, sino que en conjunto formaban parte de la misma plaza. Efectivamente, El Palacio Quemado, la sede de los ritos de iniciación del rey tolteca y su

renacimiento como un nuevo sol, así como el escenario en que se llevaba a cabo la culminación de la ceremonia, la Pirámide B, daban forma, en conjunto con la Pirámide C y el principal Juego de Pelota, a la plaza principal de Tula, la sede de las ceremonias masivas de la ciudad.

De cualquier modo, el espacio en que se realizaban los rituales privados de la elite era un espacio cerrado, al que únicamente tenían cabida los miembros del grupo en el poder, sólo ellos eran testigos de la transformación del rey, que pasaría de ser un hombre corriente a la encarnación de un dios: Qutezalcóatl sería llamado según las fuentes documentales y aunque no dejaría su figura humana, pasaría a ser un hombre-dios, según la afortunada expresión de A. López Austin.

Así, al ser investido no sólo con los poderes reales, sino también con los divinos, estaría entonces preparado para hacerse obedecer por todos y cada uno de sus súbditos, pues las palabras que salían de su boca no eran palabras comunes, eran las palabras de un dios y por tanto debían de ser obedecidas; si no era así, se corría el riesgo de inflamar la ira divina y sufrir sus consecuencias, consecuencias que por otra parte no eran sufridas únicamente por el infractor, sino que toda la comunidad podía ser presa de alguna calamidad, por ello era importante que todos siguieran las instrucciones dadas por su gobernante, no importando si se estaba de acuerdo o no con ellas, pues eran órdenes que provenían de la boca de un dios y por lo consiguiente no podían ser refutadas.

Entre los mexicas, la transformación del gobernante en un ser divino se da después de ser elegido para el cargo. Así parece haber sido en las sociedades anteriores, ya que si se naciera con tal don, no habría la necesidad de pasar por los ritos de iniciación que tenía que pasar el gobernante antes de hacerse cargo del poder.

Volviendo a los mexicas, las fuentes documentales son explícitas en que sólo después de haber pasado los ritos de iniciación el gobernante se hace dios. Se nos dice que sólo una vez que ha sido investido como soberano, el gobernante “era untado con el betún divino, lo cual era consagralle a dios”, según nos señala el fraile dominico Diego Durán. No obstante, antes de ser

consagrado como dios, había de pasar por los ritos preparatorios que se realizaban en un edificio aledaño al Templo Mayor: la Casa de las Águilas; el *Tlacochoalco* o *Tlacatecco*, el lugar en que el nuevo rey emprendía el viaje a las entrañas de la tierra, pasando por varias penitencias antes de salir transfigurado en un ser divino, de acuerdo con el análisis que de los datos arqueológicos y las fuentes históricas sobre este recinto propone Leonardo López Luján.

Esto es, el rey se convertía en dios sólo hasta después de ser elegido como el nuevo gobernante, cuando ya el anterior soberano había muerto, y para ello debía pasar las duras pruebas que se le imponían antes de ser investido como tal, entre las que podemos destacar la práctica del autosacrificio. Así, el rey había de ofrecer su propia sangre y morir simbólicamente antes de renacer y estar preparado para hacerse cargo de sus funciones, que se pueden resumir en una sola: gobernar.

Pero, aunque ser divino, el rey no gobernaba solo. Entre los mexicas sabemos que el gobierno estaba integrado, además del soberano, por otros miembros más. En primer lugar, el Cihuacóatl, con quien prácticamente el rey gobernaba en conjunto y quien de hecho, en ausencia del rey, tomaba el mando de la ciudad. Junto con ellos, pero en un nivel más bajo, estaba el Consejo, integrado por cuatro miembros, los dos supremos sacerdotes y los dos líderes guerreros. Éstos por lo general eran parientes del soberano, además del propio Cihuacóatl y de entre ellos, por lo general, era elegido el nuevo rey, lo cual lo hacían ellos mismos. De tal modo, la continuidad en el gobierno por parte del mismo grupo estaba asegurada.

De esta forma podemos observar que, a lo largo de la historia mesoamericana, la figura del gobernante como un ser de naturaleza divina dominó el panorama del gobierno de las principales centros de poder, si no es que de todos. Esto es evidente tanto en el área maya, donde los atributos divinos del gobernante están fuera de toda duda; pero también se manifiesta en el centro de México, con mayor claridad a partir del periodo Epiclásico, luego de la caída de Teotihuacan, donde la existencia de espacios diseñados especialmente para la realización de ceremonias privadas del grupo en el

poder es perfectamente clara. No obstante, la verdad es que podemos rastrear esta situación hasta Teotihuacan, donde la construcción del Templo de la Serpiente Emplumada en medio de la Ciudadela parece obedecer a esta necesidad de demostrar la naturaleza divina de la cabeza del grupo que gobernaba Teotihuacan desde hacía casi 400 años y aunque luego este grupo fue derrocado, sus sucesores, quienes llevaron a Teotihuacan a un largo periodo de estabilidad política, también apelaron a los mismos mecanismos ideológicos que aquellos, aunque apegándose mucho más a la cosmovisión de la población en general; pero aun así también en los espacios que fueron ocupados por el grupo que gobernaba Teotihuacan se han hallado evidencias de que la elite participaba en cultos en que sólo ellos tenían acceso. Es de esperarse que en tales rituales buscara ponerse de manifiesto la naturaleza divina de quienes ejercían el poder o al menos un acercamiento a los dioses que no podían tener los demás integrantes de la sociedad teotihuacana. Es posible, entonces, que al igual que en el resto de las sociedades mesoamericanas, también la teotihuacana tuviera una cabeza visible que sería la encargada de mantener cosmológica y socialmente el orden imperante: la continuidad del tiempo y por tanto de la vida desde el punto de vista cosmológico y ellos gobernando y los demás obedeciendo desde el punto de vista social. Para ello hicieron uso de otros mecanismos ideológicos, para los cuales era necesario contar con un ser de naturaleza divina quien sería el encargado de ordenarlos, presidirlos e incluso ejecutarlos.

La violencia domesticada

Vimos ya que es a través de la guerra como mayoritariamente se logra el acceso al poder; sin embargo, una vez estando en él, se hace necesario mantenerlo; es en este momento cuando se hace uso del consenso, esto es, que todos, o al menos la inmensa mayoría estén de acuerdo en que quien los gobierna sea el indicado para ello. Uno de los mecanismos que emplearon todos o casi todos los gobernantes mesoamericanos fue convencer a sus súbditos de que su mandato era de origen divino y por lo tanto incuestionable.

No obstante, este solo argumento no bastaba, había que mantener unida a la sociedad en torno al grupo gobernante, convencidos de que eran ellos los garantes de mantener el orden establecido. Algunos de los mecanismos que emplearon fueron la propia guerra, el sacrificio humano y las fiestas públicas, mecanismos que de entrada tienen también una forma violenta, sí, pero es una violencia controlada, domesticada.

El uso de la guerra, el sacrificio humano y particularmente las fiestas colectivas son evidentes en prácticamente todas las sociedades mesoamericanas, pues si no para qué fueron construidos los grandes espacios ceremoniales de los centros de poder, grandes o pequeños, de la larga historia mesoamericana, desde por lo menos el Preclásico medio hasta el Posclásico tardío, si no fue para la celebración de ceremonias masivas. En las fiestas colectivas, como punto culminante, se ejecutaba a una víctima humana en sacrificio, la cual era por lo general un cautivo de guerra. Así, los tres mecanismos están íntimamente entrelazados.

Esto se pone de manifiesto de manera clara desde el periodo Formativo Terminal, tanto en la zona maya como en el centro de México. En ambas zonas, los primeros ejemplos analizados, El Mirador en la primera y Teotihuacan en la segunda, son los que llevan al extremo las dimensiones de la arquitectura pública: los templos en los que se pone de manifiesto la manipulación de las fuerzas sobrenaturales por parte del gobernante enfrente de sus súbditos, quienes se congregaban en las enormes plazas dominadas por estos edificios.

Así, los primeros ejemplos de la implantación, claramente y sin dudas, del Estado en Mesoamérica, son también los que muestran con mayor certidumbre la intencionalidad de la arquitectura pública: la de demostrar quién era el encargado de gobernar a los demás, porque tal derecho era de origen divino. Sin embargo, para que nadie pusiera en duda tal derecho era necesario ponerlo de manifiesto continuamente. Así, las más grandes estructuras arquitectónicas jamás construidas en Mesoamérica, conformaban la parte principal de enormes plazas a donde confluían grandes calzadas, lo cual hacía posible que la mayor parte de la población, si no es que toda, se congregara

frente a los edificios para ser partícipe de las ceremonias colectivas dirigidas por el sumo sacerdote, con mucha probabilidad el propio gobernante.

De modo tal que, una vez obtenido el poder, se dieron a la tarea de mantenerlo por medio de la ideología, pues sólo hasta que se está en el poder se tiene la capacidad de implementar la ideología dominante,⁹ precisamente la del grupo en el poder, y basarse en ella para convencer a todos que quien está en el poder es el más capacitado para estar ahí, ya que es él quien puede encargarse de mantener el orden del mundo tanto cosmológica como socialmente.¹⁰

No sabemos, aunque pueda haber atisbos de ello, cuál era la ideología del grupo en el poder en las sociedades mesoamericanas;¹¹ sin embargo, sí sabemos cuáles fueron los mecanismos que emplearon los diferentes grupos que dominaron los distintos centros de poder de la larga historia mesoamericana una vez que surgieron las sociedades complejas y entre éstos, siempre jugaron un papel preponderante, la guerra, el sacrificio humano y las fiestas colectivas.

La construcción de los grandes espacios públicos, repitémoslo, se hace sólo después que se accede al poder. Esto es, la ideología no te permite acceder al poder, te permite conservarlo.¹² En ello radica su importancia, que no es poca. La construcción de los espacios públicos se hizo siempre con el fin de congregar en ellos a la mayor cantidad de gente en las ceremonias

⁹ “Círculo vicioso: la legitimidad es la única fuerza que asegura la duración de un gobierno; pero para que un gobierno llegue a ser legítimo es necesario que lleve cierto tiempo durando” (R. Calasso, 1989 *La ruina de Kasch*, p. 59).

¹⁰ “La fuerza misteriosa de la legitimidad se pierde porque no ha sido comprendida. Todos los hombres de la revolución la reducen a un medio de conservación del poder del rey, mientras que es principalmente un elemento necesario de reposo y de felicidad para los pueblos, la garantía más sólida y, me atrevería a decir, la única de la existencia de las naciones y de su duración. La legitimidad de los reyes o, mejor dicho, la legitimidad de los gobiernos es la salvaguardia de las naciones, y precisamente por es esto es sagrada...” (M. de Talleyrand, carta a la duquesa de Curlandia del 25 de julio de 1820. Citada en Calasso, *op. cit.*, p. 60).

¹¹ “Deseo reiterar que desconocemos la ideología maya clásica (y sus variantes) en tan alto grado que se podría decir que la desconocemos completamente” (H. J. Prem, 2000 “¿Detrás de qué esquina se esconde la ideología?”, p. 65).

¹² “‘ideología’... sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder”, dice Eric Wolf (2001, *Figurar el poder*, p. 18). Más adelante agrega: “...los grupos de poder monopolizan las ideas y los sistemas de las ideas y los convierten en elementos cerrados que hacen referencia a sí mismos. Además, si bien las ideas están sujetas a la variación contextual, esta variación se enfrenta a su vez a límites estructurales, dado que los contextos también implican relaciones sociales y, así, adquieren su estructura a través de los juegos de poder” (p. 23).

colectivas, en las cuales, como punto culminante de las mismas estaba la inmolación ritual de una o varias víctimas humanas, muchas de las cuales eran cautivos de guerra.

Tales acciones, aunque parte de la cosmovisión de los pueblos agricultores que poblaron Mesoamérica antes del surgimiento del Estado, a partir de la manipulación ideológica se volvieron exclusivas del grupo en el poder; es decir, quien determinaba los tiempos para la celebración de las fiestas colectivas era el estamento sacerdotal,¹³ miembros desde siempre del grupo en el poder, y quien ordenaba, presidía y a veces ejecutaba él mismo a la víctima ofrendada en sacrificio era el propio gobernante, a la vez, sumo sacerdote.

El sacrificio humano, la mayor ofrenda que se podía dar a los dioses era privilegio entonces del grupo en el poder, para hacerla, se convenció a todos, era necesario que el gobernante participara el mismo de la esencia divina, de ahí los atributos divinos del gobernante, que le capacitaban para ofrecer la sangre humana a los dioses y de ellos obtener el permiso, el derecho, de manejar el mundo. La guerra, por su parte, demás está decirlo, era dirigida por la clase guerrera, miembros del grupo en el poder, dirigidos por el supremo gobernante, el soberano. En efecto, el soberano en Mesoamérica era a la vez el líder político, líder religioso y líder guerrero, las tres funciones estaban entrelazadas y se pueden resumir desde entonces en una sola palabra: gobernar.¹⁴

¹³ "... entonces surgió el sabio, preocupado por la bondad, esforzándonos por ser recto, y todos empezaron a tener dudas. Empezó el enredo por la música, se empezaron a establecer las normas de los rituales, y de ese modo todo el universo quedó alterado. Si la pura esencia no se hubiera visto alterada, ¿cómo se llegaría a hacer cuencos para el sacrificio? Si el jade natural no se hubiera desmenuzado, ¿cómo se hubieran podido hacer los símbolos del poder? (*El Libro de Chuang Tse*, p. 143).

¹⁴ "En el Posclásico —y es muy lógico suponer que en el Clásico así hubiera sucedido— sacerdotes y militares forman parte de un único grupo dominante, al que también pertenecen los administradores. Muchas veces las tres profesiones son desempeñadas por el mismo individuo. El militarismo no tiene por qué ser considerado ni siquiera como una etapa lógicamente posterior a la teocracia. Es más correcto verlo como un estado que se desea transitorio, y en el que se espera someter primero por las armas a los que después, tratando de evitar tensiones, fricciones, pérdida de hombres y descontento general, se someterá por el medio más hipócrita de la religión y de las instituciones sociales política 'eternas'" (A. López Austin, 1998 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, p. 166).

La realización de ceremonias públicas desde el Formativo tardío en Mesoamérica podemos inferirlas con claridad por la construcción en todos los centros de poder de arquitectura pública formando plazas, a las cuales tenía acceso la mayor parte de la población. La ejecución de víctimas humanas en algunas de estas ceremonias se ponen de manifiesto indirectamente en los motivos iconográficos de algunos monumentos del periodo, pero también directamente con el descubrimiento de los restos de sacrificados en el interior de algunos templos.

Sobre el primer caso, baste con mencionar la Estela 21 de Izapa, Chiapas, pues en ella se pone de manifiesto la relación directa entre el gobernante y la práctica del sacrificio humano, ya que en ella es claro que quien preside la escena del sacrificio es un personaje de alto rango, si no es que el propio gobernante.

En El Mirador hasta ahora no se han reportado evidencias de la práctica de sacrificios humanos, sin embargo, es factible que hayan ocurrido como parte de las celebraciones llevadas a cabo en las enormes pirámides construidas por sus gobernantes y que nunca, en ninguna otra ciudad maya, lograron superar en grandeza, ni siquiera por aquellos memorables reyes cuyas hazañas quedaron inscritas en la piedra de sus estelas y dinteles.

Por el contrario en Teotihuacan, desde las primeras épocas de la instauración de su hegemonía política sobre la cuenca de México, el complejo fiesta-sacrificio humano-guerra se hace patente como parte de los mecanismos utilizados por el grupo en el poder para mantenerse en él. Esto es particularmente evidente en el caso de la Pirámide de la Luna, donde en relación con prácticamente cada una de las sucesivas ampliaciones de que fue objeto se realizó una ceremonia de carácter público en la que se sacrificaron cautivos de guerra.

Ahora bien, no eran éstas las únicas ocasiones en que se celebraban en Teotihuacan fiestas colectivas. En la propia Plaza de la Luna se encontró una estatua monumental de la Gran Diosa, lo que nos sugiere que también ahí se realizaban fiestas en su honor, fiestas relacionadas con la fertilidad de la tierra

y, por tanto, de carácter periódico. No obstante, pareciera que fue la Pirámide del Sol la sede principal de las fiestas relacionadas con la fertilidad de la tierra.

Son precisamente las fiestas, las fiestas colectivas, las que en mayor medida ayudan a los gobernantes a mantener el orden existente; por tal motivo no se realizaban fiestas únicamente con motivo de la guerra; una de las razones más importantes, si no es que la más, era la fertilidad de la tierra. De hecho, la sede de éstas era el monumento más importante de la ciudad más grande del México prehispánico: la Pirámide del Sol. Año tras año, antes de la siembra y al momento de la cosecha se realizaban ceremonias relacionadas con la fertilidad de la tierra. En ellas también se inmolaban víctimas humanas, aunque en este caso se trataba no sólo de hombres sino también de mujeres y niños. ¿Eran éstos también cautivos de guerra? Al parecer no. En una hipótesis sugerente, recientemente formulada por Claude Baudez, se propone que uno de los mecanismos para elegir a las víctimas que iban a ser sacrificadas era mediante el juego de pelota, por cierto, práctica íntimamente relacionada con la fertilidad de la tierra.

Argumenta Baudez que el juego de pelota sería una especie de batalla ritual, en la que los perdedores serían destinados al sacrificio; de esta forma, la designación de las víctimas para el sacrificio, cuando no se trataba de prisioneros enemigos, se dejaba al azar del resultado del juego de pelota.¹⁵

Así pues, las víctimas inmoladas en las fiestas de la fertilidad de la tierra podrían ser residentes del propio Teotihuacan o en todo caso de comunidades dependientes directamente de la urbe. Lo importante, sin embargo, es que tales actos eran presenciados por todos los habitantes de la ciudad, que para entonces había alcanzado su máximo tamaño. Así, la enorme muchedumbre se congregaba en torno a la Pirámide del Sol, donde se desarrollaba el ritual que precedía a la ejecución de la víctima. Abajo, la multitud expectante participaba

¹⁵ Claude Baudez, 2007 "El juego de balón con bastones en Teotihuacan", en *Arqueología Mexicana* 86. Concluye Baudez su artículo: "En efecto, si bien resultaba bastante sencillo inmolarse prisioneros enemigos, designar a miembros de su propia comunidad para ser sacrificados en el altar hubiera sido fuente permanente de conflictos, causa de pleitos entre familias y riesgos de venganzas. Para evitar estos problemas, la mejor solución era dejar a la suerte la designación de las víctimas, aunque no dejaba de haber participación activa de las partes involucradas. Los juegos de balón o de pelota se adaptaban bien a esta función, en vista de la importante parte desempeñada por el azar y por los cambios de situación que los 'rebotes de la pelota' podían provocar" (p. 25).

activamente en los ritos; quizá en ellos se permitían ciertos excesos que en situaciones normales estaban prohibidos, algunas licencias sexuales y la embriaguez con bebidas alcohólicas. De ese modo, los participantes en la ceremonia, toda la población de la ciudad si fuera posible, se iría formando paulatinamente en una masa, actuando como una sola persona que tendría derechos que en otras ocasiones le eran negados. Así, por un momento, el destino de todos se igualaría, pero todos estarían pendientes de lo que ocurría arriba, en el templo. La fiesta llegaba a su fin, luego de la ejecución de la víctima humana, ejecución que era presidida y ordenada por el supremo sacerdote, y con ello se restauraba el orden que sólo por un momento se había perdido. En tal situación, más que en ninguna otra, la multitud se volvía una masa, todos como uno solo esperarían el desenlace de la ofrenda a los dioses. El permiso para seguir usando el mundo estaba concedido, el orden se había vuelto a imponer.

La masa se disolvía al terminar la ceremonia, pero pronto la multitud volvería a reunirse de nuevo en la plaza, a la vera del grupo gobernante, y una vez más volvería a formar una masa. En espera de esa próxima ocasión para reunirse, para formar parte de la masa, no más que otro, no menos, la multitud se alejaba regocijada, el orden que imperaba en el mundo en su ciudad era el mejor. Los garantes de conservarlo eran los miembros del grupo en el poder, mientras lo conservaran nadie se les opondría a su derecho a gobernar, pues tal derecho era de origen divino y se mantenía mediante las ofrendas que periódicamente se les destinaba a los dioses a fin de mantener el permiso, el permiso para dirigir el mundo.

Detengámonos ahora un poco, otra vez, en Palenque. El apogeo de Palenque, lo vimos ya, se da después de un periodo de crisis en la que toma el poder un gobernante, Pacal, quien impuso una ideología en la que él mismo se presentaba como hijo de la madre de los dioses y por tanto un dios él mismo.

La consolidación del poder de Pacal se dio en un principio por medio de la guerra. Así lo prueban las representaciones de los prisioneros en el patio

oriental de la Casa A del Palacio, los cuales seguramente fueron ejecutados en sacrificio en una ceremonia colectiva. Tales fiestas tendrían como sede principal la Plaza de las Inscripciones. Ahí mismo, según se infiere de los relieves esculpidos en los pilares de la Casa D, precisamente la que da hacia la plaza, se llevaban a cabo las fiestas con motivo de la fertilidad de la tierra; pues ese tema parecen representar las imágenes de los pilares, de acuerdo con la interpretación que de ellos hace C. Baudez. En éstas se insinúan las referencias a la sexualidad que se dan como parte de los rituales antes de la ejecución del sacrificio, llevado a cabo por el propio gobernante.

Así en las fiestas en relación con la fertilidad de la tierra entre los mayas, hay también referencias al desorden previo a la inmolación ritual que marca el fin de la ceremonia. Es posible, si no porqué se expusieron en un lugar visible desde la plaza principal de la ciudad, que los asistentes a la ceremonia, hayan sido todos los habitantes de la ciudad e incluso los de las comunidades sometidas al gobierno palenquero, pues con varias de ellas había caminos que las comunicaban directamente con la capital.

Así, las fiestas tenían un carácter masivo, los rituales se llevaban a cabo frente a la multitud que se congregaba en la plaza. Al ser en relación con la fertilidad de la tierra, su realización era periódica. Es de esperar que no sólo Pacal haya implementado este tipo de fiestas, sino que sus sucesores también lo hicieran; de hecho, la imaginería expuesta en los edificios ubicados alrededor de la Plaza de la Cruz cuya construcción fue ordenada por su hijo Kan Balam, muestran con mayor claridad aún que el gobernante es el responsable de la producción y distribución de los alimentos, además de hacer la guerra y ejecutar los sacrificios. Muchas de las ceremonias relacionadas con estos fines se realizaron en este espacio, aunque no se dejó de lado la Plaza de las Inscripciones y el propio Kan Balam terminó la construcción iniciada por su padre.

De tal modo que en Palenque se pone de manifiesto con claridad la construcción de espacios sagrados para la celebración de las ceremonias colectivas en que se ponía de manifiesto que el soberano era el encargado de

mantener el orden del mundo, tal y como estaba; esto es, el gobernando, los demás obedeciendo.

En sus contemporáneos del centro de México, también podemos observar este proceso, en el que una vez obtenido el poder por medio de la guerra, luego la fuerza se sustituye por la instauración de fiestas periódicas en las que se sigue apelando a la guerra para mantener la cohesión en torno al gobernante y como proveedora de las víctimas humanas para el sacrificio; las fiestas más importantes son las que tienen que ver con la fertilidad de la tierra, pues a ellas están consagrados los templos más importantes de la ciudad.

Tal situación se pone de manifiesto con claridad en el Gran Basamento de Cacaxtla, en el cual el primer gobernante y fundador de la dinastía que impondría su dominio sobre la región: 3 Venado, tuvo la necesidad de demostrar que su derecho a gobernar se lo había ganado por medio de la fuerza, y mandó pintar el famoso Mural de la Batalla, donde se expone que precisamente él había resultado el vencedor. Sin embargo, sus sucesores ya no requirieron demostrar que su derecho a gobernar se lo habían ganado por las armas; sino que su derecho era de origen divino. Así, las posteriores manifestaciones pictóricas de Cacaxtla ya no hacen referencias explícitas a la guerra, aunque sí al sacrificio, pero éste sacrificio se da en relación con Venus y se le han atribuido connotaciones que tienen que ver con la fertilidad de la tierra. Esto es, hacen del gobernante el garante de que la tierra renueve su capa de vegetación de forma continua para así mantener el orden del mundo y a sus súbditos contentos.

Sin embargo, las fiestas más importantes relacionadas con la fertilidad no se realizaban en la sede del grupo en el poder; si bien ahí se ponía de manifiesto que el encargado de ello era el propio gobernante, su manifestación pública y a la vista de todos se llevaba a cabo en el espacio ceremonial más grande de la ciudad: la cima del cerro Xochitécatl. Ahí, las evidencias puestas al descubierto por los arqueólogos demuestran que a quien se adoraba en ese espacio era a una o varias de las advocaciones de la Diosa Madre. También

ahí, en el desarrollo de las fiestas se hacían referencias a la sexualidad; de hecho, las diosas que han pretendido reconocerse principalmente entre la gran cantidad de figurillas femeninas exhumadas son Xochiquetzal y Tlazoltéotl, ambas diosas asociadas directamente con la sexualidad.

Así, los rituales celebrados en la plaza principal de Xochitécatl contenían igualmente elementos generadores de desorden y en ellos participarían todos los habitantes de la ciudad que conformaban Cacaxtla, Xochitécatl y Nativitas, pues ésta era la plaza principal de la ciudad y a la que se tenía acceso libre desde cualquier punto de ella e incluso de los alrededores, por lo que también podían asistir a las fiestas de la fertilidad de la tierra los habitantes de las zonas rurales que dependían del gobernante de Cacaxtla. La multitud se agolparía entonces enfrente de la Pirámide de las Flores, la más alta de todo el complejo ceremonial, la cual, no parece quedar ninguna duda, estaba dedicada a una de las advocaciones de la Diosa Madre.

Durante la fiesta lo que se hacía era rememorar el tiempo del principio, el tiempo del caos y del desorden. En este desorden no había todavía distinciones, no había reglas, todos eran iguales. La multitud congregada en la plaza paulatinamente iba entrando en un estado de masa, cuyo paroxismo alcanzaba cuando intervenía el gobernante y se ejecutaba el sacrificio; por él, por su intervención, el orden volvía a reinar, era el encargado de dirigir la ceremonia y de dirigir la vida de sus súbditos. Así pues, las ceremonias masivas realizadas en relación con la fertilidad de la tierra se nos revelan como las más importantes entre los mecanismos empleados por los gobernantes de Cacaxtla-Xochitécatl para mantenerse en el poder y a ellas apelaron una vez que lograron la estabilidad política luego de sus inicios en medio de una guerra constante hasta afianzarse plenamente en el poder; una vez logrado éste se avocaron a mantenerlo.

En Xochicalco, aunque se ha destacado sobre todo su carácter defensivo y la parafernalia militar de su gobierno, pareciera que éste fue más acusado durante la primera etapa de su dominio, la que corresponde a su consolidación, una vez logrado éste, aunque seguramente se siguió apelando a la guerra para hacerse de cautivos que serían sacrificados y para mantener la

cohesión en torno a sus gobernantes quienes se dieron a la tarea de mantenerse en el poder, en el que las fiestas colectivas jugaron un papel principal, fiestas en las que el sacrificio ritual de víctimas humanas era el punto culminante de la celebración.

Resulta interesante que desde Xochicalco haya indicios de la instauración de las fiestas de las veintenas; no obstante, al igual que en su contemporáneo Cacaxtla-Xochitécatl y en su antecesor Teotihuacan, las fiestas más importantes parecieron ser las de la siembra y la cosecha, las que tenían que ver con la fertilidad de la tierra, así lo dejan ver los elementos encontrados en la plaza principal de éste, la Plaza de los Dos Glifos. Por otro lado, la importancia de los juegos de pelota apuntan también en el sentido de que mantener la fertilidad de la tierra era la función capital de los gobernantes xochicalcas; cuando no lograron convencer más a sus súbditos de que eran ellos los garantes de ello, sucumbieron ante su propio pueblo, aunque antes llevaron a cabo un intento desesperado por mantener el poder, y ejecutaron en la plaza principal a un alto número de víctimas humanas.

En Tula se continuó por la misma senda; es decir, si bien el poderío original de Tula se logró mediante la guerra, y no faltaron las alusiones a ésta durante los años que duró la hegemonía de la capital de los toltecas sobre el centro de México, la verdad es que mucho más importantes para mantener el orden interno de la ciudad fueron las fiestas colectivas que se llevaban a cabo en la plaza principal de la ciudad.

En esta plaza se realizaban tanto las fiestas en que participaba nada más la elite, como aquellas en que eran convocados todos los habitantes de la ciudad, y en las cuales el fin manifiesto era la renovación de la fertilidad de la tierra. En este sentido, destaca que la pirámide principal de Tula es la que estaba dedicada a este objetivo; en ella se realizaban los rituales que tenían como fin propiciar la fertilidad de la tierra.

La Pirámide C, formaba un conjunto con los restos del Tzompantli y con el Juego de Pelota 1, el más grande de la ciudad, así, que es posible, que al

igual que en Teotihuacan, de acuerdo con la hipótesis adelantada por Baudez, también en Tula, las víctimas humanas que serían sacrificadas en las fiestas de la fertilidad, hayan sido seleccionadas en los combates rituales que se escenificaban en las canchas para el juego de pelota, si bien esto no pasa de ser una mera sugerencia.

Lo que sí es claro, es que al igual que en el resto de las ciudades analizadas en este ensayo, las fiestas colectivas y su conclusión mediante el sacrificio de una o varias víctimas humanas era dirigida por un miembro del grupo en el poder; en muchas ocasiones el gobernante mismo, quien estaba imbuido de atributos divinos, era de hecho un hombre-dios.

Los mexicas continuaron con la tradición iniciada por los toltecas e incluso la llevaron más lejos, pues no se contentaron con tener en la misma plaza el escenario de las fiestas relacionadas con el poder del gobernante y las de la fertilidad de la tierra, sino que les dedicaron el mismo templo: el Templo Mayor, y de hecho en las propias fiestas ambos elementos estaban entrelazados, así en las principales fiestas relacionadas con la fertilidad de la tierra, tenían un papel principal los guerreros y de hecho, la fiesta de Tlacaxipehualiztli se reservaba para la celebración de las victorias militares y era también en ella cuando se inauguraban las nuevas ampliaciones del templo mayor y la erección de nuevas piedras relacionadas con el sacrificio, como eran el Temalacatl y el Cuauhxicalli. Asimismo, en la fiesta de Ochpaniztli, donde se celebraba a la Diosa Madre, uno de los ritos principales era la repartición de nuevas armas entre los guerreros, además de que éstos tenían una participación activa en la fiesta.

Por otra parte, gracias a las fuentes documentales, entre los mexicas resulta evidente que se apelaba a la guerra cada vez que estaba en menoscabo su autoridad, como se observa con claridad tras los débiles gobiernos de Axayácatl y Tízoc, en las que su sucesor, Ahuitzotl, se vio obligado a emprender una serie de campañas militares que trajeron consigo una vez más el respeto y el temor de las provincias vasallas, e incluso de los

grupos enemigos, pero también reafirmó su autoridad y legitimidad ante sus propios gobernantes, la cual por cierto, había sido puesta en duda incluso por los miembros del Consejo al momento de su elección.

Sin embargo, una vez lograda de nuevo la autoridad, la atención se enfocó en la celebración de las fiestas periódicas, pues son éstas las que permiten mantener el orden entre los gobernados, quienes, en última instancia son a los que se busca mantener contentos, pues son ellos los que, si muestran su descontento, pondrían aún más en menoscabo la autoridad del grupo en el poder. Esto es, cuando se tienen problemas internos, la sociedad es más vulnerable a los ataques de algún enemigo, en cambio, cuando la sociedad está unida y no pone en duda el derecho a gobernar de sus dirigentes, se puede enfrentar con mayor claridad cualquier peligro que venga de afuera y a su vez, este peligro acentuará la cohesión en torno al grupo en el poder. De ahí, que de vez en vez se llevaran a cabo campañas militares contra grupos que, real o ficticiamente, habían atentado contra ciudadanos mexicas, tradicionalmente los mercaderes, quienes recorrían vastas regiones y por tanto eran más susceptibles de sufrir algún ataque. Esto traía como consecuencia, la creación de un nuevo enemigo, al cual había que derrotar y poner de manifiesto, una y otra vez, quiénes eran los elegidos para gobernar a su pueblo y a los demás.

La consolidación del poder traía consigo una etapa de estabilidad que era mantenida a través de las fiestas periódicas y los sacrificios efectuados como parte principal de las mismas. En éstas se generaba un desorden imaginario que desembocaba en la formación de la masa de los asistentes, si se pudiera, toda la población. Esta situación les generaba un estado de regocijo que hacía que todos estuvieran conformes con el grupo que los dirigía, pues era éste el encargado de mantener el orden como estaba.

Son pues las fiestas de la fertilidad de la tierra, las dedicadas a la Diosa Madre, las fiestas “populares”, las que se revelan más importantes dentro de los

mecanismos ideológicos empleados por los gobernantes mesoamericanos para mantenerse en el poder.¹⁶

Esto es así porque más temprano que tarde se utilizaron las creencias generalizadas, las de la mayor parte de la población. En Mesoamérica, al estar integrada por sociedades cuya subsistencia dependía en gran medida de la agricultura, eran las deidades de ésta, “descendientes” directas de la Madre Tierra, las más veneradas por la población en general, tanto en el ámbito privado como en el público. En efecto, dice Félix Báez-Jorge, en su libro *Los oficios de las diosas*: “... el pensamiento religioso de los pueblos mesoamericanos debe llamarse telúrico y apellidarse agrario. Y la proposición no es exagerada, aún en sus más complicadas elaboraciones de orden celeste que tienen al Sol como centro, se advierte la vigorosa presencia de la Madre Tierra”.¹⁷

Así es, a pesar de que los elementos más estudiados en el México prehispánico son los que tienen que ver con las deidades celestes, a lo largo de los casos analizados en este texto (exceptuando quizá a los mayas, pero hay ahí una laguna en la información) pudimos comprobar que los edificios de culto principales estaban dedicados a alguna advocación de la Diosa Madre; incluso entre los mexicas, los orgullosos guerreros del sol, su Templo Mayor estaba rodeado de elementos relacionados con la fertilidad de la tierra y de hecho, las fiestas de la siembra y la cosecha: Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli u Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli, eran quizá las fiestas más importantes de su calendario ritual.

Eran las fiestas de la siembra y la cosecha, las celebraciones en que se involucraba a toda la población. Todos los habitantes de la ciudad y hasta de las comunidades aledañas eran convocados a reunirse en la plaza central,

¹⁶ Aunque no debemos olvidar la sentencia de Roberto Calasso: “A la ‘fertilidad’ es fácil asociar, si se quiere, cualquier fenómeno religioso y cualquier dios del mundo antiguo” (R. Calasso, 2004 “La locura que viene de las ninfas”, p. 22-23.) En efecto, agrega más adelante: “Siendo la naturaleza el referente último del mundo antiguo, como para nosotros la sociedad en su demoníaca autosuficiencia, está claro que cualquier dios puede ser vestido a la fuerza con uno de esos ‘hábitos de confección’ de la fertilidad, como una vez los llamó Georges Dumézil. Pero todo esto no nos ayudará mucho a entender la peculiaridad de aquellos dioses. Y nos podemos imaginar la sonrisa que, de lo alto, ellos dedicarán a esos tontos devotos suyos” (p 23).

¹⁷ F. Báez-Jorge, 2000 *Los oficios de las diosas*, p. 168.

frente al templo principal. Ahí la multitud, llegados solos o en grupos pequeños se convertían en uno, en una masa.

Así, como masa, participaba activa, frenéticamente, en los rituales que eran dirigidos desde el templo situado en la cima de la pirámide. El oficiante era el sacerdote principal: el gobernante. Una vez formada la masa, el gobernante podía dirigirla a su voluntad, no importaba ya lo que les mandara, ella obedecería. Durante las fiestas de la fertilidad de la tierra eran permitidas algunas trasgresiones, muchos de los participantes podían embriagarse y algunos caían en el desenfreno sexual. Se regresaba al tiempo de los orígenes, al tiempo del desorden primigenio, cuando aún no había reglas, cuando todos eran iguales. De esta forma, por un instante, unas horas quizá, el destino de todos se igualaba, no había nadie más que otro, nadie mejor. En busca de ese instante feliz, los participantes en los rituales asistían voluntaria, anhelantemente.

La periodicidad de las fiestas permitía que la población no perdiera añoranza en esa sensación, y así, apenas terminada una fiesta, comenzaban ya los preparativos para la siguiente. Eran pues las fiestas periódicas mucho más importantes para mantener el orden imperante que las celebraciones, escasas e imprevisibles, de una victoria en la guerra, la asunción al poder de un nuevo gobernante o el de atajar las consecuencias de un eclipse. En todas ellas, como punto culminante de la ceremonia, se llevaba a cabo la occisión ritual de una o varias víctimas humanas.

La ejecución del sacrificio humano era el ritual que permitía el restablecimiento del orden perdido, el que propiciaba, una vez más, la fertilidad de la tierra. Quien ordenaba, presidía y a veces ejecutaba él mismo la occisión ritual era el gobernante. Era él quien decidía quien iba a morir, era el sello de su poder. Era él entonces quien tenía el derecho decidir sobre la vida y la muerte de sus súbditos, pero también, con la inmolación de la víctima se aseguraba la pervivencia del orden del mundo. Podríamos decir entonces de los gobernantes mesoamericanos, parafraseando a William Faulkner, que eran "instrumentos de desesperación y dolor, pero también símbolos de admiración y de esperanza".

Aunque infringían dolor y causaban desesperación a través de la guerra y el sacrificio, mantener el orden o al menos la esperanza era lo que les permitía seguir gobernando. Era pues a través de las fiestas, del desorden dirigido y de la violencia domesticada como se mantenían en el poder los gobernantes mesoamericanos.

Bibliografía

Abascal, Rafael *et al.*, 1976 “La arqueología del sudoeste de Tlaxcala (primera parte)”, en *Suplemento de Comunicaciones II*, FAIC, México. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 490-521.

Acosta, Jorge R., 1995 “Datos arqueológicos de la zona de Tula”, en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, Miguel León-Portilla (compilador), UNAM (Lecturas Universitarias 11), pp. 86-107. (Edición original 1956-1957).

Althusser, Louis, 2003 “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, traducción de José Sazbón, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek (compilador), FCE, México, p. 115-155.

Andrews, George F., 2000 “La arquitectura de Río Bec. Un estudio de contrastes”, en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 109-157.

Angulo V., Jorge, 1998 “El desarrollo sociopolítico como factor de cambio cronológico cultural”, en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coordinadores), INAH (Colección Científica 366), México, pp. 103-128.

Angulo Villaseñor, Jorge, 2002 “Formación del Estado teotihuacano y su impacto en los señoríos mayas”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 459-483.

ANÓNIMO, 1989 *El Rig Veda*, traducción del sánscrito y estudio analítico de Juan Miguel de Mora con la colaboración de Ludwika Jarocka. CNCA (Cien del Mundo), México.

Arellano Hernández, Alfonso, 2002 “De anteojeras, bigoteras y guerra”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 165-184.

Armillas, Pedro, 1948 “Fortalezas mexicanas”, en Cuadernos Americanos, núm. 41, vol. 7, México. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes*.

Arqueología, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 438-439.

Ashmore, Wendy y Jeremy A. Sabloff, 2000 “El orden del espacio en los planes cívicos mayas”, en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 15-33.

Aveni, Anthony y Horts Hartung, 1997 “Algunas consideraciones sobre la disposición de los edificios de Palenque” (Primera Mesa Redonda, 1973), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 85-92.

Ayala Falcón, Maricela, 2002 “Pero ¿Hubo guerra en Toniná? O de cómo las apariencias engañan”, en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXII, pp. 151-166, UNAM, México.

Báez-Jorge, Felix, 2000 *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana (Biblioteca), Xalapa, Ver., México, Segunda Edición.

Báez Urincho, Fernando, 2007 “El Edificio 4. Palacio del rey Tolteca”, en *Arqueología Mexicana* 85, mayo-junio 2007, pp. 51-54.

Baird, Ellen, 1989 “Stars and wars at Cacaxtla”, en *Mesoamérica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, R. A. Diehl y J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, pp. 105-120. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección). Traducción de Patricia Escandón, pp. 637-652.

Balandier, Georges, 1990 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, traducción de Beatriz López, Gedisa, Barcelona.

Balandier, Georges, 1994 *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, traducción de Manuel Delgado Ruiz, Paidós (Studio 106), Barcelona.

Barnes, Barry, 1986 *T. S. Kuhn y las ciencias sociales*, traducción de Roberto Helier, CONACYT/FCE, México.

Barrera Rodríguez, Raúl, 2006 “Excavaciones recientes en el recinto sagrado de Tenochtitlan”, en *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a*

Eduardo Matos Moctezuma, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores), INAH, México, pp. 273-289.

Bate, Luis Felipe, 1984 “Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial”, en *Boletín de Antropología Americana* 9, México. Pp. 47-86.

Bate, Luis Felipe, 1998 *El proceso de investigación en arqueología*, Editorial Crítica, Barcelona, España.

Baudez, Claude-Francois, 2000a “Arquitectura y culto marcial en Chichén Itzá”, en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 177-193.

Baudez, Claude-Francois, 2000b “El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas-trofeo”, en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 189-204.

Baudez, Claude-Francois, 2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, traducción de Haydée Silva, UNAM, IIA, CEMCA, Centre Cultural et de Coopération pour l'Amérique Centrale, México.

Baudez, Claude-Francois, 2007 “El juego de balón con bastones en Teotihuacan”, en *Arqueología Mexicana* 86, pp. 18-25.

Baudez, Claude F. y Meter Mathews, 1997 “Captura y sacrificio en Palenque” (Tercera Mesa Redonda, 1978), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 505-521.

Baus de Czitrom, Carolyn, 1986 “La escritura y el calendario en las pinturas”, en Cacaxtla, el lugar donde muere la lluvia en la tierra, S. Lombardo et al, SEP, INAH, México, pp. 509-515. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 604-616.

Baus de Czitrom, Carolyn, 1989 “El culto a Venus”, en La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas, A. Cardós (coord.), MNA, INAH, México, pp. 351-357. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 666-678.

Becker, Ernest, 1993 *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*, traducción de Carlos Valdés, FCE (Colección Popular 192); México.

Berlo, Janet C., 1989 "Early Writing in central Mexico: in tlilli in tlapalli before A.D. 1000", en *Mesoamérica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, R. A. Diehl y J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, pp. 23-49. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección). Traducción de Patricia Escandón, pp. 631-637.

Binford, Lewis R., 1983 *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*. Colaboración editorial de John F. Cherry y Robin Torrence, traducción de Pepa Gasull. Editorial Crítica, Barcelona.

Bobbio, Norberto, 2004 "Introducción" a *La clase política* de Gaetano Mosca, traducción de Marcos Lara, FCE (Colección Conmemorativa 70 Años 4), México, p. 9-34.

Bollnow, Otto, 1976 *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*, traducción de..., Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Boone, Elizabeth H., 1983 *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano Group* (Edición facsimilar), 2 vols, University of California Press, Berkeley.

Boone, Elizabeth (editora), 1984 *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*. Dumbarton Oaks, Washington.

Bove, Frederick J., 2002 "La dinámica de la interacción de Teotihuacan con el Pacífico de Guatemala", en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 685-713.

Bricker, Harvey M y Victoria R. Bricker, 2000 "La inscripción del trono del palacio del gobernador en Uxmal", en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 213-230.

Broda, Johanna, 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *REAA* 6, pp. 245-327.

Broda, Johanna, 1978 "Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 13, pp. 97-110.

Broda, Johanna, 1982 "Metodología en el estudio de culto y sociedad mexicana", en *Anales de Antropología* 1982, II. Etnología y Lingüística, UNAM/IIA, México, pp. 123-137.

Broda, Johanna, 1987 "Templo Mayor as ritual space", en *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and periphery in the Aztec World*, Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 61-123.

Brokman, Carlos, 2000 "Armamento y tácticas: evidencia lítica y escultórica de las zonas Usumacinta y Pasión", en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 261-286.

Brown, Betty Ann, 1984 "Ochpaniztli in historical perspective", en *Ritual human sacrifice in Mesoamérica*, E. H. Boone (Editora), Dumbarton Oaks, Washington, pp. 195-210.

Brown, Harold I., 1998 *La nueva filosofía de la ciencia*, traducción de Guillermo Solana Díez y Hubert Marraud González, Tecnos, Madrid, Cuarta Edición.

Brumfiel, Elizabeth y Timothy Earle, 1993 "Specialization, exchange and complex societies: an introduction", en Elizabeth M. Brumfiel y Timothy K. Earle (Editores) *Specialization, exchange and complex societies*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bustos Trejo, Gerardo y Raúl del Moral, 2002 "Las fuentes" en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 23-51.

Cabrera Castro, Rubén, 1993 "Human sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent: recent discoveries at Teotihuacan", en *Teotihuacan. Art from the city of gods*, editado por Kathleen Berrin y Esther Pasztory, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco, London, pp. 100-107.

Cabrera Castro, Rubén, 1998 "La cronología de la Ciudadela en su secuencia arquitectónica", en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coordinadores), INAH (Colección Científica 366), México, pp. 143-166.

Cabrera Castro, Rubén, 2002 “La expresión pictórica de Atetelco, Teotihuacan. Su significado con el militarismo y el sacrificio humano”; en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 137-164.

Cabrera Castro, Rubén, 2006 “Análisis espacial y urbano del complejo arquitectónico de la Plaza de la Luna en Teotihuacan”, en *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores), INAH, México, pp.115-129.

Calasso, Roberto, 1989 *La ruina de Kasch*, traducción de Joaquín Jordá. Editorial Anagrama (Panorama de Narrativas 155), Barcelona.

Calasso, Roberto, 1994 *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, traducción de Joaquín Jordá. Editorial Anagrama (Compactos Anagrama 100), Barcelona.

Calasso, Roberto, 1999 *Ka*, traducción de Edgardo Dobry, Editorial Anagrama (Panorama de Narrativas 420), Barcelona.

Calasso, Roberto, 2004 *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, traducción de Teresa Ramírez Vadillo, Sexto Piso Editorial, México.

Caillois, Roger, 1972 *La cuesta de la guerra*, traducción de Rufina Bórquez, FCE (Breviarios 227), México.

Canetti, Elías, 1981 *La conciencia de las palabras*, traducción de Juan José del Solar. FCE (Colección Popular 218), México.

Canetti, Elías, 1983 *Masa y poder*, traducción de Horst Vogel. Alianza Editorial/Muchnik, Madrid.

Canetti, Elías, 1994 *El suplicio de las moscas*, traducción de Cristina García Ohlrich, Anaya/Mario Muchnik, Madrid.

Canetti, Elías, 1996 *Hampstead. Apuntes rescatados 1954-1971*, traducción de Juan José del Solar, Anaya/Mario Muchnik, Madrid.

Carrasco, David, 1987 “Myth, cosmic terror, and the Templo Mayor”, en *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and periphery in the Aztec World*, Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 124-162.

Carrasco, David, 1999 *City of sacrifice. The Aztec empire and the role of violence in civilization*, Beacon Press, Boston.

Carlson, John. B., 1991 "Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in mesoamérica: Teotihuacan and the Cacaxtla 'star wars' connection", Mecanuscrito, Center for Archaeoastronomy Technical Publication No. 7, College Park, Maryland.

Cazeneuve, Jean, 1972 *Sociología del rito*, traducción de José Castelló, revisión de Alfredo Nicolás Antognini. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Chase, Diane Z y Arlen F. Chase, 2000 "La guerra maya del periodo Clásico desde la perspectiva de Caracol, Belice" en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 53-72.

Chuang Tse, 2001 *El libro de Chuang Tse*, versión de Martin Palmer y Elizabeth Breuilly, EDAF (Arca de Sabiduría 52), Madrid.

Ciudad Ruiz, Andrés, 2002 "Religión y poder", en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 23-51.

Claessen, Henri J. M., 1979 *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas. (Una investigación panorámica)*, traducción de Guillermo F. Margadant, estudio preliminar y notas de Rolando Tamayo y Salmorán. UNAM, México.

Cobean, Robert H., 1990 *La cerámica de Tula, Hidalgo*, INAH (Colección Científica 215), México.

Cohodas, Marvin, 1997 "La iconografía de los Tableros del Sol, La Cruz y La Cruz Foliada en Palenque: parte III" (Segunda Mesa Redonda de Palenque, 1974) en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 195-236.

Córdova Tello, Mario, 1994 "La gran pirámide de Xochicalco", en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, Centro INAH Morelos, Cuernavaca, Morelos, México, pp. 19-25.

Cowgill, George L., 1992 "Social differentiation at Teotihuacan", en *Mesoamerican elites. An archaeological assessment*, Diane Z. Chase y Arlen F. Chase (editores), University of Oklahoma Press; Norman and London, pp. 206-220.

Cowgill, George L., 1998 "Nuevos datos acerca del Proyecto Templo de Quetzalcóatl acerca de la cerámica Miccaotli-Tlamimilolpa", en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coordinadores), INAH (Colección Científica 366), México, pp. 185-199.

Cowgill, George L., 2002 "Contextos domésticos en Teotihuacan", en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (Editora), UNAM, INAH, México, pp. 61-74.

Culbert, Patrick, 2000 "La guerra y el estado segmentario", en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 39-52.

Cyphers, Ann, 2004 *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlan*, UNAM/IIA, México.

Daneels, Annick, 2002 "Presencia de Teotihuacan en el centro y sur de Veracruz", en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (Editora), UNAM, INAH, México, pp. 655-683.

Delgadillo Torres, Rosalía y Andrés Santana S., 1990 "Ofrendas y prácticas funerarias", en *Cacaxtla: proyecto de investigación y conservación*, CNCA, Gob. de Tlaxcala, INAH, CECT, pp. 47-50. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 696-700.

Derrida, Jacques, 1997 "Fe y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón", en *La religión*. Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo, traducción de Cristina de Pereti y Paco Vidarte, Ediciones de La Flor (Colección Ideas), Buenos Aires, pp. 7-106.

Diehl, Richard A., 1983 *Tula. The toltec capital of ancient Mexico*, Thames and Hudson, Londres.

Diehl, Richard A., 1989 "Synthesis and conclusions", en *Tula of the Toltecs. Excavations and surveys*, Richard Diehl y Dan Healan (editores).

Diehl, Richard A., 1989 "A Shadow of if former self: Teotihuacan during the Coyotlatelco period", en *Mesoamérica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, R. A. Diehl y J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, pp. 9-18.

Duch, Lluís, 1998 *Mito, Interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, traducción de Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, Herder, Barcelona.

Durán, Fray Diego, 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36), México. Segunda Edición.

Durán, Fray Diego, 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, CNCA (Colección Cien de México), México.

Duverger, Cristian, 1983 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México.

Duvignaud, Jean, 1981 *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, traducción de Luis Arana y Ernestina Carlota Zenzes Eisenbach, FCE, México, Segunda Edición.

Eco, Umberto, 1998 *Los límites de la interpretación*, traducción de Helena Lozano, Lumen (Palabra en el Tiempo 214), Barcelona.

Edmonson, Munro S., 1984 "Human sacrifice in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Chumayel", en *Ritual human sacrifice in Mesoamérica. A conference at Dumbarton Oaks. October 13th and 14th, 1979*, Organizada por Elizabeth P. Benson y editada por Elizabeth H. Boone, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 91-100.

Eliade, Mircea, 1992 *Tratado de historia de las religiones*, traducción de Tomás Segovia, Ediciones Era, México.

Eliade, Mircea, 1994 *Imágenes y símbolos*, traducción de Carmen Castro. Planeta-Agostini (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 85), Barcelona.

Eliade, Mircea, 1996 "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", en *Metodología de la historia de las religiones*, Compilado por Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, Paidós (Orientalia 20), Barcelona.

Ehrenreich, Barbara, 2000 *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*, traducción de María Corniero Fernández, Espasa Calpe, Madrid.

Fash, William L., 2002 "El legado de Teotihuacan en la ciudad maya de Copán, Honduras", en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 715-729.

Ferraris, Maurizio, 2000 *La hermenéutica*, traducción de José Luis Bernal, Taurus, México.

Feyerabend, Paul K., 1989 "Problemas del empirismo", en *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*, León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (compiladores), UNAM/Siglo XXI Editores, México, pp. 279-311.

Flores Gutiérrez, Daniel y Matthew Wallrath Boller, 2002 “Teotihuacan: ciudad orientada mediante observación de estrellas circumpolares”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 231-254.

Foncerrada de Molina, Martha, 1982 “Signos glíficos relacionados con Tláloc en los murales de la batalla de Cacaxtla”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núms. 50-51, UNAM, México, pp. 23-33. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 552-563.

Foncerrada de Molina, Martha, 1983 “Los murales de Cacaxtla: muerte en la guerra”, en *Jahrbuch für Geschichte, Lateinamerikas*, Band 20, Böhlau Verlag Köln-Wien, Alemania, pp. 538-548. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 563-571.

Foucault, Michel, 1992a “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en M. Foucault *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Las Ediciones de La Piqueta (Genealogía del Poder 1), Madrid. Pp. 83-94.

Foucault, Michel, 1992b “Verdad y Poder” en M. Foucault *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Las Ediciones de La Piqueta (Genealogía del Poder 1), Madrid. Pp. 185-200.

Fried, Morton, 1960 “On the evolution of the social stratification and the state”, The Bobbs-Merrill reprint series in the social sciences; reimpresso de S. Diamond (editor) *Culture in history*, Columbia University Press, New York.

Fuente, Beatriz de la, 2002 “El arte como expresión de lo sagrado”, en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 139-169.

Fuente, Beatriz de la (con la colaboración de Alfonso Arellano, María Elena Ruis Gallut y Leticia Staines C.), 1995 “Xochicalco: una cima cultural”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, J. Wimer (coordinador general), Instituto de Cultura de Morelos, México, pp. 145-210.

Gadamer, Hans-George, 1999 *Verdad y método I*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme (Colección Hermeneia 7), Salamanca.

Galindo Trejo, Jesús, 2000 “La significación calendárico-astronómica de la arquitectura maya” en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 231-251.

Gamboa Cabezas, Luis Manuel, 2007 “El Palacio Quemado, Tula. Seis décadas de investigaciones”, en *Arqueología Mexicana* 85, mayo-junio 2007, pp. 43-47.

Gándara, Manuel, 1988 “Observaciones sobre el término teórico estado arcaico”, en Linda Manzanilla (editora) *Coloquio V. Gordon Childe. Estudios sobre las revoluciones neolítica y urbana*, UNAM/IIA, México.

Gándara, Manuel, 1997 “El criterio de ‘fertilidad teórica’ y su aplicación a las teorías sobre el estado arcaico”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 4, núm. 10-11, México.

Garza, Mercedes de la, 1998 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM.

Garza, Mercedes de la, 2002a “Presentación” a *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 9-21.

Garza, Mercedes de la, 2002b “Origen, estructura y temporalidad del cosmos”, *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 53-81.

Garza Camino, Mercedes de la, 2002c “El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder”, en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXII, pp. 247-259, UNAM, México.

Garza Gómez, Isabel, 1994 “Evidencias de sacrificio humano en Xochicalco, Morelos”, en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, Centro INAH Morelos, Cuernavaca, Morelos, México, pp. 59-64.

Garza Tarazona, Silvia y Norberto González Crespo, 1995 “Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, J. Wimer (coordinador general), Instituto de Cultura de Morelos, México, pp. 89-144.

Gendrop, Paul, 1997 “Consideraciones sobre la arquitectura de Palenque” (Primera Mesa Redonda, 1973), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 73-84.

Girard, René, 1998 *La violencia y lo sagrado*, traducción de Joaquín Jordá, Anagrama (Colección Argumentos 70), Barcelona.

Girard, René, 2002 *El chivo expiatorio*, traducción de Joaquín Jordá, Anagrama (Colección Argumentos 81), Barcelona.

Girard, René, 2002 *Veo a Satán caer como el relámpago*, traducción de Francisco Díez del Corral, Editorial Anagrama (Colección Argumentos 278), Barcelona.

Goldmann, Lucien, 1972 *Las ciencias humanas y la filosofía*, traducción de Josefina Martínez Alinar, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Goldmann, Lucien, 1975 "Poder y humanismo", en L. Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas*, traducción de Noemí Fiorito de Labruno, revisión de Ariel Bignami, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 23-36.

González Cruz, Arnoldo y Guillermo Bernal Romero, S. F. *El trono de Ahkal Mo' Nahb' III. Un hallazgo trascendental en Palenque, Chiapas*, Nestlé México, SEDESOL, INAH, México.

González Sobrino, Blanca Zoila, 2002 *El cuerpo como vestigio biológico y social. Víctimas sacrificadas en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan*, UNAM, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras, México.

González Torres, Yólotl, 1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*. INAH-FCE, México.

González Torres, Yólotl, 2006 "Función social de la danza mexicana", en *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores), INAH, México, pp. 445-454.

Graulich, Michel, 1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Ediciones Istmo, Madrid.

Graulich, Michel, 1997 "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.) *De hombres y dioses*, traducción de Guadalupe de la Fuente. El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense A. C., México, pp. 155-207.

Graulich, Michel, 1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 1996 "Patrón de asentamiento en la región de Palenque, Chiapas" Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 1999 "Patrón de asentamiento en la región de Palenque durante el Clásico tardío" en *Antropológicas* 16, UNAM, México, pp. 21-32.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 2001 "Tlazolteótl: la diosa de la basura", mecanuscrito.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 2003 "La posición de algunos investigadores mexicanos en torno al origen del Estado en Mesoamérica", en *Estudios Mesoamericanos* 5 (Enero-Diciembre de 2003), pp. 3-11.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 2004 "Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 35, UNAM, México, pp. 157-177.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 2008 "La plaza pública. Escenario para las fiestas colectivas en Mesoamérica", ponencia presentada en el *Primer Congreso sobre Espacio Público*, celebrado en la Facultad de Arquitectura de la UNAM, agosto de 2008, México.

Grave Tirado, Luis Alfonso, en prensa "El Calón, un espacio sagrado en las marismas del sur de Sinaloa", en prensa en *Revista de Estudios Mesoamericanos* 8.

Grave Tirado, Luis Alfonso, 2009 "Las fiestas colectivas en Palenque. Mecanismos ideológicos para mantener el poder", entregado para su publicación a *Anales de Antropología*, UNAM, México.

Grazioso Sierra, Liwy, 2002 "La guerra: religión o política", en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 217-245.

Greene Robertson, Merle, 1997 "La insignia cuatripartita: una insignia de mando" (Primera Mesa Redonda, 1973), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 123-146.

Greene Robertson, Merle, 2000 "El lenguaje iconográfico arquitectónico de Palenque en el ámbito político", en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 195-211.

Griffin, Gillett G., 1997 "Los primeros viajeros a Palenque" (Primera Mesa Redonda, 1973), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 11-45.

Gunsenheimer, Antje, 2000 "El fenómeno del hiato en Tikal: ¿Crisis de un imperio? Una investigación de causas y efectos", en *La guerra entre los antiguos*

mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 307-324.

Hansen, Richard D., 2000 "Ideología y arquitectura: poder y dinámicas culturales de los mayas del periodo Preclásico en las tierras bajas", en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 71-108.

Hanson, N. R., 1989 "Observación" en *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*, León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz (compiladores), UNAM/Siglo XXI Editores, México, pp. 216-252.

Hassig, Ross, 1992 *War and society in ancient Mesoamerica*, University of California Press, Los Angeles y Berkeley.

Hassig, Ross, 2000 "La guerra maya vista a través del altiplano posclásico", en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 157-173.

Hernández Pons, Elsa y Carlos Navarrete, 1997 "Decapitación y desmembramiento en una ofrenda del centro ceremonial de México-Tenochtitlan", Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores) *De hombres y dioses*. El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense A.C., México, pp. 59-108.

Hers, Marie-Areti, 1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*, UNAM/IIE (Cuadernos de Historia del Arte 35), México.

Heyden, Doris, 1975 "An interpretation of the cave underneath the Pyramid of the Sun at Teotihuacan, Mexico", en *American Antiquity*, 40, pp. 131-147.

Hirth, Kenneth G., 1989 "Militarism and social organization at Xochicalco, Morelos", en *Mesoamérica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, R. A. Diehl y J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, pp. 69-81.

Hirth, Kenneth, G., 1995 "Urbanism, militarism and architectural design. An analysis of Epiclasic sociopolitical structure at Xochicalco", en *Ancient Mesoamerica* 6, pp.

Hodge, Mary G, 1996 "Political organization of the central provinces", en *Aztec imperial strategies*, Frances F. Berdan *et al.*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 17-45.

Hohmann-Vogrin, Annegrete. 2000 "El espacio estructurado y la visión del mundo", en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa

Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 35-54.

Hoppan, Jean-Michel, 2000 “La cerámica como documento sobre la guerra entre los antiguos mayas”, en *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 287-305.

Izquierdo y de la Cueva, Ana Luisa, 2004 “Unidad y fragmentación del poder entre los mayas”, en *Estudios de Cultura Maya*, volumen XXV, pp. 57-76, UNAM, México.

Jiménez García, Esperanza Elizabeth, 2007 “Iconografía guerrera en la escultura de Tula, Hidalgo”, en *Arqueología Mexicana* 84 (marzo-abril 2007) pp. 54-59.

Jones, Lindsay, 1993 “The hermeneutics of sacred architecture: a reassessment of the similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan, part II”, en *History of Religions* 33, pp. 315-342.

Klein, Cecilia F. 1984 “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego? Un estudio socio-político de algunas representaciones mexicas del dios Tláloc”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 17, pp. 33-50.

Kuhn, Thomas S., 1991 *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Agustín Contin, FCE (Breviarios), México.

Lacadena García-Gallo, Alfonso, 2002 “Religión y escritura”, en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 171-194.

Landa, Diego de, 2003 *Relación de las cosas de Yucatán*, Edición de Miguel Rivera Dorado, Dastin Promo Libro (Crónicas de América), Madrid.

Langley, James C., 2002 “Teotihuacan notation in a mesoamerican context: líquenes, concept and metaphor”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 275-301.

Lebeuf, Arnold, 1995 “Astronomía en Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, J. Wimer (coordinadora general), Instituto de Cultura de Morelos, México, pp. 211-288. Traducción de Javier Wimer.

Lenski, Gerhard E., 1969 *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, traducción de Roberto Bixio. Paidós (Básica 68), Barcelona.

León-Portilla, Miguel, 1987 "The ethnohistorical record for the Huey Teocalli of Tenochtitlan", en *The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*, Elizabeth Hill Boone (editora), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 71-95.

León-Portilla, Miguel, 1995 "Xochicalco en la historia", en *La Acrópolis de Xochicalco*, J. Wimer (coordinador general), Instituto de Cultura de Morelos, México, pp. 35-87.

Litvak King, Jaime, 1987 "Xochicalco del Preclásico al Posclásico", en *El auge y la caída del Clásico en México Central*, Joseph B. Mountjoy y Donald L. Brockington (editores), UNAM, México, pp. 199-208.

López Austin, Alfredo, 1989 "La historia de Teotihuacan", en A. López Austin, J. R. Romero y C. Martínez Marín, *Teotihuacan*, Citicorp/Citibank, México, pp. 13-35.

López Austin, Alfredo, 1996 "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coordinadores) *Temas mesoamericanos*. INAH/CNCA, México, pp. 471-507.

López Austin, Alfredo, 1997 "Ofrenda y comunicación en la tradición mesoamericana", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores) *De hombres y dioses*. El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense A. C., México, pp. 209-227.

López Austin, Alfredo, 1998 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl (Monografías 15), México, Tercera Edición.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, 1999 *Mito y realidad de Zuyuá*, El Colegio de México-FCE (Fideicomiso Historia de las Américas, serie Ensayos), México.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Lujan, 2001 *El pasado indígena*. El Colegio de México-FCE (Fideicomiso Historia de las Américas), México.

López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, s.p.i. "El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado simbólico", mecanuscrito consultado en la Biblioteca del IIA de la UNAM.

López de Molina, Diana 1979 "Excavaciones en Cacaxtla: tercera temporada", en Comunicaciones 16, FAIC, México, pp. 144-148. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 434-437.

López de Molina, Diana y Daniel Molina Feal, 1986 “Arqueología”, en Cacaxtla. El lugar donde muere la lluvia en la tierra, S. Lombardo de Ruiz et al, SEP, INAH, México. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 444-462.

López Luján, Leonardo, 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, INAH, México.

López Luján, Leonardo, 2006 *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 tomos, MOSES MARP, Harvard University; CNCA, INAH, FCE, México.

López Luján, Leonardo, Laura Filloy Nadal, Barbara Fash, William L. Fash y Pilar Hernández, 2006 “El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y cultos de elite en Teotihuacan”, en *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores), INAH, México, pp. 171-201.

López P., Claudia M. y Nicolás Careta, 2005 “La cerámica de tradición nortea en el valle de Teotihuacan durante el Epiclásico y el Posclásico temprano”, en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Linda Manzanilla (editora), UNAM/IIA, México, pp. 275-286.

Lombardo de Ruiz, Sonia, 1979 “Contribuciones al estudio de la forma a la iconografía de los murales de Cacaxtla”, en *Comunicaciones 16*, FAIC, México, pp. 149-151. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 521-538.

Lombardo de Ruiz, Sonia, 1986 “La pintura”, en Cacaxtla, el lugar donde muere la lluvia en la tierra, S. Lombardo et al. SEP, INAH, México. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 582-604.

Lombardo, Sonia, Diana López y Daniel Molina, 1986 “Comentarios finales” a Tlaxcala, el lugar donde muere la lluvia en la tierra, S. Lombardo et al., SEP, INAH Mexico, pp.503-505. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 700-704.

Lounsbury, Floyd G., 1997 "Una explicación para la fecha inicial del Templo de la Cruz en Palenque" (Segunda Mesa Redonda, 1974), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 373-398.

Loyd, Anthony, 1999 *Mi vieja guerra, cuánto te echo de menos...*, traducción de Ramón González Férriz, Editorial Lumen (Palabra en el Tiempo 273), Barcelona.

Luhmann, Niklas, 1995 *Poder*, traducción de Luz Mónica Talbot, Introducción de Darío Rodríguez Mansilla, Universidad Iberoamericana/ Anthropos (Biblioteca A 20), Barcelona.

Llobera, Josep R., 1999 *La identidad de la antropología*, Editorial Anagrama (Colección Argumentos 110), Barcelona, Segunda Edición Ampliada.

Mann, Thomas, 1993 *José y sus hermanos: I Las Historias de Jacob*, traducción de José María Souviron, Editorial Aldus (Colección Los Placeres y los Días), México.

Manzanilla, Linda, 1993 "The economic organization of the Teotihuacan priesthood: hypothesis and considerations", en Janet C. Berlo (editora) *Art, ideology and the city of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks, Washington.

Manzanilla, Linda, 1997 "Early urban societies. Challenges and perspectives", en Linda Manzanilla (editora) *Emergence and change in early urban societies*, Plenum Press, New York.

Manzanilla, Linda, 1998 "El Estado teotihuacano", en *Arqueología Mexicana*.

Manzanilla, Linda, 2002 "Organización sociopolítica de Teotihuacán: lo que los materiales arqueológicos nos dicen o nos callan", en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 3-21.

Maquiavelo, Nicolás, 1998 *El príncipe*, introducción, traducción y notas de Roberto Raschella, Losada, México.

Marcus, Joyce, 2000 "Cinco mitos sobre la guerra maya", en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 225-247.

Martin, Simon, 2000 "Nuevos datos epigráficos sobre la guerra maya del Clásico", en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 104-124.

Mastache F., Alba Guadalupe y Robert H. Cobean, 1985 "Tula" en *Mesoamérica y el centro de México*, Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recopiladores), INAH (Colección Biblioteca del INAH), México, pp. 273-307.

Mastache Alba Guadalupe y Robert H. Cobean, 1990 "La cultura Coyotlatelco en el área de Tula", en *Las industrias líticas Coyotlatelco en el área de Tula*, Alba Guadalupe Mastache, Robert H. Cobean, Charles Rees y Donald Jackson, INAH (Colección Científica 221, Estudios sobre Tula 3), México, pp. 9-22.

Mastache, Alba Guadalupe y Robert H. Cobean, 2006 "El recinto sagrado de Tula", en *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores), INAH, México, pp. 203-216.

Mastache, Alba Guadalupe y Ana María Crespo, 1982, "Análisis sobre la traza general de Tula, Hgo.", en *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, INAH (Colección Científica 122), México, pp. 11-36.

Mathews, Peter Lawrence, 1997 *La escultura de Yaxchilán*, traducción de Antonio Saborit, revisión técnica de Ricardo Bueno y Mario Alifat, INAH (Colección Científica 368), México.

Mathews, Peter, 2000 "Guerra en las tierras bajas occidentales mayas", en *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 125-155.

Mathews, Peter y Merle Greene Robertson, 1997 "Notas sobre el Templo Olvidado de Palenque" (Quinta Mesa Redonda, 1983), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 483-503.

Matos Moctezuma, Eduardo, 1984 "Los edificios aledaños al Templo Mayor", en *Estudios de Cultura Náhuatl* 17, pp. 15-32.

Matos Moctezuma, Eduardo, 1987 "Symbolism of the Templo Mayor", en *The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*, Elizabeth Hill Boone (editora), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 185-209.

Matos Moctezuma, Eduardo, 1987 "The Templo Mayor of Tenochtitlan: history and interpretation", en *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and periphery in the Aztec World*, Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 15-60.

Matos Motezuma, Eduardo, 1987 *Cacaxtla*, Citicorp, México. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y

Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección), pp. 576-581.

Matos Moctezuma, Eduardo, 2003 *Vida y muerte en el Templo Mayor*, Tercera Edición, Asociación de Amigos del Museo/FCE (Sección de Obras de Antropología), México.

Miller, Mary Ellen, 2000 “Guerra y escultura maya: un argumento a favor del tributo artístico”, en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 175-187.

Millon, René, 1993 “The place where time began: an archaeologist’s interpretation of what happened in Teotihuacan history”, en *Teotihuacan. Art from the city of gods*, editado por Kathleen Berrin y Esther Pasztory, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco, London, pp. 16-43.

Millon, René, 1994 “Teotihuacán”, en *Ancient Cities* (Special Issue of Scientific American), pp. 138-148, Edición Original: junio de 1967.

Millon, René, 2002 “Comentarios finales”, a *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 761-797.

Molina Feal, Daniel, 1977 “Consideraciones sobre la cronología de Cacaxtla”, en XV Mesa Redonda, SMA, México, pp. 3-4. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, pp. 464-465.

Morante López, Rubén B., 2002 “Astronomía civil y astronomía ritual en Teotihuacan”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 213-230.

Morelos, García, Noel, 1998 “El advenimiento de la sociedad urbana: una reinterpretación de la cronología para Teotihuacan” en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coordinadores), INAH (Colección Científica 366), México, pp. 81-102.

Mosca, Gaetano, 2004 *La clase política*, selección e introducción de Norberto Bobbio, traducción de Marcos Lara, FCE (Colección Conmemorativa 70 Aniversario 4), México.

Moser, Christopher L., 1973 *Human decapitation in ancient Mesoamerica*, Studies in pre-columbian art and archaeology number eleven, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington D.C.

Nagao, Debra 1989 "Public proclamation in the art of Cacaxtla", en *Mesoamérica after the decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, R. A. Diehl y J. C. Berlo (editores), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, pp. 83-100. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección) pp. 476-490. Traducción de Patricia Escandón.

Nájera Coronado, Martha Iliá 1987 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

Nájera Coronado Martha Iliá, 2002 "Rituales y hombres religiosos" en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 115-138.

Nicholson, Henry B., 1971 "Religion in prehispanic Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians, vol. 10: Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte 1, Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal (editores), University of Texas Press, Austin, pp. 395-446.

Noguez, Xavier, 2001 "La zona del Altiplano central en el posclásico: la etapa Tolteca", en *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, Coordinada por Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, Segunda Edición CNCA-INAH, Coordinación de Humanidades, IIA-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 199-235.

Obregón Rodríguez, Ma. Concepción, 2001 "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza", en *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, Coordinada por Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, Segunda Edición CNCA-INAH, Coordinación de Humanidades, IIA-UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 277-318.

Olivier, Guilhem, 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios Azteca*, traducción de Tatiana Sule, FCE (Sección de Obras de Antropología), México.

Paredes Gudiño, Blanca, 2005 "Análisis de flujos migratorios y composición multiétnica de la población de Tula, Hgo.", en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Linda Manzanilla (editora), UNAM/IIA, México, pp. 203-225.

Parsons, Jeffrey R., 1987 "El área central de Teotihuacan. Patrones regionales de colonización en el valle de México", en *El auge y la caída del Clásico en México*

Central, Joseph B. Mountjoy y Donald L. Brockington (editores), UNAM, México, pp. 37-75.

Paso y Troncoso, Francisco del, 1979 *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico* (edición facsimilar), con un comentario de E.-T. Hamy, Siglo XXI, México.

Pasztory, Esther, 1993 "Teotihuacan unmasked: a view through art", en *Teotihuacan. Art from the city of gods*, editado por Kathleen Berrin y Esther Pasztory, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco, London, pp. 44-63.

Pasztory, Esther, 1997 *Teotihuacan. An experiment in living*, Foreword by Enrique Florescano, University of Oklahoma Press, Norman and London.

Pasztory, Esther *et al.*, 1993 "Catalogue of objects", en *Teotihuacan. Art from the city of gods*, editado por Kathleen Berrin y Esther Pasztory, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco, London, pp. 167-278.

Peñafiel, Antonio, 1995 "en su magna obra Monumentos del arte antiguo mexicano, 1890, Antonio Peñafiel ilustra y describe a Xochicalco"; extracto incluido en *La Acrópolis de Xochicalco*, J. Wimer (coordinador general), Instituto de Cultura de Morelos, México, 1995, pp. 317-321.

Prem, Hanns J., 2000 "¿Detrás de qué esquina se esconde la ideología?", en *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), CONACULTA-INAH, México, pp. 55-70.

Pulido Méndez, Salvador, 2002 "Datos para la historia arqueológica de la desaparecida Zacatula", en *El pasado arqueológico de Guerrero*, Christine Niederberger y Rosa María Reyna Robles (coordinadoras), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Gobierno del Estado de Guerrero e Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 301-320.

Rands, Robert L., 1997 "Marco cronológico de Palenque" (Primera Mesa Redonda, 1973), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 47-56.

Raschella, Roberto, 1998 "Introducción" a *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, Losada, México, pp. 11-52.

Ratray, Evelyn C., 1987 "Evidencia cerámica de la caída del Clásico en Teotihuacan", en *El auge y la caída del Clásico en México central*, Joseph B. Mountjoy y Donald L. Brockington (editores), UNAM, México, pp. 77-85.

Rattray, Evelyn C., 1998 "Resumen de las tendencias cronológicas en la cerámica y panorama general de Teotihuacan", en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coordinadores), INAH (Colección Científica 366), México, pp. 255-281.

Repetto Tio, Beatriz, 1993 *Desarrollo militar entre los mayas*, Secretaría de la Defensa Nacional (Bibliografía del Mando 4), México.

Ricoeur, Paul, 1994 "Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica", en *Historia y literatura*, Francoise Perus (compiladora), Instituto Mora (Antologías Universitarias), México, pp. 70-122.

Rivera Dorado, Miguel, 2003 "Introducción" a *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa, pp. 7-40, Dastin Promo Libro (Crónicas de América), Madrid.

Román Berrelleza, Juan Alberto, 1987 "Offering 48 of the Templo Mayor: a case of child sacrifice", en *The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983*, Elizabeth Hill Boone (editora), Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 131-143.

Román Berrelleza, Juan Alberto, 1990 *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, INAH/Proyecto Templo Mayor/GV Editores/Asociación de Amigos del Templo Mayor A.C. (Colección Divulgación), México.

Runciman, W. G., 1999 *El animal social*, traducción de Jesús Alborés. Taurus, Madrid.

Sahagún, Fray Bernardino de, 1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, con numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay, Editorial Porrúa ("Sepan Cuantos..." 300), México.

Salomón, Ma. Teresa y Silvia Garza Tarazona, 1994 "Accesos y pórticos de Xochicalco", en *Memoria del Tercer Congreso Interno del Centro INAH Morelos*, Cuernavaca, pp. 45-50.

Sánchez Ferlosio, Rafael, 1990 "Entrevista con Juan Cruz", *El País*, 19 de agosto de 1990, Madrid.

Sarmiento Fradera, Griselda, 1986 "La sociedad cacical agrícola. Hipótesis y uso de indicadores arqueológicos", en *Boletín de Antropología Americana* 13, México.

Schele, Linda, 1984 "Human sacrifice among the Classic Maya", en *Ritual human sacrifice in Mesoamérica. A conference at Dumbarton Oaks. October 13th and 14th*,

1979, Organizada por Elizabeth P. Benson y editada por Elizabeth H. Boone, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., pp. 7-48.

Schele, Linda, 1997a "La degradación jerárquica de Chac-Zutz': Grupos de linaje y señores subsidiarios en Palenque" (Sexta Mesa Redonda, 1986), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 309-320.

Schele, Linda, 1997b "Observaciones sobre el diseño de la cruz en Palenque" (Primera Mesa Redonda, 1973), en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 93-122.

Schele, Linda, 1997c "La documentación genealógica de los tableros de tres figuras de Palenque" (Tercera Mesa Redonda, 1978) en *Mesas Redondas de Palenque*, Antología I, Silvia Trejo (compiladora), México, INAH, pp. 399-444.

Schele, Linda y David Freidel, 1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, traducción de Jorge Ferreiro S., FCE, México.

Service, Elman R., 1984 *Los orígenes del estado y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*, traducción de Mari-Carmen Ruiz de Elvira Hidalgo, Alianza Universidad (Textos 83), Madrid.

Schultz, Uwe, 1998 "El ser que festeja", en *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días*, Uwe Schultz (coordinador) Altaya, Barcelona.

Serra Puche, Mari Carmen, 1998 *Xochitécatl*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

Serra Puche, Mari Carmen, 2000 "Evidencias en indicadores arqueológicos de la presencia femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México", en *Anales de Antropología* 33, 1996-99, UNAM, México, pp. 207-236.

Serra Puche, Mari Carmen y Jesús Carlos Lazcano Arce, 2005 "El Epiclásico en el valle Puebla-Tlaxcala y los sitios de Cacaxtla-Xochitécatl-Nativitas", en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Linda Manzanilla (editora) UNAM/IIA, México, pp. 287-301.

Serrano, Carlos, 1993 "Funerary practices and human sacrifice in Teotihuacan burials", en *Teotihuacan. Art from the city of gods*, editado por Kathleen Berrin y Esther Pasztory, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco, London, pp. 108-115

Sotelo Santos, Laura Elena, 2002 “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”; en *Religión Maya*, Edición de Mercedes de la Garza y Martha Iliá Nájera Coronado, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid, pp. 83-114.

Soustelle, Jacques, 1982 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, traducción de Carlos Villegas, Segunda Edición, FCE (Sección de Obras de Antropología), México

Sprajc, Iván, 1996 *Venus, lluvia y maíz*, INAH (Colección Científica 318), México.

Sprajc, Iván, 2001 *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, INAH (Colección Científica 427), México.

Spranz, Bodo, 1974 “Late classic figurines from Tlaxcala, Mexico, and their possible relation to the Codex Borgia”, *Dumbarton Oaks Conference on Mesoamerican Writing Systems*, Trustees for Harvard University, pp. 217-226. Reeditado en *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (compiladores), CONACULTA, Gobierno del Estado de Tlaxcala, México, (selección). Traducción de Patricia Escandón, pp. 692-696.

Spranz, Bodo, 1982 “Archaeology and the art of Mexican picture writing”, en *The art and iconography of late Post-classic central Mexico*, A conference at Dumbarton Oaks, October 22nd and 23rd, 1977, Elizabeth P. Benson (organizadora), Elizabeth Hill Boone (editor), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., pp. 159-173.

Suárez Cortés, María Elena, Dan M. Healan y Robert H. Cobean, 2007 “Los orígenes de la dinastía real de Tula. Excavaciones recientes en Tula Chico”, en *Arqueología Mexicana* 85, mayo-junio 2007, pp. 48-50.

Sugiyama, Saburo, 1998 “Cronología de sucesos ocurridos en el Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan”, en *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, Rosa Brambila y Rubén Cabrera (coords.), INAH (Colección Científica 366), México, pp. 167-184.

Sugiyama, Saburo, 2002 “Militarismo plasmado en Teotihuacan”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (Editora), UNAM, INAH, México, pp. 185-209.

Sugiyama, Saburo y Leonardo López Luján, 2006 “Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan”, en *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coordinadores), INAH, México, pp. 131-151.

Suhler, Charles y David Freidel, 2000 “Rituales de terminación: implicaciones de la guerra maya” en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (Editora), INAH, México, pp. 73-103.

Sullivan, Thelma D., 1982 “Tlazolteotl-Ixcuina: the great spinner and weaver”, en *The art and iconography of late Post-classic central Mexico*, A conference at Dumbarton Oaks, October 22nd and 23rd, 1977, Elizabeth P. Benson (organizadora), Elizabeth Hill Boone (editor), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., pp. 7-35.

Torquemada, Fray Juan de, 1975 *Monarquía Indiana*, tomos I y II, Quinta Edición, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa), México.

Townsend, Richard Fraser, 1979 *State ad cosmos in the art of Tenochtitlan*, Studies in Pre-columbian art and archaeology number twenty, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Townsend, Richard F., 1982 “Malinalco and the Lords of Tenochtitlan”, en *The art and iconography of late Post-classic central Mexico*, A conference at Dumbarton Oaks, October 22nd and 23rd, 1977, Elizabeth P. Benson (organizadora), Elizabeth Hill Boone (editor), Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., pp. 111-140.

Umberger, Emily, 1984 “El trono de Moctezuma”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 17, pp. 63-87.

Uriarte Castañeda, Ma. Teresa, 2002 “¿Existe una dinastía de Teotihuacan? Una propuesta iconográfica”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (Editora), UNAM, INAH, México, pp. 303-314.

Uruñuela Ladrón de Guevara, Gabriela y Patricia Plunket Nagoda, 2005 “La transición del Clásico al Posclásico: reflexiones sobre el valle de Puebla-Tlaxcala”, en *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, Linda Manzanilla (editora), UNAM/IIA, México, pp. 303-324.

Valverde Valdés, María del Carmen, 2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México.

Walters, Rachel E. y Jeff Karl Kowalski, 2000 “Los murales de Mul-Chic, la guerra y la formación de un estado regional Puuc”, en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 205-223.

Weber, Max, 1977 *Estructuras de poder*, traducción de Rufino Arar, Editorial La Pléyade, Buenos Aires.

Webster, David, 2000 “Rivalidad, faccionalismo y guerra maya durante el Clásico tardío”, en *La guerra entre los antiguos mayas*. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque, Silvia Trejo (editora), INAH, México, pp. 17-38.

Webster, David, 2003 *La caída del imperio maya. Perspectivas en torno a una enigmática desaparición*, traducción de Ferran Meler-Orti, Ediciones Destino (Colección Imago Mundi 33), Madrid.

Wicke, Charles R., 1984 “Escultura imperialista mexicana: el monumento del acuecuexcatl de Ahuítzotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl* 17, pp. 51-61.

Wiesheu, Walburga, 1996 *Cacicazgo y Estado arcaico. La evolución de organizaciones sociopolíticas complejas*, INAH (Colección Científica 310), México.

Wiesheu, Walburga, 2000 “La tesis de la ciudad-templo: ¿fueron las primeras ciudades chinas centros ceremoniales y símbolos del cosmos?”, en *Estudios de Asia y África* 112, El Colegio de México, México.

Wiesheu, Walburga, 2002 *Religión y política en la transformación urbana. Análisis de un proceso socio demográfico*, INAH (Colección Científica 446), México.

Wimer, Javier, 1995 “Umbral de Xochicalco”, en *La Acrópolis de Xochicalco*, J. Wimer (coordinador general), Instituto de Cultura de Morelos, México, pp. 15-33.

Winter, Marcus, Cira Martínez López y Alicia Herrera Muzgo T., 2002 “Monte Albán y Teotihuacan: política e ideología”, en *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, María Elena Ruiz Gallut (editora), UNAM, INAH, México, pp. 627-644.

Wolf, Eric R., 2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, traducción de Katia Rheault, revisada por José Andrés García Méndez y Roberto Melville, CIESAS (Antropologías), México.

Yadeun, Juan, 1975 *El Estado y la ciudad: el caso de Tula, Hgo.*, INAH (Colección Científica 25), México.

Zizek, Slavoj, 2003 “Introducción. El espectro de la ideología”, traducción de Marianna Podetti, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Zizek (comp.), FCE, México, p. 7-42.