

33

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE HISTORIA



CONCEPTUALIZACION DE LA OFRENDA, LA PENITENCIA  
Y EL SACRIFICIO ENTRE LOS NAHUAS PREHISPANICOS

**T E S I S I N A**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
**LICENCIADO EN HISTORIA**  
P R E S E N T A :  
**JUAN MANUEL ROMERO GARCIA**

ASESOR: DR. ALFREDO LOPEZ AUSTIN

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



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.

## **Manifiesto...**

*Entre mis manos tuve muchos textos en los que con curiosidad busqué ese rasgo de intimidad propio de los agradecimientos. Ahora me toca a mí externar sentimientos de gratitud y evoco en imágenes fragmentarias algunos de los episodios en los cuales este escrito adquirió forma. A quien leyendo estas líneas penetra en mi intimidad, le manifiesto que estoy absolutamente convencido de que cualquier trabajo es siempre el resultado de la cooperación.*

*Le debo mucho a mi querida escuela, la Facultad de Filosofía y Letras. En ella edificios, salones, biblioteca, cafetería y gente, mucha gente importante. Amigos, condiscípulos y profesores que a través de los años han templado vocaciones. Algunos de ellos desgraciadamente ya no están entre nosotros. Lamento no haber tenido la oportunidad de expresarles mi admiración. Al maestro Eduardo Blanquel, célebre por su rigurosidad y sapiencia, guía de mis primeras lecturas de los clásicos de la historiografía universal. Al maestro Alfonso García Ruiz, defensor de la tradición americanista, quien me ayudó a descubrir y definir el interés por la historia de los pueblos indígenas. Al doctor Ernesto Lemoine, agradabilísimo charlista y lector compulsivo que despertó en muchas generaciones el gusto por "vivir la historia". Al maestro Carlos Pereyra, quien siempre con gran claridad conceptual nos aconsejó ser precavidos con las modas intelectuales. A ellos, sinceramente: ¡muchas gracias!*

*Asimismo, agradezco a la licenciada Emilie Ana Carrión Blaine, al maestro Federico Navarrete Linares, al licenciado Gabriel Miguel Pastrana Flores y al doctor José Rubén Romero Galván, el haber leído cuidadosamente mi estudio, brindándome atinadas críticas y sugerentes observaciones. Estoy en deuda con ellos.*

*Debo hacer una mención especial al doctor Alfredo López Austin, asesor de esta investigación, con quien tuve la gran fortuna de convivir también en las aulas y a quien debo agradecer públicamente su pródiga sabiduría, su rigor y su inagotable amabilidad.*

*Desde luego, a mi familia, a la que comenté una y otra vez los asuntos que paso a paso me fueron obsesionando. Le agradezco su atención, sus bromas, su paciencia y sus palabras de aliento.*

*Y a tantas otras personas que sin tener una participación directa en el presente escrito han influido en él profundamente. De ellos no puedo dejar de mencionar al licenciado Pablo Escalante, a la doctora Rosa del Carmen Martínez, al doctor Luis Gonzaga Ramos Gómez-Pérez y al licenciado Ernesto Schettino.*

*septiembre de 1995.*

**A María de la Paz y Camilo,  
mis mejores amigos.  
A Maricela y Sandra,  
mi razón de vivir.**

## **Contenido**

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Sufrimiento, violencia y religiosidad.....</b>	<b>6</b>
<b>Las categorías: ofrenda, sacrificio y penitencia.....</b>	<b>10</b>
<b>Términos nahuas asociados con la ofrenda, el sacrificio y la penitencia.....</b>	<b>23</b>
<b>Ofrenda, sacrificio y penitencia como medios de comunicación con lo sagrado.....</b>	<b>33</b>
<b>Ofrenda, penitencia y sacrificio como prácticas vinculadas con la renuncia, el sufrimiento y la violencia.....</b>	<b>41</b>
<b>El sufrimiento como condición de vida.....</b>	<b>44</b>
<b>Grados de renuncia, sufrimiento y violencia en la ofrenda, la penitencia y el sacrificio.....</b>	<b>46</b>
<b>Formas morales, amorales e inmorales de contacto con lo sagrado.....</b>	<b>49</b>
<b>Una relación desigual y mutuamente benéfica.....</b>	<b>57</b>
<b>Ofrenda, penitencia y sacrificio como medios de equilibrio cósmico.....</b>	<b>65</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>72</b>
<b>Referencias bibliográficas .....</b>	<b>76</b>

## Introducción

A través de las diversas fuentes historiográficas, la presencia de la religión en el complejo cultural de los nahuas prehispánicos se muestra como un conjunto de creencias y actos ceremoniales que se encuentran en todos los ámbitos de la vida diaria. En el campo, la aldea, la guerra, el matrimonio, la educación, la medicina y el resto de los aspectos del quehacer cotidiano se creían descubrir manifestaciones de lo sagrado.

El tiempo mundano fue concebido no como abstracción sino como sustancia, constituida por seres sagrados transitando en ciclos precisos por la tierra.<sup>1</sup> El sistema calendárico permitió regular actividades agrícolas, pagar tributos, fijar acciones sociales y políticas, registrar el curso del sol y las estaciones del año.<sup>2</sup> Pero no menos importante fue su papel como organizador del ceremonial religioso:

... la función de los calendarios era doble: por una parte, la regulación de la conducta ritual que mantenía en su sitio al ser humano; por otra, la defensa contra los malos tiempos o la enseñanza para aprovechar los buenos. El primer aspecto hacía al indígena sumergirse en un tiempo que no era el presente, que no era el real, para dejar que su conducta fuese simplemente cobertura de una acción arquetípica; el segundo, por el contrario, lo hacía enfrentarse a una realidad ya casi hecha -una fuerte influencia- contra la que debía luchar con el acto espontáneo, inteligente, hábil, ágil.<sup>3</sup>

El espacio también se concibió asociado a las divinidades y, consecuentemente, cargado de sacralidad. El plano terrestre fue dividido en cinco segmentos formados por el centro y los cuatro rumbos o puntos cardinales, todos ellos asociados a fuerzas divinas bien definidas por sus características y facultades:

... el universo se distribuyó en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, que se abren en el ombligo de la tierra y se prolongan hasta donde las aguas que rodean al mundo se juntan con el cielo y reciben el nombre de agua celeste (*Mhuica-sá*). Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos. Los nahuas los describen colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone, se halla su casa, es el país del color rojo; luego, a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la

<sup>1</sup> Véase Christian Duverger, *La flor lotal*, p. 30-31; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e Ideología*, t. I, p. 86, 88; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 184.

<sup>2</sup> Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana...", en *Historia general de México*, t. I, p. 268-272.

<sup>3</sup> López Austin, *Membrado-dios*, p. 86-87.

fertilidad y la vida, simbolizado por el color blanco; finalmente, a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.<sup>4</sup>

Había trece estratos o "pisos" superiores y nueve inferiores.<sup>5</sup> En cada nivel separado por travesaños habitaban diversos dioses y seres sobrenaturales. Desde sus moradas estas fuerzas enviaban influencias a la superficie de la tierra por medio de postes (columnas o árboles) situados en los cuatro extremos del plano horizontal:

Los cuatro árboles cósmicos no eran sólo apoyos del cielo. Con el eje central del cosmos, el que atravesaba el ombligo del universo, eran los caminos por los que viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra. De los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores o inferiores, el fuego del destino y el tiempo, transformando todo lo existente según el turno de dominio de los nómenes.<sup>6</sup>

Diversos testimonios refieren la concepción de multitud de fuerzas sagradas asociadas con elementos de la naturaleza, así como con las actividades y los productos de los hombres. El siguiente relato de Fray Bartolomé de las Casas ilustra al respecto:

Tenían dios para la tierra, otro de la mar, otro de las aguas, otro para guardar el vino, otro para la semadura; y para cada especie de ellas tenían un dios... Tenían también de otras muchas cosas provechosas, hasta de las mariposas...<sup>7</sup>

Jacinto de la Serna, entre otros, asegura que los indígenas atribuían a los árboles alma racional y nos describe la forma cómo debían cortarlos, siguiendo un protocolo religioso:

Quando fueron á el monte á cortar, el Governador hizo llevar la Cruz con su mango, ciriales, y cantores, y siendo convecado todo el Pueblo para esta acción, subieron á el monte, y cortaron el arbol y asá como cayó, llegó una india vieja, y le quitó las ramas, y fué á el tronco de donde aya sido cortado, y poniendole en alma le conecó con muchas palabras amarasas, pidiendole, que no se enojase, que lo llevarán, para que pesasen todos los de essa tierra de Mechtacan...<sup>8</sup>

En pleno siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón mandó quemar *otolluhqup*, por ser considerado desde la antigüedad como un bien sagrado. El clérigo enfermó al poco

<sup>4</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 124. Véase también George C. Vaillant, *La civilización azteca*, p. 143-144.

<sup>5</sup> El número de pisos varía según las distintas versiones. En algunos casos se mencionan nueve pisos celestes y nueve inframundos. Al respecto véase la hipótesis de la transformación taxonómica del cosmos experimentada a partir de la presencia de la agricultura, en López Austin, *Cuerpo Humano...*, t. I, p. 80.

<sup>6</sup> *Ibidem*, t. I, p. 86.

<sup>7</sup> Las Casas, *Apologética Historia sumaria...*, t. I, p. 636.

<sup>8</sup> Jacinto de la Serna, "Manual de ministros...", en *Tratado de las idolatrías...*, t. I, p. 232.

<sup>9</sup> *Otolluhqup*. "El estéfico". Nombre de varias plantas psicotrópicas. "Glosario", en Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general...*, t. II, p. 806.

tiempo. Algunos indígenas interpretaron el suceso como un castigo impuesto por el dios residente en la planta.<sup>10</sup>

Unidas a las costumbres más triviales y rutinarias, las actividades religiosas regulaban la vida cotidiana. La vivienda misma era expresión del cosmos.<sup>11</sup> La disposición de los enseres cumplía un sentido ceremonial. El centro lo ocupaba el hogar, reverenciado como "imagen y encarnación del dios del fuego"<sup>12</sup>, y antes de comer o beber pulque, era obligación del creyente arrojar al fogón un bocado<sup>13</sup> de alimento o derramar un poco del licor en sus bordes.<sup>14</sup>

El ceremonial vinculado con los oficios era tan importante para el buen desempeño de las faenas como los instrumentos y los materiales de trabajo. En el mes *etzakcualltli* los agricultores realizaban un ritual en honor de los esperos de labranza. Los campesinos en sus casas levantaban un altarcillo y colocados los instrumentos, les ofrecían *etzalli*<sup>15</sup>, pulque e incienso, para después agradecer sus servicios. Nombraban esta fiesta "descanso de instrumentos serviles".<sup>16</sup>

En resumen, entre los nahuas no hubo nada ajeno a la religiosidad.<sup>17</sup> Por tanto, el estudio detallado y cuidadoso de las manifestaciones religiosas se justifica bajo un doble beneficio recíproco. Por un lado, la contribución al mejor conocimiento de la religión misma. Por el otro, y ante la íntima relación de ésta con el resto de los ámbitos culturales, la posibilidad de conocer de forma más integral las instituciones y las concepciones que acerca de ellas tenían los pueblos nahuas.

<sup>10</sup> Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...", en *Tratado de las supersticiones...*, t. II, p. 45-46.

<sup>11</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 225-227.

<sup>12</sup> Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas...*, p. 131.

<sup>13</sup> *Tlacualltli*: "Acción de arrojar algo", de *tlaz*, "arrojar", "echar", en Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*, t. II, p. 114v. Los informantes de Sahagún afirman que "nadie come antes de que se hubieran arrojado frente al fogón las porciones de comida", en *Ritos, sacerdotes y stervios de los dioses*, introd., paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, p. 51.

<sup>14</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 190. El ritual se llamaba *tecuilltzcuzc*: "delante del hogar"; de *tecuilli*: hogar e *itzcuatl*: "frente", "parte delantera de la cabeza", en Rémi Simón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 703.

<sup>15</sup> *Etzalli*: guiso de miel con frijol. Según Durán con trozos de carne de guajolote, en Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 260.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> Véase Meaux, "Fenómenos religiosos", en *Introducción a la etnología*, p. 326; en este mismo sentido pero para el caso mexicano véase Soustelle, *El universo de los aztecas*, p. 27; Geoffrey W. Conrad y Arthur B. Demaree, *Religión e Imperio*, p. 18.

A propósito de la religiosidad náhuatl, me ha interesado cierto tipo de rituales de entrega que en ocasiones implicaron renuncia, sufrimiento y hasta violencia<sup>18</sup>; particularmente acciones como abstinencia sexual, ayunos, vigiliias, punciones en el cuerpo, baños en la madrugada, danzas extenuantes y sacrificios humanos.

Mi interés por este tipo de manifestaciones surgió cuando descubrí su extensión. Se realizaban a lo largo de todo el año, siguiendo muchas de ellas una puntual calendarización, mientras que otras se ejecutaban eventualmente.<sup>19</sup> Asimismo, formaron parte de ceremonias de muy diversa índole, y como tales estuvieron estrechamente vinculadas con la vida diaria y con el desarrollo de las instituciones sociales. Por otra parte, me llama la atención su importancia. Fueron prácticas -unas más, otras menos- relacionadas con distintos ámbitos culturales como la agricultura, el comercio, el curso del tiempo y los nacimientos, entre otros, y, por tanto, se realizaban regularmente, sin perder por ello su nivel de solemnidad, de rigor secuencial y su gran relevancia.

Estamos frente a manifestaciones religiosas diseminadas en los distintos ámbitos de la organización social. Su estudio puede cumplir los dos rubros antes mencionados, esto es, el conocimiento del complejo religioso en su conjunto y el conocimiento de las instituciones prehispánicas.

Creo, pues, en la utilidad de una investigación en la cual se establezcan algunas consideraciones generales para el estudio de estas ceremonias en una visión de conjunto y abonar nuevos criterios para su mejor análisis dentro del ritual. Sin

<sup>18</sup> Los diversos conceptos asociados con el término "violencia" ameritan una especificación que evite confusiones. Violencia viene del latín *violens* y éste a su vez de *vis*: "fuerza". En el *Diccionario de autoridades* se define la violencia como "fuerza o ímpetu en las acciones, especialmente en las que incluyen movimiento. Se llama así a la fuerza que se le hace a alguna cosa para sacarla de su estado, modo o situación natural." (t. VI, p. 401). Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* "violento" es aquel: "Que obra con ímpetu y fuerza." (t. II, p. 1389). Sin desconocer las excepciones asociadas con juicios axiológicos, en las que hay connotaciones de "injusticia", "arbitrariedad", "inmoralidad", etc., a lo largo del presente trabajo emplearé el término "violencia" en su sentido más cercano a la raíz etimológica, es decir, como aquellos actos en los que por medio del uso de la fuerza ímpetuosa se vulnera el estado de las cosas. Por tanto, afirmar que el sacrificio humano entre los nahuas fue un acto "violento" significa que mediante estas acciones se vulneraba ímpetuosamente la estructura corporal del sacrificado; de ninguna manera se pretende censurar moralmente dicha acción, ni dar a entender que ésta se hacía en el México prehispánico sin el consentimiento moral y jurídico de las sociedades.

<sup>19</sup> Por ejemplo, las ceremonias de descenso al cargo de *tlatoani*, las exequias, las ceremonias en épocas de crisis, etc. Véase al respecto Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor*, p. 102.

embargo, las dificultades inherentes a la investigación del complejo ceremonial me obligan a procurar antes el diseño de marcos teóricos. Consecuentemente, en este trabajo expongo el estudio no de las prácticas de renuncia, sufrimiento y violencia en sí, sino la conceptualización acerca de las instituciones religiosas donde éstas se presentan y sin las cuales carecerían de sentido; es decir, la definición de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio.

No en pocas ocasiones el proceso de conocimiento exige dar rodeos. Este es el caso de la presente investigación. Originalmente me había propuesto analizar el concepto de penitencia como categoría fundamental para explicar los actos de renuncia y sufrimiento dentro de la religión prehispánica. Mas su estrecha relación con otros procesos rituales exigió abrir el abanico y modificar el plan original. Fue ineludible la búsqueda de otras instituciones vinculadas con aquellas manifestaciones religiosas. Tuve que incorporar los conceptos de ofrenda y sacrificio. Me vi en la necesidad de ir más allá de las prácticas de renuncia y sufrimiento y llegar hasta el análisis de algunos aspectos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana relacionados con las concepciones acerca de las vías de comunicación e interacción entre los hombres y lo sagrado.

Por supuesto me falta mucho por hacer sobre una problemática más compleja de lo que en principio supuse. Y es que quizá uno es insolente al querer comprender por qué, cuando los rayos del sol rozaron por primera vez la superficie de la tierra y comenzó el tiempo de los hombres, varones y mujeres junto con sus hijos hicieron festejos para venerar a sus dioses. Con temor persiguieron sus huellas. Con humildad y valentía dejaron su sangre, sus corazones, sus fatigas y sus objetos más preciados en espera de respuestas indispensables para su vida.

## **Sufrimiento, violencia y religiosidad**

La religión involucra tanto un conjunto relativamente coherente de creencias y de valores como una serie de prácticas establecidas en preceptos. Su provecho reside en garantizar la buena relación entre los hombres y lo sagrado.

Las prácticas religiosas del mundo náhuatl han despertado interés en los investigadores tanto antiguos como recientes. Quizá llamaron más la atención aquellas relacionadas con actos de sufrimiento y violencia, rituales cuyo ejercicio significó la presencia de cansancio, dolor, hambre, sueño, sed, tristeza y demás estados que ponían en juego la resistencia y vulnerabilidad física y psicológica de los hombres. Destaca por su presencia cuantitativa y cualitativa el sacrificio humano. Sin duda fue un acto ceremonial de gran complejidad, ligado a las formas más profundas de sufrimiento y violencia. Nada sencillo resulta su estudio. Múltiples problemas oscurecen su conocimiento, algunos de los cuales están claramente insertos en el ámbito de la investigación científica. Otros, por el contrario, entran llanamente en el terreno de la valoración ideológica, ya de la moral, ya de las creencias religiosas de los estudiosos. Tomemos el sacrificio humano como ejemplo para caracterizar ciertas dificultades presentes en la investigación de acciones rituales donde encontramos sufrimiento y renuncia.

A los ojos de los cronistas cristianos del período colonial, el sacrificio humano practicado entre los nahuas fue prueba inequívoca de la presencia del Demonio y justificación tanto de la conquista militar como de la imposición de patrones religiosos europeos. Caso aparte sea, probablemente, el de Fray Bartolomé de las Casas, quien escribiera su *Apologética historia sumaria* con el propósito de demostrar la injusticia de que fueron objeto los indios americanos por quienes argumentaban su irracionalidad.<sup>20</sup> Las Casas interpretó el sacrificio humano como manifestación de un alto sentido religioso aunque, por supuesto, no lo justificó:

<sup>20</sup> Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria...*, t. I, p. 3

las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por la misma razón mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad y merecimiento (puesto que ídólatras engañados) de sus dioses, y por consiguiente, mejor consideración naturalmente y más cierto discurso y juicio de razón y mejor usaron de los actos del entendimiento que todas las otras, y todas las dichas hicieron ventaja como más religiosas... La razón es clara: porque ofrecían a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa y más amada de todas las criaturas, mayormente si lo que sacrificaban eran sus hijos; y nuestro entendimiento, como queda dicho, por la lumbré naturaleza juzga que a Dios se le debe ofrecer lo más digno y lo mejor, estando dentro de los límites de la ley natural, faltando ley natural, faltando ley positiva, humana o divina, que ofrecer hombre prohíbe y estorbe; y si otra cosa hubiese de más que los hombres, como son los ángeles, ofrecellos en sacrificio a Dios era poco si fueran sacrificables... De aquí que las repúblicas que ordenaron por la ley o por costumbre que se sacrificasen a los dioses en algunos tiempos y días o fiestas, hombres, tuvieron mejor y más noble concepto y estimación de sus dioses, y supuesta su ceguera y error en tener opinión que aquéllos eran Dios o dioses, y que les podían hacer bien y mal, socorrer y ayudar en sus necesidades, y que los males que les venían eran por haber sido negligentes...<sup>21</sup>

En las perspectivas de algunos investigadores contemporáneos esta costumbre es concebida como reminiscencia de una cultura belicosa y bárbara. Este parece ser el caso de Christian Duverger quien en su obra *La flor letal* afirma que el sacrificio humano entre los aztecas fue resultado de una concepción propia de los grupos cazadores recolectores aridamericanos. Para Duverger, la peregrinación azteca significó un rápido y no bien asimilado tránsito del estado nómada al sedentario y de la escasez al excedente. Los aztecas conservaron costumbres de "guerreros nórdicos" aun después de habitar en Tenochtitlan y de ser el máximo poder de la Triple Alianza:

Las presiones del universo ecológico de las estepas semidesérticas del México septentrional, aunadas a lo precario del estado migratorio, bien pudieron determinar esta aguda conciencia de la entropía que caracteriza al pensamiento mexicano... Para una tribu errante y depredadora, cuya supervivencia es cuestión inmediata, el gasto nunca se percibe ni se vive como inversión; el gasto es, ante todo, pérdida. Así pues, probablemente al fuego de esta prueba, a la luz de una sensibilidad aún exacerbada por el vértigo de los alucinógenos, se haya grabado en los trasfondos del alma cultural azteca esta obsesión por la pérdida de energía y esta conciencia del agotador despilfarro que lleva el movimiento de la vida.<sup>22</sup>

Esta posición, además de ser muy cuestionable por fundamentar el ejercicio del sacrificio humano en el supuesto origen "bárbaro" de los mexicas, no resuelve el problema y sólo lo traslada. Por principio de cuentas es preciso asentar el hecho comprobado de que el sacrificio humano no sólo no fue exclusivo de los mexicas, sino que su práctica estuvo presente en Mesoamérica desde el Horizonte Preclásico.<sup>23</sup> Por

<sup>21</sup> Adams, t. II, p. 244-245.

<sup>22</sup> Duverger, *Op. cit.*, p. 12-13.

<sup>23</sup> Véase Yólotl González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 56-65. La autora consigna pruebas arqueológicas y representaciones pictográficas de diversas regiones de Mesoamérica. En particular, sobre el sacrificio humano en el periodo Clásico entre los mayas es muy ilustrativo el trabajo de Linda Schele y Mary Ellen Miller, "Warfare and Captive Sacrifice", en *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, p. 209-240. También resulta interesante revisar la tesis de Conrad y

otro lado, ya desde hace tiempo, investigadores como Paul Kirchhoff y Carlos Martínez Marín han cuestionado el supuesto origen "chichimeca" de los mexicas. En particular, Martínez Marín, a través de un estudio de las fuentes relativas a la época de la migración, ha podido mostrar que los mexicas poseían típicos rasgos de cultura mesoamericana desde su salida de Aztlán, como la construcción de camellones y chinampas; el cultivo de maíz, frijol, chile, jitomate y chíca; el uso de braguera, orejeras y banderas de papel como atavíos; la edificación de templos, etc.<sup>24</sup> Además, es pertinente recordar la tesis de Alfredo López Austin en la cual establece que la migración mexica no fue un hecho aislado, sino parte de un recurso propio de los pueblos mesoamericanos. Los problemas sociopolíticos y las calamidades naturales, provocaron en repetidas ocasiones la necesidad de migrar. En tiempos de crisis las aldeas se vieron obligadas a trasladarse en núcleos familiares, creando mecanismos de supervivencia para los períodos de búsqueda de nuevas tierras donde asentarse. Durante las migraciones el pueblo era cazador y agricultor esporádico.<sup>25</sup> En consecuencia, asegura dicho autor, debemos cambiar nuestra apreciación acerca del supuesto origen preagrícola de los mexicas:

Todos los pueblos mesoamericanos siguen estos esquemas. Todos incluso esos mexicas a los que creímos su falsa historia de pueblo bárbaro. Hay que empezar a olvidar esta vieja idea de que el pueblo fundador de Tenochtitlan llegó de pronto, como absoluto desconocido y desconocedor, a las tierras mesoamericanas.<sup>26</sup>

A mi juicio, una de las posiciones más cuestionables sobre el sacrificio humano es la de Laurette Séjourné, quien escribió en la década de los cincuentas *Pensamiento y religión en el México Antiguo*. La autora concibe el fenómeno sin considerar su especificidad histórica y lo presenta como una traición a la "verdadera" moral. No le

---

Demarést quienes aseguran que aunque el sacrificio humano fue una tradición antigua y venerada en Mesoamérica desde sus albores, el incremento de esta forma ritual a proporciones muy superiores debe ser interpretado como el fundamento ideológico del expansionismo militarista desarrollado por los mexicas desde el siglo XV, en *Religión e Imperio*, p. 35-36, 55-56 y 74-75.

<sup>24</sup> Carlos Martínez Marín, "La cultura de los mexicas durante la migración", en Miguel León-Portilla, *De Teotihuacán a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, p. 247-255.

<sup>25</sup> López Austin, *Hombre-dios*, p. 68-69.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 64.

parece válida la consideración de que el sacrificio humano formaba parte de un complejo religioso y sólo dentro de él puede ser explicado:

¿Nos resignaremos a perdonar estas masacres invocando una realidad extraña que escape a nuestro entendimiento moderno? Tampoco esto nos parece aceptable. Cualesquiera sean su forma y la época en las cuales se comete, el crimen es de una esencia tan opuesta a la espiritualidad, que sólo en la medida en que ésta haya sido destruida será posible la ferocidad.<sup>27</sup>

Para Séjourné la única explicación posible de mezclar la occisión de seres humanos con el ceremonial religioso es la coerción de la fuerza pública.<sup>28</sup> Ante estas afirmaciones creo advertir insuficiencias explicativas. ¿Hay alguna razón **suprahistórica** que justifique la supremacía de ciertas normas morales, convirtiéndolas en inmutables y universalmente válidas? ¿Sólo donde hubo coerción pública y ambición desmedida se dio el sacrificio humano? ¿No habrá, independientemente de que no agrade a muchos, concepciones donde el sacrificio humano adquiera un sentido moral y profundamente religioso?

Por supuesto no estoy en condiciones de explicar cabalmente el sacrificio humano y sólo he querido tomarlo como punto de referencia para ejemplificar acerca de cierto tipo de ceremonias y algunas interpretaciones. Sin embargo, su presencia en infinidad de festejos prehispánicos nos debe hacer sospechar, cuando menos, su importancia en el curso de la vida diaria y su definitivo vínculo con la religión. Es necesario atender al peligro de basarnos en nociones ajenas a la propia perspectiva histórica. Antes de intentar una explicación debemos ser cautos con posibles generalizaciones injustificadas y ajenas a la contextualización histórico-social.

---

<sup>27</sup> Op. cit., p. 20.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 22-23.

## Las categorías: ofrenda, sacrificio y penitencia

Para explicar el sacrificio humano, o cualquier otra de las acciones asociadas con la renuncia y el sufrimiento en el marco de la religión, es necesario abrir nuestro espectro de estudio: estas acciones son incomprensibles sin el establecimiento de un correlato histórico-social. Como primer paso en la búsqueda de una conceptualización es necesario establecer criterios generales tendientes a la construcción de un modelo conceptual capaz de mejorar nuestras apreciaciones. Dicho modelo nos puede proporcionar una imagen de conjunto en la que ciertos hechos encuentren sentido. Fuera de él resulta mucho más difícil analizar los casos particulares sin caer en errores de interpretación. Tal y como lo advierte Carlos Marx, el engaño del análisis de lo "concreto" es su apariencia de ser el punto de partida del conocimiento humano. Aceptando que éste tiene su base en lo concreto real, y es referencia obligada de toda investigación seria, el ser humano jamás accede a lo concreto -yendo más allá del conocimiento puramente sensible- sin principios generales que codifiquen su apreciación acerca de la realidad estudiada. Es indispensable para cualquier análisis establecer "abstracciones" (lo "concreto representado") que permitan generalizar y emprender el camino de ascenso a lo concreto en el terreno de lo pensado:

Parace que lo correcto es arrancar de lo real y lo concreto, comenzar por las premisas reales y, por tanto, en la economía por ejemplo, comenzar por la población, base y sujeto de todo acto de producción social. Sin embargo, vista la cosa más a fondo, esto resulta falso. La población es una abstracción, si deja a un lado, por ejemplo, las clases que la forman. Y, a su vez, estas clases son una palabra vacua si no conozco los elementos sobre que descansan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Éstos forman a su vez y presuponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. Por ejemplo, el capital no es nada sin el trabajo asalariado, sin el valor, el dinero, el precio, etc. Así pues, si comenzase por la población me formaría una representación caótica del todo y, por medio de una determinación más precisa llegaría, analíticamente, a conceptos más simples, partiendo de lo concreto representado se llegaría a abstracciones cada vez más sutiles, hasta acabar en las determinaciones más simples.<sup>29</sup>

Consecuentemente, la caracterización del sacrificio humano junto con las demás prácticas de sufrimiento y renuncia, exige examinar ciertas determinaciones comunes dentro del complejo religioso mesoamericano. Es necesario entonces exponer

<sup>29</sup> Carlos Marx, "Introducción a la crítica de la economía política", en *Grundrisse*, t. I, p. 15.

categorías y criterios básicos del sufrimiento, la entrega y la violencia en marcos conceptuales claramente definidos. Para ello, encuentro tres instituciones religiosas relacionadas con este tipo de manifestaciones: la ofrenda, la penitencia y el sacrificio. Conviene estudiarlas y explicarlas antes de intentar el análisis del ayuno ritual o de las autosangrías, porque de lo contrario es factible caer en la simple obtención de datos inconexos que despierten a lo sumo curiosidad.

Sin intención de erigir una concepción definitiva de estas instituciones, se hace necesaria la búsqueda de sus características determinantes, con el compromiso de afinar dichas nociones a lo largo del presente trabajo.

El término castellano "ofrenda" se deriva del latino *offerenda*, y éste a su vez de *offere* que significa "ofrecer". Según Corominas, tanto "ofrecer" como "ofrenda" son derivaciones de la palabra *praeferre* que se traduce a nuestra lengua como "preferir" y significa "llevar adelante", "presentar", "ofrecer".<sup>30</sup>

Según la Real Academia de la Lengua debe entenderse por "ofrenda":

Cosas que se han de ofrecer; don que se dedica a Dios o a los santos para implorar su auxilio o una cosa que se desea para cumplir con un voto u obligación.<sup>31</sup>

El término "ofrenda", en su sentido más general, nombra al don<sup>32</sup> que sirve de medio para entablar una relación entre sujetos. Es la oblación (material o ideal) que se brinda bajo cierta normatividad estipulada en las distintas formas de vinculación. Sin embargo, hemos de distinguir las diferencias entre los diversos tipos de dones, atendiendo tanto a los agentes que componen las formas de relación como a las maneras de tratamiento y envío de los bienes. En el caso del regalo, cualquier sujeto puede obsequiar determinado bien y vincularse con otro. La ofrenda, en cambio, siempre es otorgada por seres inferiores: los hombres, y el receptor es

<sup>30</sup> Joan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, t. IV, p. 632-633.

<sup>31</sup> *Diccionario de la lengua española*, t. II, p. 972.

<sup>32</sup> Del latín *donum*: "dar". Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*: "Dádiva, presente, regalo." (t. I, p. 493).

indefectiblemente algún ser sobrenatural. Además, el don ofrendario está asociado a sentimientos de respeto y veneración:

En la ofrenda el oferente es necesariamente inferior, tanto desde el punto de vista económico como social al que recibe, o bien este último puede ser una divinidad; además el don va acompañado de un sentimiento de respeto, y lo que se da es de gran valor para el que lo otorga.<sup>33</sup>

Precisando, entenderemos por ofrenda el conjunto de dones que los hombres brindan a los distintos seres sagrados, acompañados de sentimientos de respeto y veneración, cuya finalidad es propiciar el contacto con la sobrenaturaleza.

Por su parte, el término "sacrificio" nos llega al castellano del latín *sacrificium*, compuesto de dos palabras: *sacrare*, *sacer*, "sagrado" y *facere*, "hacer"; es decir: "convertir algo en sagrado", "consagrar", "sacralizar".<sup>34</sup>

A decir de la Real Academia de la Lengua, el sacrificio es la: "ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación."<sup>35</sup>

En el uso lato del término, se puede entender por "sacrificio" cualquier hecho u objeto ofrecido a la deidad. Y aquí nos topamos con un problema: la cercanía conceptual entre "ofrenda" y "sacrificio". No es gratuito advertir en algunas fuentes novohispanas el uso indistinto de ambos términos. Por ejemplo, Les Casas, después de una prolija descripción sobre los tipos de objetos destinados a los dioses - clasificados por cierto como sacrificios-<sup>36</sup> menciona:

Allende las cosas referidas, que preciosas eran y por preciosas tenidas, en grandísimo exceso solían ofrecer de todas las preciosísimas: ésta fue la muchedumbre de hombres que cada año en sacrificio a sus dioses ofrecían.<sup>37</sup>

El problema ha suscitado discusiones entre especialistas. Según diversos autores, la diferencia entre ofrenda y sacrificio estriba en que éste último implica necesariamente la consagración del don. Mas ésta no parece ser una característica suficientemente clara como para determinar la diferencia entre ambos conceptos,

<sup>33</sup> Martha Iñe Nájera, *El don de la sangre...*, p. 39.

<sup>34</sup> Corominas, *Op. cit.*, t. VI, p. 127.

<sup>35</sup> *Diccionario de la lengua española*, t. II, 1209.

<sup>36</sup> Véase Les Casas, *Op. cit.*, t. II, p. 272-274.

<sup>37</sup> *Ibidem.*, t. II, p. 274.

puesto que en muchos casos la ofrenda, para ser tal, debe sacralizarse a través de procesos rituales.

Ahora bien, todo sacrificio es -como aseguran Henri Hubert y Marcel Mauss- una oblación destinada a los distintos seres sagrados; pero éstas son de muy diversos tipos. La diferencia específica consiste en que el sacrificio es una ofrenda que sufre una destrucción parcial o total durante la ceremonia de consagración.<sup>38</sup> Por lo tanto, dice Mauss, en ciertas ocasiones el proceso de ofrendamiento no vulnera la naturaleza del don:

En otros casos, por el contrario, la consagración destruye el objeto presentado; en el caso en que un animal es presentado al altar, el objetivo que se persigue se alcanza en el momento en que es degollado o despedazado o bien consumido por el fuego, en una pira, sacrificado. El objeto así destruido es la víctima. No cabe duda de que el nombre de sacrificio debe reservarse a oblationes de ese género.<sup>39</sup>

Es preciso aclarar que la destrucción, aspecto inherente al sacrificio, no se explica sino en función del tipo de don que se ofrece y el tipo de ser al que se está brindando. La destrucción debe entenderse como un medio para hacer llegar el don al ser sobrenatural. Es la transformación de ciertas ofrendas, en específicas circunstancias y bajo precisas formas de destrucción, lo que las habilita para estar al alcance de lo sagrado. Acerca de esto Leonardo López Luján nos aclara:

El sacrificio constituye un ofrendamiento a los dioses en el cual la esencia invisible de la ofrenda (objetos, vegetales, animales u hombres) transita -al igual que el alma de un hombre muerto- de "este mundo" al "otro mundo". Para que sea posible el trance, es indispensable la transformación de su estatus ontológico por medio de un acto súbito y violento (matar, destruir, arrojar, abandonar, dispersar, quemar, etc.) que tenga como resultado la muerte de la ofrenda. Sólo así el alma se separará supuestamente del cuerpo material, de manera análoga a lo que se cree que acontece durante la defunción humana. Después de un largo viaje, el alma (la esencia) sacrificada nutrirá a una divinidad, o sea, se convertirá en ella.<sup>40</sup>

Quiere decir que en el proceso sacrificial la destrucción parcial o total de los dones permite la liberación de su esencia, equiparable en cierto tipo de creencias -dentro de

<sup>38</sup> Véase Nájera, *El don de la sangre...*, p. 23; J. Van Baal, "Offering, sacrifice and gift", en *Numen*, p. 181; *The Encyclopedia of Religion*, t. XII, p. 544; Henri Hubert y Marcel Mauss, "Ensayo de la naturaleza y de la función del sacrificio", en *Lo sagrado y lo profano*, p. 153-154.

<sup>39</sup> Henri Hubert y Marcel Mauss, *Op. cit.*, p. 153.

<sup>40</sup> López Luján, *Op. cit.*, p. 56.

las cuales podemos incluir a las mesoamericanas- a la muerte aun de objetos aparentemente inanimados.

A mi juicio, estaría incompleta la definición del sacrificio si no se incluyera en ella la noción de renuncia, de abstinencia, propia de esta forma de ofrendar:

... es el acto de desprenderse de algo que significa mucho para el que lo da, incluso la propia vida o la de un ser querido; pero hay una idea más que encontramos en el concepto de sacrificio; la de abstenirse de algo. Es decir, el desprenderse de algo se da algo que a uno le pertenece, algo de lo que uno va a privarse.<sup>41</sup>

La noción de "desprendimiento doloroso" implícita en el concepto de sacrificio, es quizá la razón por la cual en el uso corriente de la palabra se atiende más a la pérdida y al sufrimiento que a la relación establecida.

Concretando, entenderemos por sacrificio el conjunto de ofrendas asociadas con cierto grado de violencia, sufrimiento y renuncia, que en el proceso de consagración sufren una destrucción parcial o total para transformar su estado ontológico y ser asimilables por los distintos seres sagrados, con el propósito de establecer una relación entre los hombres y la sobrenaturaleza.

El término "penitencia" según el diccionario de Corominas deriva del latín *paenitère* y significa en castellano "arrepentirse".<sup>42</sup>

Según el *Diccionario de la Lengua Española* la penitencia es el:

Sacramento en el cual, por la absolución del sacerdote, se perdonan los pecados cometidos después del bautismo al que los confiesa con el dolor, propósito de la enmienda y demás circunstancias debidas. Virtud que consiste en el dolor de haber pecado y el propósito de no pecar más. Serie de ejercicios penosos con que uno procura la mortificación de sus pasiones y sentidos para satisfacer la justicia divina. Cualquier acto de mortificación interior o exterior. Pena que impone el confesor al penitente para satisfacción del pecado o para preservación de él.<sup>43</sup>

Para Royston Pike, en su *Diccionario de religiones* la penitencia es:

Uno de los sacramentos de la Iglesia. Consiste en tres momentos: contrición, confesión y satisfacción.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Yólotl González, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>42</sup> Joan Corominas y José A. Pascual, *Op. cit.*, t. I, p. 23.

<sup>43</sup> *Diccionario de la lengua española*, t. II, p. 1038.

<sup>44</sup> Pike, *Diccionario de religiones*, p. 360-370.

Sin ignorar que en el lenguaje no hay palabras con significados unívocos, considero que el término "penitencia" se ha utilizado de forma particularmente equívoca. Advierto tres acepciones diferentes:

- a. Uno de los siete sacramentos de la Iglesia Católica que consta de tres tiempos: contrición<sup>45</sup>, confesión y satisfacción o expiación mediante castigos de mortificación corporal y renuncia.
- b. Conjunto de ejercicios de mortificación y renuncia con objeto de expiar los pecados. Esta definición incluye la anterior y es más amplia al incorporar prácticas de diversas religiones.
- c. Cualquier acto de mortificación y renuncia realizado en honor de los distintos seres sagrados. Incluye las dos definiciones anteriores.

La búsqueda de mayor claridad hace conveniente presentar un brevísimos esbozo del desarrollo que el concepto ha tenido en la tradición occidental, mismo que influyó decisivamente en los significados que los autores dieron al término cuando caracterizaron algunas de las ceremonias religiosas prehispánicas.

La presencia de prácticas expiatorias para erradicar los perjuicios producidos por los pecados está ya claramente presente en los rituales hebraicos. En el *Levítico*, tercer libro del *Pentateuco*, se hace mención de los procedimientos para purgar los pecados que derivan de escuchar o presenciar conjuros secretos, tocar objetos impuros o pronunciar juramentos prohibidos: "El que es culpable de uno de estos casos confesará<sup>46</sup> aquello en que ha pecado, y como sacrificio de reparación por el pecado cometido, llevará a Yahveh una hembra de ganado menor, oveja o cabra,

<sup>45</sup> "Quebranto". La teología católica da este nombre al dolor, pesar o arrepentimiento ante el pecado.", en *Ídem.*, p. 118.

<sup>46</sup> Se refiere a una confesión pública.

como sacrificio por el pecado. Y el sacerdote hará por él expiación de su pecado." (*Lv 5, 5-6*).<sup>47</sup>

El cristianismo desarrollará la institución a través de la noción griega de "conversión" o *metánoia*,<sup>48</sup> y que en una visión evolucionada asimilará como renuncia al pecado: "Por aquellos días aparece Juan El Bautista, proclamando en el desierto de Judea 'Convertíos porque ha llegado el Reino de los Cielos'." (*Mt 3, 1-3*).

Sin embargo, San Tertuliano (c.160-225) es el primer autor cristiano que se ocupa explícita y sistemáticamente de la penitencia. Escribió una obra titulada *De paenitentia* donde expone la necesaria conversión requerida por los candidatos al bautismo, así como el anuncio de una única oportunidad de salvación a través del arrepentimiento de los pecados posbautismales y la realización de actos de mortificación, con la finalidad de purgar las ofensas cometidas a Dios. El procedimiento -llamado "penitencia"- incluía ropajes ásperos y cilicios<sup>49</sup>, ceniza y lodo untados en el cuerpo, restricciones en la comida y en la bebida, junto a otras formas de aflicción corporal combinadas con llanto.<sup>50</sup>

Poco a poco el sistema penitencial vino a ser considerado como un segundo bautismo. Pero no fue sino hasta el siglo IV y oficialmente en la época de Cesáreo de Arlés (503-542), cuando los cristianos pudieron expiar sus pecados con procedimientos claramente establecidos. Antes, todo aquel que buscaba la absolución ingresaba en un grupo especial: la orden de los penitentes. El ingreso era público y sólo se concedía una vez en la vida. Este sistema tenía el defecto de exhibir abiertamente las faltas y de estar lejos de la concepción religiosa popular al no contemplar la inminente posibilidad de la recaída. Con el tiempo fue sustituido:

<sup>47</sup> Todos los textos bíblicos citados corresponden a la versión en español de la *Biblia de Jerusalén*, ed. dirigida por José Angel Urbanieta, Madrid, Desclée de Brower Bilbao, 1975.

<sup>48</sup> La *metánoia* ("cambio de mente") designa la renuncia al pecado, el arrepentimiento o penitencia; un pesar que va acompañado normalmente del abandono de viejas prácticas y la adquisición de nuevas. *Cfr. The Encyclopedia of Religion*, t. XII, p. 338-339.

<sup>49</sup> Cinturón de piel de cabra (de Cilicia, Asia Menor). Faja de cerdas o de cadenillas de hierro con puntas ceñida al cuerpo junto a la carne que se utilizaba para provocar dolor.

<sup>50</sup> *The Encyclopedia of Religion*, t. XII, p. 341

La angustia de morir condenado, en caso de recada, era intolerable. Entonces los monjes celtas propusieron un nuevo tipo de reconciliación con Dios; esto sucedió a fines del siglo IV; la penitencia privada con confesión auricular, reconocimiento privado de las faltas y reparación con una tarifa correspondiente como en las leyes germánicas. El éxito fue inmediato y duradero, puesto que el último penitencial, el de Alain de Lille, data de 1180.<sup>61</sup>

En el sistema de libros penitenciales -compilación de faltas y castigos establecidos con base en criterios germánicos- a cada pecado le correspondía un cierto número de años de ayuno a pan seco o recocado y agua. Si el pecador no podía o no quería ayunar estaba facultado para cumplir su pena a razón de un determinado número de sueldos por año de ayuno. La necesidad de un control más estrecho por el poder eclesiástico se expresó en el Concilio de París (829), que condenó los libros penitenciales y ordenó quemarlos. Según Jacques Le Goff, en el siglo XIII se sustituyeron por los manuales para confesores.<sup>62</sup>

El Concilio de Trento (1545-1563) reafirmó la penitencia como el recurso fundamental para la absolución de los pecados después del bautismo, consolidándose como uno los siete sacramentos constitutivos de la Iglesia Católica.<sup>63</sup> Su definición se estableció en tres tiempos: la confesión, la contrición y la satisfacción o expiación, con la respectiva absolución de los pecados.<sup>64</sup>

Hasta aquí, la penitencia es un sacramento de la Iglesia Católica destinado a la absolución de los pecados mediante arrepentimiento, propósito de conversión, confesión y ejercicios penosos. Falta por analizar cómo y por qué el concepto se expande y llega a designar también al conjunto de prácticas ascéticas realizadas en honor de la divinidad dentro de diversos sistemas religiosos. A continuación presento cuatro circunstancias dentro del desarrollo conceptual del catolicismo que pudieran alumbrar el camino para explicar la ampliación del significado.

<sup>61</sup> Michel Rouché, "Sagrado y secretos", en *Historia de la vida privada*, t. II, p. 119.

<sup>62</sup> Jacques Le Goff, "El triunfo de la Iglesia", en *La Baja Edad Media*, p. 235.

<sup>63</sup> Según Charles Guignebert, desde el siglo III se comienza a considerar la penitencia como uno de los "sacramentos de la Iglesia", en *El cristianismo antiguo*, p. 163.

<sup>64</sup> *The Encyclopedia of Religion*, t. XII, p. 341.

**1. La relación de la penitencia con el mérito.** Es precisamente Tertuliano quien dará la pauta para asociar el concepto de penitencia con la doctrina del mérito. Enseñó que el pecador podía rendir satisfacción a Dios con actos piadosos que lo hacían digno de merecer la absolución. Paralelamente, distinguió las obras piadosas en dos tipos: obligatorias y no obligatorias. Las primeras hacían del practicante merecedor de la gracia divina; las segundas se concibieron como fuente de mérito extraordinario. Tertuliano introdujo de este modo un sistema de cálculo: a mayor número de obras piadosas mayor mérito y mayor posibilidad de garantizar la vida eterna.<sup>64</sup> San Cipriano, obispo de Cartago (c.205-258), consolidó la relación penitencia-mérito al promover la idea de que se podían pagar los pecados con actos caritativos y fe: "Como el agua que extingue al fuego, las obras caritativas extinguen al pecado".<sup>65</sup> Probablemente algunas prácticas ascéticas, originadas en procesos estrictamente expiatorios, se prolongaran más allá de la absolución al concebirse como vías de mérito extraordinario, ensanchando así el concepto al no verse ligado ni con las transgresiones ni con el arrepentimiento.

**2. Las dos vertientes del pecado: falta y pena.** En el sugerente estudio *El nacimiento del Purgatorio*, Le Goff nos muestra cómo teólogos del siglo XII establecieron una distinción entre falta y pena, basados en la diferencia entre pecado voluntario y pecado por ignorancia (involuntario). Bajo esta concepción, el pecado tiene dos aspectos: el relativo a la falta (culpa o consentimiento de la acción), originada en el desprecio por la ley de Dios, y la pena que es la consecuencia, la carga de la transgresión. En este sentido el pecado de Adán es recibido por el cristiano como pena y no como falta pues el recién nacido es ya pecador sin haber realizado ningún acto consciente. Concluyeron los pensadores en precisar los mecanismos de expiación de ambos aspectos:

<sup>64</sup> *Idem.*, t. IX, p. 386.  
<sup>65</sup> *Idem.*

Lo importante para nuestro tema es que la falta (*culpa*) que normalmente conduce a la condenación, puede remitirse mediante la contrición y la confesión, mientras que la pena (poena) o castigo expiatorio se borra mediante la penitencia ordenada por la Iglesia.<sup>67</sup>

En otras palabras, lo concerniente a la conciencia y responsabilidad del pecado, la culpabilidad, se restituye con el arrepentimiento y la confesión. Lo relativo a la pena, a la deuda que debe pagarse, se purga con una serie de actos mortificatorios denominados "penitencia". Según esta creencia, asegura Le Goff, si se ha realizado la contrición y la confesión, pero no se ha cumplido la penitencia (voluntaria o involuntariamente por enfermedad o muerte) la pena habrá de cumplirse en el Purgatorio. De esta manera quizá se fue asociando el término "penitencia" con la práctica ascética.

**3. La penitencia después de la muerte.** Si consideramos la infinidad de pecados menores que se comenzaron a llamar "veniales" al finalizar el siglo XI, mismos que según la tradición cristiana son ineludibles<sup>68</sup>, entendemos por qué hasta los anacoretas más rigurosos se hayan asumido como pecadores y obligados penitentes.<sup>69</sup> Según Le Goff, ésta es una de las principales razones para comenzar a imaginar ese sitio intermedio: el Purgatorio, lugar destinado para continuar la penitencia mundana:

En lo tocante a los pecados leves, está claro que el difunto cargado con ellos no puede, ni entrar con ellos en el Paraíso, ni ir por su causa al Infierno. Tiene por tanto forzosamente que expiarlos antes de verse transportado a la gloria celestial.<sup>69</sup>

Es el Purgatorio el sitio donde se expían las penas residuales. Pero, y aquí hay material para resolver nuestro problema, Le Goff advierte que la noción de Purgatorio no interfirió en el cumplimiento de las obligaciones religiosas terrenas de los fieles,

<sup>67</sup> Jacques Le Goff, "Nuevas concepciones del pecado y la penitencia", en *El nacimiento del Purgatorio*, p. 246. Nótese, por cierto, que en la cita no se escribe "que el castigo expiatorio se borra con la satisfacción", sino "con la penitencia"; ambos términos se entienden aquí como sinónimos.

<sup>68</sup> "Si decimos que 'No tenemos pecados' nos engañamos y la verdad no está con nosotros". (1 Jn 1, 8). *Apud.* en *Idem.*, p. 249.

<sup>69</sup> "El mismo San Antonio, un día en que creía haber agotado las penitencias, oyó una voz divina que le decía: "Sabes, ¡oh anacoreta! que aún no has llegado al grado de perfección de cierto zapatero que vive en Alejandría.", en Enrique Gómez Carrillo, *Flores de penitencia*, p. 49.

<sup>69</sup> Le Goff, "El Purgatorio, continuación de la penitencia terrena: Guillermo Auvergne", en *El nacimiento...*, p. 280.

puesto que la gente prefería en lo posible pagar sus deudas en "este mundo" y no en el "fuego intermedio":

La existencia del Purgatorio no resulta por lo demás perjudicial para el ejercicio de una vida cristiana en la Tierra, ni una incitación al relajamiento acá abajo, sino todo lo contrario. Porque, a causa del temor a la purgación en el futuro, a falta de otras motivaciones, los hombres comienzan con más facilidad y antes la purgación penitencial acá abajo, le prosiguen con mayor celo y vigor y se esfuerzan por acabarla antes de morir.<sup>61</sup>

Así, la penitencia es interminable para el católico; aún después de expiar determinado pecado, las faltas menores siempre están presentes y nadie se libra de la obligación de realizar obras que alejen el alma del mal:

la obra satisfactoria debe ser penal, por el doble título de compensación por faltas pasadas y preservación respecto a los pecados futuros posibles; la pena es necesariamente para alejar al alma del deseo de pecar nuevamente.<sup>62</sup>

Asumiendo este principio, los ejercicios de sufrimiento y renuncia siempre se justifican; el hombre es por definición "pecador" y debe ser penitente aunque no tenga conciencia exacta del pecado que está purgando, privilegiándose, en algunos casos, la atención en los mecanismos de satisfacción en detrimento de la contrición y la confesión.

**4. La penitencia en cuanto a virtud y la penitencia en cuanto a sacramento.** La Iglesia Católica reconoce al menos dos posibilidades de ejercer la penitencia a las que denomina: "penitencia en cuanto a virtud" y "penitencia en cuanto a sacramento". En la primera, la penitencia es inherente al pecador; sólo él puede experimentar arrepentimiento y compromiso de conversión. En la segunda es la gracia que concede Dios para que por procedimientos (sobrenaturales) puedan ser expiados los pecados. La tradición afirma que Jesús dijo a sus apóstoles mientras les brindaba el sople divino: "Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos." (Jn 20, 22-23). Esto significa que no se puede ejercer la penitencia como virtud

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> *Enciclopedia de la religión católica*, t. V, p. 1454.

salvo que se haya cometido una transgresión, pero también significa que alguien ajeno al pecado, como Cristo, pueda ejercer la expiación sin necesidad de confesión ni contrición:

en cuanto a virtud, la penitencia es correlativa del pecado personal, ya que solamente en el culpable esta disposición de sentimientos se desarrolla según su plena lógica. Así Cristo no pudo tener la virtud de la penitencia. No obstante, sus elementos esenciales pueden darse también en un alma inocente con relación a los pecados de los demás; en ese sentido Cristo hizo penitencia por nuestros pecados.<sup>63</sup>

Por tanto, el concepto dentro del catolicismo no incluye en todas sus acepciones ni el arrepentimiento ni la confesión. Bajo esta lógica es posible redimir los pecados de otros y, en consecuencia, al no haber ni contrición ni confesión, queda sólo el conjunto de ejercicios ascéticos. Ésta parece ser la base para el desarrollo de las "comunidades religiosas de la penitencia" cuya finalidad se describe como la búsqueda de la absolución, tanto de las transgresiones de sus propios integrantes como de "los pecados de los demás".<sup>64</sup>

Tomando en cuenta las consideraciones expuestas acerca del concepto de penitencia, me inclino a pensar que en la tradición occidental se fueron desarrollando paralelamente dos concepciones relacionadas pero distintas: el sacramento de la Iglesia Católica como única vía para la absolución de los pecados, así como el conjunto de acciones ascéticas realizadas en honor a Dios. Ambas concepciones están imbricadas, por lo cual se han utilizado indistintamente y explican el hecho de que autores claramente católicos, como Molina, Motolinía, Sahagún, Las Casas, Durán, Mendieta, Acosta, Serna, Ruiz de Alarcón y Clavijero, entre otros, al advertir semejanzas, hayan utilizado precisamente el término "penitencia" para caracterizar múltiples manifestaciones de mortificación y renuncia dentro del ceremonial religioso prehispánico. En consecuencia, me parece que para los fines de este trabajo una definición demasiado estrecha -como aquella en que necesariamente se asocia con la

<sup>63</sup> *Idem.*, t. V, p. 1456.

<sup>64</sup> *Idem.*, p. 1464

contrición y la confesión- dejaría fuera muchos fenómenos vinculados con la mortificación enmarcada dentro de objetivos ceremoniales, que se han considerado como "penitencias" a lo largo de los siglos. Sin desconocer la variedad de significados, entenderemos por penitencia el conjunto de procedimientos religiosos de mortificación y renuncia, asociados a sentimientos de veneración y respeto, realizados en honor de las distintas fuerzas sagradas, con objeto de obtener los méritos necesarios para propiciar el contacto con la divinidad.

## **Términos nahuas asociados con la ofrenda, el sacrificio y la penitencia**

Expuestas las definiciones más generales de las categorías principales en esta investigación, corresponde buscar su relación con el universo conceptual prehispánico. Para ello presento los términos nahuas asociados con la ofrenda, el sacrificio y la penitencia.

Al buscar en el vocabulario de Molina la palabra "ofrenda" encontramos los términos *huentli* y *tamanalli*.<sup>66</sup>

La palabra *huentli* es traducida por Molina y Siméon directamente como "ofrenda".<sup>66</sup> Por su parte, *tamanalli* contiene el verbo *mana* cuyo significado es "ofrecer", "darse", "proteger", "ayudar", "favorecer a alguien", "presentar", "mostrar", "dar algo", "hacer una ofrenda", "poner en el suelo un plato", "hacer tortillas".<sup>67</sup> Dentro de la descripción de los ritos consignados por Sahagún, encontramos el término *tamanaliztli*, palabra compuesta del verbo *mana*, el sufijo *liztli* propio de los sustantivos verbales y el prefijo pronominal indefinido de cosas *ta*.<sup>68</sup> Literalmente significa "la acción de ofrendar algo". León-Portilla, en su versión al español del *Códice Matritense del Real Palacio*, lo traduce como "ofrenda". Lo interesante es que en el texto se hace referencia a la presentación en los templos de mantas, alimentos y demás bienes que los oferentes portaban en sus manos para brindarlos delante de los ídolos:

Con qué se hacían ofrendas [*tamanaliztli*]: con alimentos y con mantas. Se hacían ofrendas también con cualquier animalillo, bien sean guajolotes o pájaros; bien sea con mantas o cualquier cosa que se producía de nuevo; bien sea con mazorcas de maíz, o con *chile*, con flores o con cualquier otra cosa ... a las mujercitas de madrugada les despertaban sus madres y los padres para que fueran a hacer las ofrendas, llevando los dones en sus manos, tortillas muy pequeñas. Iban a hacer su ofrenda temprano, delante del dios, llevaban las ofrendas en cazuelas, en eso les ofrecían. Sólo en sus casas se hacían las tortillas con que las jovencitas hacían sus ofrendas.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Molina, *Op. cit.*, t. I, p. 90r.

<sup>66</sup> *Ibid.*, t. II, p. 156v; Siméon, *Op. cit.*, p. 750

<sup>67</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 52r; Siméon, *Op. cit.*, p. 253-254.

<sup>68</sup> Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 119.

<sup>69</sup> *Ritos, sacerdotes y estafios de los dioses*, introd., paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, p. 47.

Otro término asociado con la ofrenda es el verbo *huemmana*. Surge de la reunión de dos palabras: el sustantivo *huentli*, que Siméon y Molina traducen como "ofrenda" y el verbo *mana* antes descrito. Significa literalmente "brindar una ofrenda". Lo curioso es que Molina lo traduce también como "ofrecerse en sacrificio" y "ofrecer alguna cosa en sacrificio".<sup>70</sup> Estamos ante un término que nos recuerda el problema de la proximidad conceptual de las palabras "ofrenda" y "sacrificio" en la cultura occidental. Buscando mayor orden y claridad dejo pendiente este problema, mismo que retomaré al abordar los términos nahuas que tradicionalmente se asocian con el concepto de sacrificio.

En los textos sobre ritos consignados por Sahagún es digno de mención el término *tlatzmolintemaliztli* que deriva de *itzmolini*: "nacer", "crecer" "germinar", "reverdecer"<sup>71</sup>, y *tema*: "colocar", "dejar algo en un lugar".<sup>72</sup> Significa aproximadamente "acción de colocar la germinación o el reverdecimiento". León-Portilla lo traduce como "ofrecimiento de retoños". Según el texto sahumantino, el don se colocaba en cierto lugar, particularmente en altares que se levantaban por los caminos:

Cuando salían a recoger retoños en el bosque, luego los ofrecían por todas partes en los altares, y ninguno se omitía. Se llamaba esto ofrecimiento de puñados de retoños...<sup>73</sup>

Los ejemplos anteriores permiten confirmar el hecho de que en la concepción de los antiguos nahuas se desarrolló la noción de cierto tipo de dones destinados a los dioses, vinculados a sentimientos de respeto y veneración, cuya finalidad era propiciar el contacto con lo sobrenatural.

En la traducción del término "sacrificio" al náhuatl, Molina presenta las mismas palabras que utiliza para el caso de la ofrenda: *huentli*, *tlananaliztli* y *huemmana*.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Molina *Op. cit.*, t. II, p. 156v; Siméon, *Op. cit.*, p. 750

<sup>71</sup> Siméon, *Op. cit.*, p. 209.

<sup>72</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 96v; Siméon, *Op. cit.*, p. 466.

<sup>73</sup> *Ritos...*, p. 69

<sup>74</sup> "Sacrificar o ofrecer *ni huemmana ni tlanana*." "Sacrificio o ofrenda. *uentli tlananaliztli vemmanaliztli nextlahuall*", en Molina, *Op. cit.*, t. I, p. 106v.

¿Significa que Molina considera el "sacrificio" y la "ofrenda" como sinónimos? Es posible. Sin embargo no debemos pasar por alto un hecho: Molina consigna en su vocabulario castellano las palabras "sacrificar" y "sacrificio" siempre junto a las palabras "ofrecer" y "ofrenda"; en cambio, cuando refiere las palabras "ofrecer" y "ofrenda" no establece la sinonimia con aquéllos términos. ¿Esto es irrelevante? No estoy absolutamente seguro, pero atendiendo al significado etimológico de la palabra "sacrificio" - don "sacralizado" "consagrado" por medio del ceremonial- Molina pudo considerar que todo sacrificio es una ofrenda a la divinidad; en cambio, no toda ofrenda está destinada a lo sagrado y, por tanto, no es siempre un sacrificio. Ahora bien, en el náhuatl clásico no existió ningún término específico para nombrar al conjunto de ofrendas que sufren una consagración por medio del proceso ritual. Es probable que el franciscano escribiera el término "sacrificio" asociándolo al de "ofrenda" porque no encontró candidatos precisos en el vocabulario náhuatl y tuvo que remplazarlos con los términos conceptualmente más cercanos; lo cual no debe conducirnos al disparate de pensar que entre los nahuas no hubo prácticas rituales que nosotros denominamos estrictamente "sacrificios". Encontraremos en cada tipo de rito sacrificial términos particulares.

En la tradición ceremonial se utilizó el término *tlamictiliztli*, cuya radical es el verbo *mictia*: "matar"<sup>78</sup>, unida a al sufijo *liztli* propia de los sustantivos verbales y al prefijo *tlā* característico del pronombre indefinido de cosas. Literalmente significa "acción de matar algo". León-Portilla lo traduce como "muerte sacrificial" porque la palabra se utilizaba, según los informantes de Sahagún, para designar la occisión ritual de seres humanos:

... con ella muere el cautivo, el esclavo, se llama (éste) "muerto divino". Así lo subían delante del dios, lo van cogiendo con las manos y el que se llamaba colocador de la gente, lo acostaba sobre la piedra de los sacrificios. Y habiendo sido echado en ella, cuatro hombres lo estiraban de sus manos y pies. Y luego, estando tendido, se ponía allí el sacerdote que ofrecía el

<sup>78</sup> *Idem.*, t. II, p. 56r.

fuego, con el cuchillo con el que abrirá el pecho al sacrificado. Después de haberle abierto el pecho, le quitaba primero su corazón, cuando aún estaba vivo, el que le había abierto el pecho. Y tomando su corazón, se lo presentaba al Sol.<sup>76</sup>

Otra palabra vinculada con la muerte ritual de personas es *tlacamicliliztli*, derivada del sufijo *liztli*, el verbo *mictia* y el sustantivo *tlácatl*: "hombre", "persona", "humano".<sup>77</sup> Significa aproximadamente, "acción de matar a una persona" o "sacrificio humano", como lo refiere el historiador Cristóbal del Castillo:

Y él, el *tlacatecótlotl* de los mexicain, enseñó lo que no es bueno, lo que no es recto, pues enseñó la enemistad, el combate, el sacrificio humano [en *tlacamicliliztli*].<sup>78</sup>

El hecho de que se utilicen los términos *tlamicliliztli* y *tlacamicliliztli* podría significar que en la inmolación ritual de hombres, los sacrificados fueran considerados en algunas ocasiones como cosas (por la presencia del pronombre indefinido de cosas "tlā") y en otras como personas (por la presencia del sustantivo *tlácatl*).

No debo dejar de mencionar que el término utilizado para designar a los cautivos de guerra destinados a la occisión ritual delante de los ídolos fue *xochimicque*<sup>79</sup> -compuesto del sustantivo *xóchitl*: "flor", y del verbo *miqui*: "morir", "matar"<sup>80</sup> - del que se deriva el sustantivo verbal *xochimiquiztli* cuyo significado aproximado es "muerte florida".

En lo relativo a la destrucción de ofrendas de animales, el sacrificio por decapitación de codornices recibió el nombre de *Tlaquechcotonaliztli*. De *quechcotona*: "degollar"<sup>81</sup>, y, a su vez, de *quechtli*: "cuello" y *cotona*: "cortar", "despedazar", "matar un animal"; significa "acción de degollar algo"<sup>82</sup>:

Así cortaban el pescuezo a las codornices: cuando decapitaban a los avecillas delante del dios, las levantaban también y las arrojaban ante él.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> *Ritos...*, p. 53.

<sup>77</sup> Molins, *Op. cit.*, t. II, p. 115v; Siméon, *Op. cit.*, p. 560.

<sup>78</sup> Cristóbal del Castillo, *Historia de la vida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*, trad. y estudio introductorio de Federico Navarro Linares, p. 138 y 139.

<sup>79</sup> Molins, *Op. cit.*, t. II, p. 160r; Siméon, *Op. cit.*, p. 773.

<sup>80</sup> Molins, *Op. cit.*, t. II, p. 58r; Siméon, *Op. cit.*, p. 277.

<sup>81</sup> Molins, *Op. cit.*, t. II, p. 88r.

<sup>82</sup> *Idem.*, t. II, p. 24v; Siméon, *Op. cit.*, p. 128.

<sup>83</sup> *Ritos...*, p. 57.

En las fuentes encontramos también términos para designar acciones que derivan de procesos sacrificiales o autosacrificiales. Por ejemplo, *tlazcaltliltli*. Proviene del verbo *izcallia*<sup>84</sup>, "crecer", "hacerse grande", "criar", "amamantar", "alimentar a alguien".<sup>85</sup> A decir de Siméon este verbo deriva de *izcalla* que se traduce como "revivir", "volver en sí", "resucitar", "restablecerse", "desembriagarse", "avivar".<sup>86</sup> Literalmente es "acción de alimentar o vivificar algo". León-Portilla lo traduce como "acción de vivificar":

cuando se cortaban ritualmente las orejas rociaban la sangre hacia arriba, o la hacían gotear en el fogón. Decían que con esto vivificaban el fuego y al Sol.<sup>87</sup>

Como conclusión preliminar se advierte que en la tradición náhuatl existió el sacrificio como una variante de la ofrenda. Según parece, no hubo palabra alguna que designara al conjunto de oblaciones que en la tradición occidental se denominan "sacrificiales", y en su lugar se utilizaron términos específicos para nombrar los diferentes tipos en que se dividía esta acción ritual.

Atendamos ahora el concepto de penitencia, sin duda el más difícil de todos los aquí tratados. Al buscar la traducción del término "penitencia", Molina consigna cinco palabras nahuas: *neyolcocoliztli*, *nemamachiliztli*, *neyoltonehualiztli*, *neyoltequipacholiztli* y *tlamacehualiztli*. Veamos cada una de ellas.

*Neyolcocoliztli* deriva del verbo reflexivo *yolcocoa*<sup>88</sup>: "sentir pena", "arrepentimiento", "tener ganas de alguna cosa". López Austin lo traduce como "hago que me duela".<sup>89</sup> Este verbo se compone a su vez de dos términos: *yóllotl*, "corazón", "interior", "meollo de fruta", y *cocoa* "tener dolor en las entrañas", "estar enfermo", "herirse", "hacerse daño", "estar en peligro de muerte".<sup>90</sup> Aunado al sufijo *liztli* y al

<sup>84</sup> Este verbo al igual que todos los terminados en *la* y *oa* al entrar en relación con el sufijo *liztli* pierden la última vocal, en Sullivan, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>85</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 48r; Siméon, *Op. cit.*, p. 234.

<sup>86</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 48v; Siméon, *Op. cit.*, p. 234.

<sup>87</sup> *Ritos...*, p. 69.

<sup>88</sup> "Yolcocos: niño: tener pena o arrepentimiento", en Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 39v.

<sup>89</sup> Yolcocoa (niño) "hago que me duela el ...", en López Austin, *Cuerpo humano...*, t. II, p. 230.

<sup>90</sup> Siméon, *Op. cit.*, p. 117.

prefijo *ne* -propios de los sustantivos verbales derivados de verbos reflexivos- significa "dolor interior", "dolor del corazón", "pena", "remordimiento".

*Nemamachiliztli* es traducida por Siméon como "arrepentimiento", "penitencia".<sup>81</sup> Deriva del verbo *matl*: sentir o gustar algo internamente.<sup>82</sup>

*Neyoltonehualiztli* es según Molina "aflicción" o "pena del corazón".<sup>83</sup> Se construye a partir del verbo *yoltonehua*: "sentir remordimiento", "aflicción", "pena", "proporcionar disgusto a alguien", "enojarlo".<sup>84</sup> Y éste a su vez de *yóllotl* antes descrito y *tonehua*: "sufrir una enfermedad", "un dolor", "un disgusto", "tener vergüenza", "enojarse", "atormentar", "afligir".

*Neyoltequipacholiztli* deriva de *yóllotl* y *tequipachoa*: "estar preocupado", "sentir pena", "afligir a alguien".<sup>85</sup>

*Tlamacehualiztli* se traduce como "penitencia", "mérito", "buena acción".<sup>86</sup> Deriva del verbo *macehua* cuyo significado es "bailar", "conseguir o merecer lo deseado", "hacer penitencia". Literalmente sería "acción de merecer algo".

La concepción náhuatl expresada en los términos *neyolcocoliztli*, *nemamachiliztli*, *neyoltonehualiztli* y *neyoltequipacholiztli* hace referencia a lo que para la tradición occidental significa la palabra "penitencia" en su acepción etimológica: el dolor padecido por una acción indebida; el "arrepentimiento", el "remordimiento", expresado por los nahuas como pena, como sufrimiento o enfermedad del corazón (del interior).

En contraste con los términos antes expuestos, la palabra *tlamacehualiztli*, no contiene la noción de "arrepentimiento" ni de expiación, ni de pena o mortificación. Mas contiene en su significado una de las consecuencias más importantes de la

<sup>81</sup> Adam., p. 321.

<sup>82</sup> Molina, Op. cit., t. II, p. 52v.

<sup>83</sup> Adam., t. II, p. 98r.

<sup>84</sup> Siméon, Op. cit., p. 201. Puede entenderse como "atormentar a alguien", véase López Austin, *Cuerpo humano...*, t. II, p. 229.

<sup>85</sup> Molina, Op. cit., t. II, p. 105v.

<sup>86</sup> Adam., t. II, p. 125r y Siméon, Op. cit., p. 607.

penitencia en cualquiera de sus acepciones: el merecimiento, la dignidad de recibir el vínculo con la sobrenaturaleza.

En lo relativo a las acciones penitenciales, se puede decir que dentro de las fuentes nahuas sí encontramos descripciones de prácticas rituales cuyo objetivo era **expiar los pecados**. Es el caso de cierta enfermedad del corazón interpretada como respuesta divina por una conducta sexual inmoral. Según López Austin, la curación:

... se efectuaba en una ceremonia en la que el individuo exponía sus faltas al sacerdote. Tras la confesión, la penitencia y la ofrenda a los dioses, esperaba que su corazón, torcido por sus pecados, volviera a ocupar su posición normal.<sup>97</sup>

Con respecto a la confesión auricular, Sahagún consigna una oración al dios Tezcatlipoca donde se le pide misericordia para el pecador. En esta plegaria se advierte la importancia del arrepentimiento como medio para purgar el pecado:

Y agora tiene dolor y descontento de todo lo pasado, y su corazón y su cuerpo reciben gran dolor y desaseo. Ya está muy presente de haber hecho lo que hizo. Ya tiene propósito muy firme de nunca más ofenderos.<sup>98</sup>

Después, el confesor habla con el pecador. Lo reprende por su conducta y le recomienda orar, humillarse, llorar y realizar actos ascéticos y sacrificiales para merecer el perdón:

En conclusión, te digo que vayas y entiendes en barrer y en quitar el estiércol y barriduras de tu casa. Y limpia toda tu casa, y límpiate a ti mismo, y busca un esclavo que sacrifiques delante de Dios, y haz fiesta a los principales, y canten los loores de nuestro señor. Y también conviene que hagas penitencia trabajando un año o más en la casa de Dios, y allí sacarás sangre, y punzarte has el cuerpo con puntas de maguey, sacándote la sangre. Y para que hagas penitencia de los adulterios y otras suciedades que haces, pasarás cada día dos veces mimbres, una vez por las orejas y otra vez por la lengua.<sup>99</sup>

Diego Muñoz Camargo asegura que había castigos expiatorios específicos según el tipo de transgresión cometida:

Sacábanse sangre de la lengua, si habían ofendido con ella hablando, y de los párpados de los ojos, por haber mirado, y de los brazos, por haber pecado de flojedad; de las piernas, de los muslos, de las orejas y narices, según las culpas en que habían errado y caído, disculpándose con el Demonio.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> López Austin, *Cuerpo humano...* t. I, p. 256-257.

<sup>98</sup> Sahagún, *Ora. cat.*, tomo I, p. 324.

<sup>99</sup> *Ibidem.*, tomo I, p. 327.

<sup>100</sup> Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. IV, p. 195.

Sin embargo, el ritual calendárico está repleto de actos considerados por los cronistas como "penitencia" sin mención explícita de arrepentimiento ni de expiación. Muy probablemente el término más usado para referir estos actos sea precisamente el verbo *macehua* y sus derivaciones, que, como dije anteriormente, significa tanto "hacer penitencia" como "merecer". Ruíz de Alarcón y Serna refieren acerca de ciertas ceremonias efectuadas en los cerros por las noches. Los *tlamacazque*<sup>101</sup> dirigían a sujetos denominados *tlamaceuhque* -"penitentes" o "merecedores"- para que realizaran tareas de automortificación y ofrendamiento al dios Tezcatlipoca:

Aua en cada pueblo ciertos ansianos dedicados para el ministerio de los sacrificios de penitentes, que llamaban *Tlamaceuhque*, y los tales viejos se llamaban *Tlamacazque*, que suena entre nosotros sacerdotes; estos llamaban al que se les antoja del pueblo para embiello como peregrinar...<sup>102</sup>

Es digno de mención que Serna asegure que los penitentes buscaban merecer gracias a sus obras:

Sentado pues en la piedra tenía [el *tlamacazque*] en la mano un gran tecamate de *Teneziere*, que es el tabaco verde, maziado con cal, y teniendo delante de sí al penitente, hora fuese el que voluntariamente viese ido á pedirle el precepto y mandato de la penitencia para merecer en ella...<sup>103</sup>

Ambos autores afirman, además, que ordinariamente lo que se pretendía merecer eran "hijos, hacienda, larga vida y salud."<sup>104</sup>

El término *macehua* también fue utilizado en relación con los actos penitenciales de los dioses. Cuenta la "Leyenda de los soles" que Quetzalcóatl, quien buscaba crear a los nuevos hombres, logró robar los huesos de los antepasados al dios Miclantecuhtli. Una vez llevados a Tamoanchan, la diosa Cihuacóatl los molió y él derramó sobre ellos sangre de su pene.

y en seguida hicieron penitencia [*tlamacehua*] todos los dioses que se han mencionado: Apantecuhtli, Huicililtonqui, Tapanquzqui, Tlalemánac, Tzontémac y el sexto de ellos Quetzalcóhuatl.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> "Ofrendador". Así se llamaban los estudiantes del *calmécac*. En un sentido más general es sacerdote el que se dedica a hacer ofrendas a los dioses", en Cristóbal del Castillo, *Op. cit.*, p. 141, cita Num. 73. Véase también "Glosario", en Sahagún, *Op. cit.*, t. II, p. 911.

<sup>102</sup> Ruíz de Alarcón, *Op. cit.*, t. II, p. 37.

<sup>103</sup> Serna, *Op. cit.*, t. I, p. 242.

<sup>104</sup> *Idem.*, t. I, p. 243-244 y Ruíz de Alarcón, *Op. cit.*, t. II, p. 40.

<sup>105</sup> "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 121.

Del acto penitencial de los dioses nacieron los hombres o "macehuales". Al respecto León-Portilla comenta:

La sangre de Quetzalcóatl y la penitencia de los dioses (*mochintín tlamacehua in tefeo*) hace nacer de nuevo la vida en los huesos preciosos traídos del Mictlán. Son por consiguiente los hombres fruto de la penitencia de los dioses. Con su sacrificio "los merecieron". Por esto los hombres fueron llamados macehuales, palabra que significa "los merecidos por la penitencia".<sup>106</sup>

Hubo también diversos términos que hacen mención de las prácticas específicas de mortificación y renuncia ligadas al ritual religioso y, por tanto, consideradas como penitenciales.

Las autosangrías o *nezoliztli* -de zo: "sangrar"- revistieron diversas designaciones. Por ejemplo *Nenacaxxapotiliztli* significa "horadación de oreja"; se deriva de las palabras *nacaztli*: "oreja" y *xapotla*: "horadar", y se realizaba en honor de los dioses.<sup>107</sup> Asimismo, el *Neuitzmanaliztli* u "ofrecimiento de espinas" se describe en las fuentes como una ofrenda penitencial:

tomaban ramas de abeto y cortaban puntas de maguey, y después les ensangrentaban. Así dejaban luego dos espinas sobre la rama de abeto. Por todas partes, bien sea en dos o tres sitios dejaban las espinas como ofrendas, o aún por cinco lugares, según les dictaba su corazón.<sup>108</sup>

El término *tlacoquixtiliztli* -derivado de *tlacotl*: "vara" y *quixtla*: "sacar"<sup>109</sup> - León-Portilla lo traduce como "atravesamiento de varas" y era un rito mortificador de merecimiento:

"Así pesaban la vara con que hacían merecimiento [*tlamacevaloya*], y cuando se habían estado pesando las varas, al día siguiente, barrían, berrían las varas y la grama muy ensangrentada. Y esto se hacía en la casa del dios o en los caminos donde están los dioses."<sup>110</sup>

Al referir las prácticas penitenciales no pueden dejar de mencionarse los ayunos. En los rituales se utiliza el término *Nezahualiztli* que significa "ayuno". León-Portilla lo traduce como "abstinencia penitencial" y Sahagún lo describe de la siguiente manera:

<sup>106</sup> León-Portilla, *Op. cit.*, p. 186.

<sup>107</sup> *Atlas...*, p. 70

<sup>108</sup> *Idem.*, p. 55

<sup>109</sup> Compuesto por el verbo *quiza*: "salir", y el sufijo causativo *tla*, en Sullivan, *Op. cit.*, p. 215

<sup>110</sup> *Atlas...*, p. 53, 55.

no se comía durante el día, más aún, nadie se lavaba con jabón, nadie se bañaba en el *temezcal*, ni tampoco dormía con mujer.<sup>111</sup>

Como ha quedado manifiesto en los significados de diversos términos, en la tradición náhuatl encontramos la noción de penitencia en su sentido de práctica expiatoria, aunada al arrepentimiento; pero de forma más general se presenta en una infinidad de acciones rituales que constituyen el conjunto de prácticas de mortificación corporal y renuncia en honor de los distintos seres sagrados. Hemos de agregar a su definición que entre los nahuas hubo una estrecha relación entre las prácticas ascéticas y la noción de merecimiento, de condición facultativa para el contacto, expresada en el verbo *macehus*.

---

<sup>111</sup> *Idem.*, p. 61.

## **Ofrenda, sacrificio y penitencia como medios de comunicación con lo sagrado**

Haciendo un primer recuento de características, se advierten semejanzas en los conceptos de ofrenda, sacrificio y penitencia. En todos ellos destaca su calidad de medios de relación entre los hombres y los seres sagrados. Pero ¿qué debemos entender por sagrado? La respuesta no es nada sencilla; ha tomado muchos años de discusión y a la fecha los especialistas siguen debatiendo. De cualquier modo debo ensayar una aproximación al respecto.

En un célebre estudio, Mircea Eliade advierte que la realidad para el hombre religioso está constituida por dos géneros que denomina "lo sagrado" y "lo profano". Profano es el ámbito donde el hombre se desarrolla, donde vive y realiza sus actividades. Lo sagrado es lo "distinto" al medio natural de acción del hombre; es lo sobrenatural. El ser humano tiene certeza de la existencia de lo sagrado porque se manifiesta mediante las hierofanías.<sup>112</sup> El río, la encrucijada, la caverna y el monte, entre otros, son con frecuencia sitios que expresan su constitución sagrada. El hombre religioso no los elige, los descubre por medio de prodigios. La fundación es un mandato divino que permite al ser humano tener referencia, precisar fronteras entre los sitios profanos de habitación y los sagrados:

*... nada puede comenzar, **de cuse**, sin una orientación previa y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el "Centro del Mundo".<sup>113</sup>*

El tiempo tampoco es homogéneo. Hay un tiempo sagrado y otro profano. El relato del mito es lo que da al hombre conciencia del tiempo de los dioses. En él se describen las hazañas que originan todas las cosas de este mundo. El tiempo mítico es siempre presente. Los humanos pueden recuperarlo por instancia del rito:

*... el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente. Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, "al comienzo". Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la*

<sup>112</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 10.

<sup>113</sup> *Idem.*, p. 26.

duración temporal "ordinaria" para reintegrar el tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. El tiempo mítico sagrado es, por consiguiente, indefiniblemente recuperable, indefiniblemente repelible.<sup>114</sup>

Eliade refiere un tiempo heroico de creación, muchas veces violenta y pecaminosa, donde los dioses ejercieron acciones que desencadenaron el estado actual del mundo. Ahora bien, el tiempo en que viven los hombres, el tiempo mundano, creado por la acción de los dioses durante el transcurso del proceso mítico, no es enteramente profano. Está cargado de sacralidad y se rige por el tiempo mítico. En el caso mesoamericano, como ya se dijo, se concibió como el ciclo de alternancia de las fuerzas divinas en tránsito por la tierra, tal y como el tiempo mítico lo dicta.

Emilie Durkheim, por su parte, afirma que lo sagrado no sólo involucra a dioses y espíritus. Cualquier objeto, ser o palabra puede encerrar sacralidad. Desde un amuleto, una oración, hasta los mismos dioses. Por ello, apunta, una definición jerárquica para distinguir dichos ámbitos es incorrecta. Define entonces lo sagrado en relación con lo profano por su heterogeneidad. Sagrado y profano son de naturaleza distinta y por eso se encuentran segregados. Es la única relación de naturaleza realmente distinta, no así el bien y el mal, cuya naturaleza es moral, o la salud y la enfermedad, de naturaleza vital. Una precisión más: la oposición ontológica de lo sagrado y lo profano para Durkheim no implica la imposibilidad de transitar de un ámbito al otro.<sup>115</sup>

Concretando, Durkheim concibe el fenómeno religioso como aquel que supone una división bipartita del universo en ámbitos que se excluyen absolutamente. Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, a las cuales se aplican esas interdicciones.<sup>116</sup> El necesario tránsito entre lo profano y lo sagrado obliga al creyente a despojarse de la naturaleza anterior. Esto se

<sup>114</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>115</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 42-43.

<sup>116</sup> *Idem*, p. 43.

logra siguiendo cuidadosamente las distintas y perfectamente secuenciadas ceremonias rituales:

La cosa sagrada es, por excelencia, aquélla que el profano no debe, no puede tocar impunemente.<sup>117</sup>

¿Existe esta noción en la tradición mesoamericana? Sí. López Austin señala no sólo su clara presencia, sino la creencia en una amplia gama de seres "sagrados" de muy distintos niveles jerárquicos, que iban desde los dioses supremos hasta las fuerzas aparentemente más insignificantes:

Empecemos por reconocer que más allá de la concepción de los seres que estrictamente han sido llamados dioses, fueron imaginados otros que participaban de algunas de sus cualidades. Hay una gran distancia entre el dios supremo, ubicuo, dueño de todo lo existente, frecuentemente llamado Único, y los dioses menores, enanos guardianes de las fuentes o conductores de cántaros de agua entre las nubes; y entre éstos y las almas de los hombres, o las porciones de almas adjuntas al animal compañero; y entre las almas humanas y las de las piedras; y entre éstas y las fuerzas que circulaban por el cosmos; y entre las fuerzas y la capacidad de las mercancías de ser vendidas, misma que se perdía cuando por las proximidades transitaba un pecador.<sup>118</sup>

Por otra parte, en diversas ceremonias de los nahuas prehispánicos encontramos puntuales preparativos y secuencias perfectamente cuidadas que nos hablan de la precaución indispensable para el contacto con lo sagrado. Cuando algo fallaba en el ritual debía corregirse de inmediato. Así sucedía si los sacerdotes bisoños cometían algún error de secuencia u omisión en las ceremonias, haciéndose acreedores a severos castigos que no eran sino ritos expiatorios:

Esta manera los llevaban hasta la orilla del agua donde los habían de zambuir, la cual llamaban Toteco. Altegados a la orilla del agua, el sátrapas y los otros ministros quemaban papel en sacrificio, y las formas de copal que llevaban y las imágenes de *ullil*, y echaban encienso en el fuego. Y otro derribaban alrededor, sobre las esteras de juncia con que estaba ordenado aquel lugar. Juntamente con esto, los que llevaban los culpados arrojábanlos en el agua, cuyos golpes hacían gran estruendo en el agua, y alzaban el agua echándole en alto, por razón de los que caían en ella. Y los que salían arriba, tomábanlos a zambuir. Y algunos que sabían nadar iban por debaxo del agua, a sumorgujo, y salía lexos, y así se escapaba. Pero los que no sabían nadar, de tal manera los fatigaban que los dexaban por muertos a la orilla del agua. Allí los tomaban sus parientes y los colgaban de los pies para que echasen fuera el agua que habían bebido, por las narices y por la boca.<sup>119</sup>

La importancia de esta concepción es quizá la razón de su arraigo hasta nuestro días. Los indígenas actuales denominan a lo sagrado "delicado". William Madsen en su

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 43-44.

<sup>118</sup> López Austin, *Los mitos del Tecuache*, p. 158.

<sup>119</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, 126.

obra acerca de los nahuas de San Francisco Tecospa, ratifica la noción de tratamiento cuidadoso. Señala que existen tres imágenes de San Francisco: San Francisco de Peregrinación, imagen que es cargada por la montaña en una jornada de cuatro días para presentarla ante el Señor de Chalma; San Francisco de las Cinco Llagas y la más importante, San Francisco El Patrón, que sólo puede ser tocada por los sacerdotes y ocupa el lugar principal en el altar de la Iglesia.<sup>120</sup>

Sin duda las aportaciones de Durkheim son fundamentales en lo relativo al estudio de las concepciones religiosas. Pero diversos investigadores le han criticado la irreconciliable oposición que él plantea entre lo sagrado y lo profano. Evans-Pritchard en su obra *Las teorías de la religión primitiva* es quizá uno de los más conspicuos:

Desde luego, lo "sagrado" y lo "profano" se dan en el mismo nivel de experiencia y, en vez de hallarse claramente diferenciados, están tan entremezclados que resultan inseparables. Por tanto, ni el individuo ni la sociedad pueden colocarse en compartimentos estancos mutuamente excluyentes. Por ejemplo, cuando se achaca a una falta cometida el padecer determinada desgracia (una enfermedad, pongamos por caso), los síntomas físicos de la misma, el estado moral del paciente y la intervención espiritual, constituyen una experiencia objetiva unitaria difícil de escindir mentalmente en los elementos citados.<sup>121</sup>

Para el caso mesoamericano cuando menos, la objeción de Evans-Pritchard a Durkheim parece confirmarse al revisar las fuentes. Y vale lo dicho anteriormente acerca del tiempo profano cuando nos referimos al espacio y a las criaturas que en él habitan: nada en la realidad terrena fue para los antiguos nahuas absolutamente profano. El desenlace del tiempo mítico provocó la incoación del estado actual de la naturaleza y del hombre. Fragmentos de dioses creadores quedaron atrapados en el mundo. Son estos fragmentos los que dotan de características a todos los seres.<sup>122</sup> El ritual dedicado al fuego, al árbol, a la casa, atiende a la carga sagrada de todas estas cosas. Lo sagrado involucra, pues, a todos los seres; la diferencia parece ser de grado.

<sup>120</sup> "Only the priest may touch this image, which occupies the place of honor above the altar.", en Madsen, *The Virgin's children*, p. 141.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, p. 109. También véase el comentario al respecto en López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 157.

<sup>122</sup> *Ibidem.*, p. 60-61. Véase del mismo autor "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", p. 3-4.

Recapitulando: según la tradición náhuatl, la realidad estaba constituida por un ámbito sagrado, exclusivo de los seres puramente sobrenaturales, y otro profano, establecido por seres cargados de mundanidad pero contagiados de fragmentos de lo sagrado. Cuando las fuentes se refieren a los cielos y a los inframundos, se está describiendo ese ámbito exclusivo de dioses y fuerzas sagradas. En cambio, es el sector profano/sagrado el que se desarrolla en la superficie de la tierra. En la conformación del mundo según las creencias nahuas, se concibieron también zonas sagradas, que fueron, para el hombre capacitado, accesos momentáneos al ámbito sobrenatural:

La permanencia de los dioses en los cerros hace de los sitios egresivos lugares sagrados. Los cerros son huecos. Bajo su costra de piedra y tierra están las moradas de dioses y muertos, ámbitos de frescura y vegetación vedados al hombre. Pero la costra rota en barrancas, manantiales y boca de cuevas, permite en ambos lados una ambigua naturaleza. Se mezclan dentro y fuera lo perceptible y lo imperceptible.<sup>123</sup>

Lo que define la esencia de cosas y personas del mundo es su carga de sacralidad. Esta fue la base de la concepción de la materia misma, que ha sido denominada materia ligera o materia pesada, según se refiera a lo sagrado o a lo profano respectivamente.<sup>124</sup> El ámbito sagrado está constituido por seres de una materialidad peculiar: dioses y fuerzas son materia ligera. El ser mundano es externamente materia pesada, pero todos los objetos, aun los más insignificantes, poseen en su interior materia ligera que les da forma y contenido.<sup>125</sup>

Volviendo a nuestro asunto, ofrenda, sacrificio y penitencia son acciones que facultan el contacto entre los hombres y lo sagrado. Como todo acto humano requería del consentimiento de lo sagrado, el designio de los dioses se consideraba primordial. En su estudio introductorio a la obra del historiador Cristóbal del Castillo, Federico Navarrete apunta:

<sup>123</sup> *Idem.*, p. 197.

<sup>124</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 179-184.

<sup>125</sup> Mercedes de la Garza le llama materia sutil a la sagrada y materia corpórea a la mundana, en *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, p. 16.

A lo largo de la descripción que hace de la migración de los mexicas, Cristóbal del Castillo presta particular atención a las formas de comunicación y relación entre las deidades y los hombres. La importancia de éstas salta a la vista: las órdenes o "mandamientos" divinos están detrás de todas las acciones significativas de los hombres.<sup>126</sup>

La abundancia en las fuentes de consejos acerca de cómo acceder a lo sobrenatural para el desempeño de cada aspecto de la vida, nos refuerza la presencia de procedimientos de comunicación indispensables y obligatorios entre hombres y seres sagrados. Ofrendas, sacrificios y penitencias no son sólo medios de contacto, son también mensajes. Esto significa que hombres y seres sagrados tienen un código de comunicación claramente establecido:

La ofrenda que se tendía sobre el puente debía ser ya, desde su envío, algo que el dios receptor reconociera como propio, al grado que la ofrenda llegaba a ser su propia esencia envuelta en la apariencia corporal adecuada. Los hombres podían transformarse en las imágenes mismas de los dioses. En muchas de sus ceremonias religiosas, los antiguos nahuas stavaban a los cautivos de guerra y a los esclavos purificados con las prendas propias de los dioses a los que los destinaban. Antes de su occisión ritual las víctimas recibían el trato debido a los dioses, y morían como si fueran ellos mismos, porque los cuerpos victimados eran el envoltorio de la esencia divina.<sup>127</sup>

Lo anterior nos alerta sobre la dificultad en el estudio del complejo ceremonial. Querer interpretar la abstinencia sexual o la ingestión exclusiva de cierto alimento durante algún ritual, sin la relación de contexto, sería tanto como buscar el significado de una palabra al margen de la frase en que se presenta, o peor aún, el de una letra sin relación con la palabra a la que está integrada:

Las ceremonias rituales son verdaderos discursos dirigidos a la sobrenaturaleza, los cuales pueden dividirse en elementos semejantes a párrafos, frases, palabras, sílabas y fonemas. Estos elementos fungen como metáforas o metonimias basadas en códigos específicos (lingüísticos, coreográficos, gesticulares, cromáticos, musicales, de ofrendamiento, etc.), dependientes a su vez de un código general, y se articulan según una sintaxis determinada. De manera similar a los componentes del lenguaje verbal, los elementos rituales más simples no tienen significado en sí mismos: sólo cobran sentido cuando se combinan con otros elementos espacial y secuencialmente.<sup>128</sup>

Ahora bien, debe destacarse el hecho de que el grado de cercanía entre hombres y dioses, a través de las vías de comunicación, variaba según los procesos utilizados.<sup>129</sup> En otras palabras, no es la misma aproximación entre el fiel y su dios, cuando aquél coloca una ofrenda de retoños en un altar, que cuando conduce la

<sup>126</sup> Federico Navarrete Linares, "Los hombres y los dioses", en Cristóbal del Castillo, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>127</sup> López Austin, "Ofrenda y comunicación...", p. 5-6.

<sup>128</sup> López Luján, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>129</sup> Véase López Austin, "Ofrenda y comunicación...", p. 6-9.

oblación y la presenta personalmente a su destinatario en el templo, y menos todavía cuando es poseído por la divinidad convirtiéndose él mismo en ofrenda y en vehículo de comunicación. Uno de los casos más interesantes acerca de la posesión divina es la danza.<sup>130</sup> López Austin, reuniendo pruebas filológicas, historiográficas y antropológicas, ha llegado a la conclusión de que la función más importante de la danza en la tradición religiosa mesoamericana es establecer un puente comunicativo entre el hombre y lo sagrado a través del propio cuerpo del danzante:

El baile ritual puede ser comprendido como la entrega para la intermediación y como el medio expresivo. El danzante es puente y es voz.<sup>131</sup>

De esa manera, nos dice el autor, "la palabra transita por ambos mundos"; el dios habla por boca del poseído. La posibilidad de grados de cercanía tan estrechos nos permite comprender situaciones ceremoniales expresadas en las fuentes, donde a primera vista no se sabe claramente si se está haciendo referencia al hombre o al dios porque ambos están entreverados. Como en el caso de los viejos que se "regocijaban" tomando pulque en la fiesta del décimo segundo mes, *teutleco*. Al parecer, su alegría no era personal y ellos mismos eran auténticas ofrendas:

Luego ofrecían comida en su cu, y aquella noche comían y bebían y regocijábanse todos, especialmente los viejos y viejas [sic] que bebían vino por la llegada del dios, y decláran que le lavaban los pies con este regocijo.<sup>132</sup>

La ingestión de pulque implicaba la posesión de alguno de sus dioses, de los Cuatrocientos Conejos, y determinaba el comportamiento del bebedor. Lo que hacía el borracho era para el creyente obra del dios.<sup>133</sup> Lo mismo debió considerarse con respecto a la ingestión de plantas psicoactivas. Concebidas como dioses, fueron invaluable medios de comunicación, tan estrecha que la persona en trance brindaba su cuerpo y su voz para que el dios se expresara. Cierta tipo de curanderos ingerían

<sup>130</sup> Sobre los tipos de danza véase Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*..., p. 386-387.

<sup>131</sup> López Austin, "Ofrenda y comunicación...", p. 7-8. Véase especialmente el análisis filológico donde llega a la conclusión de que el verbo "bailar"(/toñá) tiene nexos con el verbo "hablar"(/toe)

<sup>132</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 92.

<sup>133</sup> *Ibidem*, t. I, p. 240. Véase también López Austin, *Nombre-dios*, p. 121-122.

**ololluhqui** con el propósito de encontrar objetos perdidos, detectar conjuros y diagnosticar enfermedades y perjuicios:

El modo de tomar esta bebida [*ololluhqui*] es, señalar el día, el que la á de beber, informandose muy bien la causa, porque se á de tomar, si es por enfermedad, ó por cosa hurtada, ó perdida, ó por saber al lo que se padece, es hechizo, y de quien se tiene la sospecha; y adereçan el oratorio de la casa con mucha decencia, como si esperaran la visita de vna gran persona, todo enramado, y perfumado; beben luego el *Ololluhqui*, encendidas candelas en el altar del Oratorio; y como se bebida tan eficaz, que luego priva de el juicio, comiençan á hablar mil disparates correspondientes á la plática... y allí se le representa á la imaginacion vn viejo, que dicen, es el *Ololluhqui*...<sup>134</sup>

El trance y la posesión podían lograrse entre hombres y difuntos. Cuando alguien moría, dice Serna, llevaban el cuerpo a cierto lugar donde prendían un fogón. Acto seguido, ofrendaban comida y bebida al fuego. También ofrendaban música y cantos.

Pasado un tiempo, retiraban el fuego y los cantores se comían y bebían la ofrenda:

... dicen que es como si el difunto la comiesse, y la bebiesse; y á el octavo día ponen otra comida, y bebida en la parte, y lugar, donde estuvo el Cuerpo, para sacalo á enterrar, y se la comen y beben los cantores, y dicen asimismo, es como si el difunto la comiesse y bebiesse...<sup>135</sup>

También el trance y la posesión se alcanzaban mediante penosas faenas rituales. Lo refieren Serna y Ruiz de Alarcón al relatar cierto proceso penitencial que se realizaba en los cerros durante la noche:

En llegando al lugar del ydolo o al monton de piedras, postrauase donde auia de poner su ofrenda, y puesta, se sacrificaua el derramando su sangre, para lo qual llebaua un punçon hecho de vna rajita de caña agudo, y con el se picaua las orejas en las partes donde las mugeres se ponen los sarzillos, hasta derramar mucha sangre, y hechavala en unos vasitos que hazian en las piedras á modo de saleros, y assi se rompian las orejas de manera que venian á quedar quando ya viejos, como grandes anillos, lo que ellos dicen *Necaztecooytecpol*. Tambien se picaua debaxo del labio sobre la barba, hasta aguzaraxelo como ventana, y algunos tambien la lengua en la parte superior; todo esto hazian por sacrificio, y dicen que algunos llegauan á desmayarse ó adormecerse, y en este extasis, ó oyan, ó se les antojauan, voces de su ydolo que les habiau, de que quedarían muy vfanos y como seguros de que se les otorgaua lo que pedian, que de ordinario era hijos, hacienda, larga vida, familia ó salud.<sup>136</sup>

<sup>134</sup> Serna, *Op. cit.*, t. I, p. 235.

<sup>135</sup> *Ibid.*, t. I, p. 82.

<sup>136</sup> Ruiz de Alarcón, *Op. cit.*, t. II, p. 40. Véase sobre el mismo ritual Serna, *Op. cit.*, t. I, 244. Acerca de la relación entre dolor, fatiga extrema y alucinación véase el capítulo de Linda Schelle y Mary Ellen Miller "Bloodletting and the Vision Quest", en *Op. cit.*, p. 175-208.

## **Ofrenda, penitencia y sacrificio como prácticas vinculadas con la renuncia, el sufrimiento y la violencia**

En abundantes descripciones acerca del ceremonial prehispánico encontramos procesos ofrendarios, penitenciales y sacrificiales asociados con claras expresiones de renuncia, sufrimiento y violencia. Por ejemplo, la ofrenda de *acxoyatemaliztli* ("ofrenda de ramas de abeto") que consistía en ramas de *axóyatl* sobre las que se hincaban espinas de maguey cubiertas con la sangre de los penitentes.<sup>137</sup>

También se ofrendaba esfuerzo, sudor (fatiga) y como consecuencia del interés por brindar oblaciones a las divinidades se llegaba hasta perder la libertad:

Item, sacrificaban parte de sus sudores y trabajos e industrias, como eran los mercaderes, y lo que más es, que ofrecían en sacrificio su propia libertad, porque al habiendo comenzado sus fiestas les faltaba la hacienda para cumplir se vendían y hacían esclavos por acaballas.<sup>138</sup>

Son dignas de mención las ofrendas de personas a los templos y templo-escuelas. Esta costumbre implicaba la relación de compromiso con una institución donde se imponían algunos deberes cargados de renunciaciones, sufrimientos y violencia. En el caso de los sacerdotes ofrecidos a los templos Joseph de Acosta relata:

Los sacerdotes de vitzilpuztli [Huitzilopochtli] sucedían por linajes de ciertos barrios diputados a esto. Los sacerdotes de otros ídolos eran por elección u ofrecimiento desde su niñez al templo. Su perpetuo ejercicio de los sacerdotes era inciensar a los ídolos, lo cual se hacía cuatro veces cada día natural... [A media noche se levantaban y sahumaban con mucha reverencia a los ídolos del templo] ... Y acabado esto se iban a una pieza, juntos, y allí hacían cierto género de penitencias muy rigurosas y crueles, hirándose y sacándose sangre, en el modo que se dirá cuando se trate de la penitencia que el diablo enseñó a los suyos. Estos matines a media noche jamás faltaban.<sup>139</sup>

En principio, todos los pequeños eran por voto de sus padres ofrendas dedicadas al *calmécac*, templo-escuela en honor de Quetzalcóatl, o al *telpochcalli*, templo-escuela dedicado a Tezcatlipoca. Según parece, los niños necesitaban el vínculo de alguno de estos dioses para poder vivir protegidos, además de la educación básica para el desarrollo de la sociedad. Si bien la estancia dentro del *telpochcalli*, escuela del barrio constituido principalmente por los hijos de los macehuales, era menos severa

<sup>137</sup> Véase *Ritos...*, p. 59.

<sup>138</sup> Las Casas, *Op. cit.*, I. II, p. 273.

<sup>139</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 239-240.

que en el *calmécac*, existían también actos de renuncia y sufrimiento. A decir de Sahagún, cuando el pequeño ingresaba a la institución sus padres pronunciaban un sentido discurso:

Por ventura se criara, y biura, plaziendo a dios: entra a la casa de penitencia, y lloro, que se llama *telpuchcalli*, desde agora os lo entregamos: para que more, en aquella casa donde se crían y salen hombres valientes.<sup>140</sup>

En el *calmécac*, desde la ceremonia de ofrecimiento, el pequeño era sometido a una disciplina rigurosa y al abandono de sus costumbres anteriores. Vivía y era considerado un sacerdote (*tlamacazqui*). Sobre esto dan cuenta los textos sahumaguntinos que hacen referencia a la ceremonia de ingreso:

I en llegandose todos, luego tññan, y vntauan al muchecho, con tinta todo el cuerpo, y la cara, y le ponjan vnas cuentas de pelo, que se llama *tlacopalli*. I si era hijo de pobre, le ponjan hilo de algodón floxo; y le cortauan las orejas, y sacauan la sangre, y le ofrecian ante la estatus de Quetzalcoatl.<sup>141</sup>

La penitencia en su concepción más usual se relaciona con la renuncia y el sufrimiento corporal. La vigilia nocturna era práctica habitual entre aquellos que vivían "permanentemente en la casa de dios". Su función consistía en prevenirse de transgredir las normas religiosas faltando a sus obligaciones. Por ello se mantenían despiertos para "no dejar de hacer algo por causa del sueño".<sup>142</sup>

Los prolongados ayunos llamaron la atención de los cronistas. Al respecto Mendieta afirma:

... eran rigurosísimos los que el demonio les enseñó, no por devoción que tiene á esta virtud, antes les es cruel enemigo (como lo testifica la misma Verdad, Cristo, por S. Mateo), sino para por todas vias affligir á aquellos feligreses, sin que alcanzasen por su penitencia algún merecimiento.<sup>143</sup>

Además de los ayunos y las viglias, destacaron los baños de agua fría, la ausencia en el lavado o corte del cabello, las peregrinaciones, la abstinencia sexual y las danzas extenuantes.

<sup>140</sup> *Educación mexicana...*, p. 22.

<sup>141</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>142</sup> *Ritos...*, p. 61.

<sup>143</sup> Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 102.

No hace falta argumentar profusamente para establecer el nexo entre las prácticas sacrificiales, el sufrimiento, la renuncia y la violencia. Abundan los casos de los llamados autosacrificios, dentro de los cuales captaron más la atención de los cronistas las sangrías propinadas con espinas de maguey o navajas en brazos, piernas, lengua y pene.<sup>144</sup>

Desde luego, el sacrificio humano fue la suprema expresión ritual del sufrimiento, la renuncia y la violencia. Su abundancia a lo largo del sistema calendárico nos refiere su importancia. Se efectuaba con igual solemnidad en la construcción de templos y edificios sobresalientes, en la elaboración de objetos importantes<sup>145</sup>, en las fiestas de coronación de gobernantes<sup>146</sup> y como parte de las exequias a los grandes personajes.<sup>147</sup> El sacrificio para ofrendar la sangre y los corazones humanos, como alimento de los dioses, fue obligación impuesta por la divinidad. Así lo refiere Cristóbal del Castillo, cuando pone en boca del guía de los mexicas, Huitzilópoctli, el mandato de su dios Tetzauhtéotl:

[Preciados hijos míos, que aquí estáis! Recibid bien en vuestro interior cuanto y cuantas cosas os diré y os informaré, las palabras de nuestro dios Tetzauhtéotl, el *yeotequihus*, el conquistador. Los corazones y la sangre son su alimento, su propiedad y don, por lo que siempre se ofrendarán ante él. [Y] al ofrendar ante él, se extenderá por el cielo el movimiento, el Sol, irá a mostrar su resplandor a diario el único dios, el Tloque Nahuaque, gracias a quien vivimos, el dueño del cielo y de la tierra.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Las Casas, *Op. cit.*, t. II, p. 200. Véase también Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 174-175.

<sup>145</sup> Véase el caso de la elaboración de la piedra *Cueuhxicalli* ordenada por Moteuczoma Ihuicamina, en Durán, *Op. cit.*, t. II, p. 192-193.

<sup>146</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. II, p. 530. Los gobernantes, como parte del ceremonial de ascenso al cargo de *tlatoani* debían hacer la guerra para obtener cautivos y ofrecerlos a Huitzilópoctli en sacrificio.

<sup>147</sup> Durán, *Op. cit.*, t. II, p. 300. Véase Motolinía, *Op. cit.*, p. 305. El autor asegura que se mataban de doscientos a trescientos esclavos en las exequias más solemnes.

<sup>148</sup> Cristóbal del Castillo, *Op. cit.*, p. 143. Navarrete traduce *yeotequihus* como encargado de la guerra o de los enemigos; de *yáotl* enemigo, y *tequihus*, encargado, poseedor de cargo. Se trata de un grado militar.

## El sufrimiento como condición de vida

En principio podríamos concebir las acciones deliberadas de renuncia, sufrimiento y violencia como contrarias a la naturaleza misma de los seres humanos. Esto, si partiéramos de lo "anormal" del establecimiento social de medios aptos para producir aflicciones y estados de tensión. Sin embargo, estas prácticas, lejos de ser consideradas como antinaturales, formaron parte del actuar cotidiano en el México prehispánico. Así, se hace necesario conocer la noción acerca del sufrimiento en la vida diaria de los antiguos nahuas.

Quizá, como expresión de los grandes afanes y de la incertidumbre cotidiana en la obtención de los bienes terrenales, las ideas acerca de la necesidad de entrega y sufrimiento estuvieron presentes entre los nahuas a través de sus actos y discursos.

En el momento mismo del nacimiento, la partera decía a la pequeñita recién llegada:

Habéis venido a este mundo donde vuestros parientes viven en trabajos y en fatigas, donde hay calor desatemplado y fríos y aires, donde no hay placer ni contento, que es lugar de trabajos y fatigas y necesidades. Hija mía, no sabemos si viviréis mucho en este mundo... No sabemos qué son los dones o mercedes que os ha hecho vuestro padre y vuestra madre, el gran señor y la gran señora que están en los cielos. No sabemos qué traéis ni qué tal es vuestra fortuna, si traéis alguna cosa con que nos gocemos. No sabemos si la lograréis.<sup>149</sup>

Desde el inicio de la vida y hasta el fin de sus días, el individuo creía estar irremediabilmente comprometido con penas e inseguridades a cambio de pequeños momentos de alegría y placer. El sexo y el pulque, creaciones divinas, eran tenidos como paliativos para realizar las obligaciones de los hombres.<sup>150</sup> El estado común, frecuente, era de sufrimiento.

Y no podía ser de otra forma. Fue el mandato divino, la obligación impuesta a los hombres desde el tiempo sagrado: reverenciar a los dioses creadores y dueños de todo. Contaban los antiguos que el dios Citlaltónac y la diosa Citlalicue engendraron un pedernal. Sus otros hijos, espantados lo arrojaron a la tierra, al sitio de las Siete

<sup>149</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 413-414.

<sup>150</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 275-280. Véase la creación del maguey en "Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos...*, p. 106-107.

Cuevas. Allí salieron mil seiscientos dioses que viendo su suerte lejos del cielo, decidieron enviar un mensaje a su madre para que les permitiera "criar hombres" a su servicio. La madre indignada les dijo que pidieran los huesos y las cenizas de los hombres pasados al dios del Mictlan. Así nacieron los seres humanos, servidores de los dioses.<sup>161</sup>

Resulta que el hombre nació para servir y si el sufrimiento fue concebido como algo inherente a la vida, los actos ceremoniales vinculados a éste fueron considerados como acordes a la norma establecida por los dioses. Ellos mismos, los creadores, realizaron en el tiempo "portentoso de los orígenes" actos penitenciales, meritorios y sacrificiales cargados de dolor, sufrimiento y muerte. La diosa Tlaltecuhltli fue destruida para crear la tierra y exige el sacrificio humano y la ofrenda de corazones.<sup>162</sup> Quetzalcóatl, en su advocación de Xólotl, bajó al inframundo y con sangre de su pene regó los huesos de los hombres para hacer a los nuevos "merecedores" de vida.<sup>163</sup> El dios Nanáhuatl hizo autosacrificio y merecimiento en Teotihuacan punzando su cuerpo con espinas y ofrendó su sangre para después arrojarse al fuego, de su inmolación surgió el Sol.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Mandiela, *Op. cit.*, p. 77-78.

<sup>162</sup> "Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos...*, p. 106.

<sup>163</sup> *Idem.*, p. 106.

<sup>164</sup> *Idem.*, p. 106.

### **Grados de renuncia, sufrimiento y violencia en la ofrenda, la penitencia y el sacrificio**

En la conceptualización de la ofrenda, el sacrificio y la penitencia es necesario advertir el hecho de que no todas sus manifestaciones son en igual grado actos de renuncia, sufrimiento y violencia.

El sacrificio por definición está comprometido con la destrucción y la renuncia a un bienpreciado. Pero hay una gama muy amplia de matices. Desde quemar papel, pasando por el sacrificio de animales, hasta la occisión de hombres con objeto de ofrendar sus pieles, sus carnes, su sangre y sus corazones.

El caso de la penitencia es semejante. Esencialmente se trata de actos ascéticos vinculados con la mortificación corporal y con la renuncia; pero hay una gran diferencia entre evitar el consumo de ciertos alimentos en determinadas festividades y horadarse la lengua o el pene para traspasarlos con varas.

El concepto de ofrenda no compromete necesariamente ni con la violencia ni con el sufrimiento. En cambio, implica privarse de algo estimado. Sin embargo, la presencia de ciertas formas peculiares de ofrendamiento parecieran violentar esta característica. Veamos una.

López Luján asegura que en algunas ocasiones, una vez concluida la festividad, las oblações de comida eran consumidas por los participantes.<sup>168</sup> Se podría pensar que en este tipo de ofrendas no hay pérdida; después de todo, los miembros de la comunidad disfrutaban los productos que habían elaborado. Sin embargo, cierta descripción que sobre las actividades cotidianas en los templos nos presenta Las Casas pudiera darnos la pauta para reconsiderar esta posición:

Cada mañana llevaban comida caliente de pan y de gallina guisada, o de otras cosas, y presentábanla a los ídolos, ofreciéndole aquel calor o vapor, porque creían que lo recibían de grado los dioses. La comida después se quedaba para los sacerdotes.<sup>169</sup>

<sup>168</sup> López Luján, *Op. cit.*, p. 102.

<sup>169</sup> Las Casas, *Op. cit.*, t. II, p. 30.

En el caso expuesto por el dominico estamos ante una situación diferente a la anterior: aquí se trata de la redistribución de bienes entre personas, en la que los oferentes renunciaban a los dones para beneficio de los sacerdotes. Pero desde el punto de vista religioso, la cita de Las Casas nos advierte la posibilidad de que a los ojos del creyente, la ofrenda sometida a un ceremonial sufriera, por ese mismo hecho, una importante pérdida: su "esencia" o "materia ligera". En el caso de ofrendas de comida, se perdería cierta sustancia contenida en los alimentos, misma que saldría en forma de vapor para asimilarse a la divinidad.

Independientemente de la solución que pudiera dársele a este problema, podemos advertir que en las distintas manifestaciones de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio hubo importantes diferencias en cuanto a "costos", en cuanto a grados de privación, sufrimiento y hasta violencia, según sea el caso. Es decir, aunque llevar retoños a los altares era igualmente un acto de ofrendamiento que colocar espinas ensangrentadas, la primera forma ritual parece menos onerosa en cuanto a privación y sufrimiento. Significa entonces que en las formas de búsqueda de contacto con lo sagrado había una diversidad cuantitativa y cualitativa. ¿Por qué? No encuentro una respuesta simple. Sin embargo, me parece que si es correcto hablar de grados en lo relativo a la carga de sacralidad de los seres mundanos y puramente sobrenaturales, es coherente suponer que hubo una relación recíproca entre ésta y las formas específicas de culto. Muy probablemente, la carga de sacralidad, las características propias del ser con quien se pretendía contactar, además de la magnitud del beneficio que los hombres pretendían obtener mediante sus rituales, fueron proporcionales al grado de renuncia, sufrimiento y violencia manifiestos en las ceremonias. Sobre ello, Van Baal establece una clasificación de los ritos que denomina de baja y alta intensidad. Los ritos de baja intensidad se realizan cuando se cree estar en buena relación con los seres sagrados, son actos "discretos" que se efectúan cuando las circunstancias parecen ser favorables. En cambio los de alta intensidad son suntuosos

y se llevan a cabo cuando se presume una mala relación con lo sagrado, que se manifiesta en desastres e infortunios.<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> "Low-intensity communication, he argued, is the ideal form for man's relations with the supernatural. When things run smoothly and anxiety is absent, simple rites suffice to keep up good relations with the gods, inspiring confidence in the persistence of their benevolence and protection. To the contrary, when misfortune or disaster persuade the faithful that there is something wrong with these relations, other rites are called for those of the high-intensity type", en Baal, *Op. cit.*, p. 168.

### **Formas morales, amorales e inmorales de contacto con lo sagrado**

Como sucede en cualquier parte del mundo, las sociedades nahuas desarrollaron mecanismos regulativos de la conducta de sus individuos. Dentro de éstos hubo normas morales que se transmitieron tanto por medios educativos informales como por escuelas altamente desarrolladas. Sin embargo, la descripción de los sistemas educativos, así como la frecuente presencia en las fuentes de consejos acerca del deber ser, pudieran crear una falsa imagen de la sociedad náhuatl en lo referente a las formas en que sus individuos se relacionaban con lo sagrado; esto es, pudiéramos pensar que estudiamos una sociedad en la que la moralidad fue inquebrantable. Hemos de distinguir con toda claridad entre la difusión de los valores morales propios de una ideología dominante y el hecho, no menos cierto, de que las personas recurrieron también a formas ajenas a las "buenas costumbres" para obtener de los dioses los beneficios que perseguían. Tal y como sucede en distintas religiones, los nahues creían acceder, a través de diversos medios (ofrendas, penitencias y sacrificios por ejemplo), al contacto con las fuerzas sagradas y a la obtención de sus favores. En algunos casos, tanto los medios utilizados para obtener el contacto como los fines que se perseguían fueron acordes con las reglas morales establecidas. Pero en esta tradición religiosa el contacto exitoso con lo sagrado no dependía de esta coincidencia; era posible, según su concepción, acceder a la comunicación y obtener respuestas provechosas de los dioses contraviniendo las reglas morales.

Atendiendo al comportamiento humano y a la moralidad que lo rige, creo que una clasificación de los medios de comunicación entre los hombres y los seres sagrados debe partir en primer lugar de una división en dos grandes grupos. El primer grupo es el que conjunta las formas de comunicación no deliberadas. Dentro de él debemos considerar los contactos que se produjeron como resultado exclusivo de la voluntad divina, así como los que fueron consecuencia involuntaria de las acciones morales, amorales e inmorales de los individuos. El otro grupo es el constituido por las

vías de comunicación premeditadas.<sup>168</sup> En éste debemos distinguir las que se lograron por medios morales, amorales e inmorales.

A continuación expongo cada uno de los casos posibles.

1. **Comunicación no premeditada y sin relación con la conducta moral del individuo.** Fueron aquellos casos en los cuales los dioses propiciaron el contacto con los hombres por su propia voluntad, sin que la conducta de las personas interviniera. Sahagún refiere una forma de contacto en la que podríamos considerar la comunicación por envidia de la divinidad. En la fecha *ce ozomatli*<sup>169</sup> bajaban las *cihuateteo* o *cihuapipliltin*, mujeres muertas de primer parto y proclives, entre otras cosas, a causar enfermedades en los niños. Por tal razón, en estas fechas se recomendaba encerrar a los pequeños en casa para evitar el encuentro. Si alguno enfermaba aun con las precauciones se consideraba como consecuencia de un acto voluntarioso de las diosas: el arrebato de la belleza:

El enceno signo se llamaba *ce ozumatli*. Decían que este signo era bien afortunado. Y decían que en él descendían las diosas que se llamaban *cihuateteo*, que empezaron a los niños. Y todos los que tenían niños o niñas, los encerraban en casa porque no se encontrasen con estas diosas, porque no los hiriesen con perlesía. Y si alguno caía en enfermedad en este signo, los médicos y médicas luego le desahuciaban. Decían que no escaparía porque las diosas le habían herido. Y si alguno que era bien dispuesto enfermaba en estos días, decían que las diosas le habían deseado la hermosura y se la habían quitado.<sup>169</sup>

2. **Comunicación no premeditada como consecuencia de actos morales del individuo.** Fueron aquellos actos de moral positiva que sin buscar deliberadamente el contacto eran capaces de provocar la comunicación entre los hombres y determinado ámbito de la sobrenaturaleza. Personas que por su buena conducta llamaban la atención de los dioses propiciando un acercamiento. Los efectos del contacto pudieron traducirse en éxito y felicidad, aunque también

<sup>168</sup> Nótese que es precisamente en este grupo donde encuadran la ofrenda, la penitencia y el sacrificio, puesto que dichas prácticas fueron siempre mecanismos volitivos de comunicación.

<sup>169</sup> López Austin afirma que bajaban en cuatro fechas del *tonalpohualli* asociadas al occidente: *ce quilhuitl*, *ce mészatl*, *ce ozomatli*, *ce calli* y *ce cueuhtli*, en *Cuerpo humano...*, t. I, p. 289.

<sup>169</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 259.

podían dar resultados sorprendentes. Por ejemplo, la muerte tenía entre sus causas el deseo de algún dios por incorporar en sus huesos a cierto individuo. Y la atención divina obedecía en ocasiones al alto grado de moralidad del sujeto:

La buena vida, la valentía, la devoción y la pureza hacían también que los dioses llamaran a sí a quienes se habían hecho acreedores de su amor. Premiaban con buena muerte Tláloc, Chalchiuhtlicue, el Sol y Quilaztli. En particular los apartados de toda detección carnal eran gratos a estos dos últimos dioses.<sup>161</sup>

Más adelante, el mismo autor sentencia:

Es necesario hacer hincapié en la importancia de la conducta para la consecución de la gloria ultraterrena. Aunque la suerte de los *teyotls*<sup>162</sup> no dependiera totalmente del comportamiento de los hombres, el acceso al Tlalocan y al Tenéituh Nihuoac se facilitaba si el individuo cultivaba las virtudes de la valentía, la pureza y la devoción. No era la conducta, como se ha afirmado, ajena al destino del muerto.<sup>163</sup>

3. Comunicación no premeditada como consecuencia de actos amorales del individuo. Fueron aquellos actos ajenos a la normatividad moral que provocaban de forma involuntaria el contacto con la sobrenaturaleza. El propio devenir de la vida podía, en situaciones tiempos y lugares determinados, provocar un encuentro inesperado: al salir del pueblo, al pasar por una encrucijada, al pescar en el lago o al experimentar un estado de ánimo alterado. Veamos un caso específico. Las fuentes consignan el encuentro de las personas con un tipo de fantasma llamada *cullapanton*. Esta especie de mujer enana y con cabellos largos se aparecía por las noches en los sitios donde se acostumbraba evacuar el vientre:

Habla otra manera de fantasma que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana, que la llamaban *cullapanton*<sup>164</sup>, o por otro nombre *centlapachtron*<sup>165</sup>, cuando esta tal fantasma aparecía, luego tomaban mal agüero que hablan de morir en breve, o que la habla de acontecer algún infortunio.<sup>166</sup>

<sup>161</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 366. El autor asegura que también eran muertos por los dioses aquellos que los ofendían y con el "castigo" gozaban de los mismos beneficios de quienes eran premiados con la muerte. Menciona el ejemplo de los hombres que morían por cometer el pecado de tocar el cadáver de los ahogados y al morir residían en el Tlalocan.

<sup>162</sup> "Yoŷta la principal y central de las entidades anímicas. Su mayor concentración estaba en el corazón. Sólo se separaba del individuo tras la muerte. A ella se debían las principales actividades de la conciencia. Se llamaba también *teyotŷa*", en *idem.*, t. II, p. 300.

<sup>163</sup> *Idem.*, t. I, p. 367.

<sup>164</sup> "La espaldilla", en Sahagún, *Op. cit.*, t. II, p. 879.

<sup>165</sup> "La enteramente aplastadilla", en *idem.*, t. II, p. 873.

<sup>166</sup> *Idem.*, t. I, p. 296.

Era, para el creyente, un tipo peculiar de fantasma, asociado con Tezcattlipoca, que rondaba de noche por los lugares sucios:

Decían que sólo allí en los lugares en que orinaban, en los basureros se aparecía a la gente. Si alguno tenía deseos de orinar y salía solo en la noche, ya hubiera luna, ya estuviera oscuro, entonces se le aparecía.<sup>167</sup>

Según parece, este tipo de contacto era diferente a otros en los que el dios Tezcattlipoca probaba la valentía de las personas. En ciertos encuentros con fantasmas, el sujeto podía huir y esperar un suceso fatídico (enfermedad, desgracia o muerte); o bien buscar al fantasma, sujetarlo y obligarlo a brindarle dones, por lo general espigas de maguey como símbolo del futuro éxito en combate. En la medida en que se aproximaba el amanecer, el numen perdía fuerza y se veía obligado a ceder a los deseos del hombre.<sup>168</sup> Por ello, era usual que algunos guerreros valientes buscaran fantasmas por la noche. Pero, la *cuiltlapanton* era inalcanzable; tenía la facultad de desaparecer intempestivamente y nadie podía sujetarla:

No la puede asir el que la ve aparecer. Si la sigue, frente a él desaparece; así se burla de él. Otra vez, en el lugar, acá se aparece; allá le sigue, quiere asirlo, se va perdiendo.<sup>169</sup>

El encuentro inesperado e indeseado sucedía por una acción amoral del sujeto: entrar en el radio de acción del fantasma constituido por la noche en las proximidades de letrinas y basureros.

4. **Comunicación no premeditadas como consecuencia de actos inmorales del individuo.** Este contacto se gestaba sin premeditación y como resultado de transgresiones morales. Aquí podemos incluir los actos pecaminosos que provocaban respuestas de la divinidad. Por ejemplo, aquellos que en tiempo de ayuno lo interrumpían comiendo o tenían relaciones sexuales. Como respuesta a las ofensas recibidas, los dioses enviaban enfermedades. En este caso, la

<sup>167</sup> *Augurios y abusiones*, p. 57.

<sup>168</sup> Véase una explicación sobre las cualidades de fuerza nocturna de Tezcattlipoca en *Idem*, p. 166.

<sup>169</sup> *Idem*, p. 57.

etiología de la enfermedad debe entenderse como la consecuencia de la relación hombres-seres sagrados.

En efecto, el pueblo azteca considera a la enfermedad como castigo de los dioses. El quebrantamiento de los tabúes e interdicciones mágicas, la desobediencia a los mandatos de las divinidades, el olvido de los deberes religiosos, el ayuno interrumpido por relaciones sexuales, realizadas en días prohibidos, son motivo de la ira de las deidades numerosas y causas de los padecimientos que sufren quienes violan el orden establecido.<sup>179</sup>

Toca el turno a los contactos promovidos por procesos cuya intención era aproximarse con lo sagrado. En la consecución de esta clasificación procuraré establecer los casos de contacto voluntario utilizando ejemplos ofrendarios, sacrificiales o penitenciales, en el entendido de que hubo otros medios de comunicación intencional que salen de los límites de la presente investigación.

**5. Comunicación premeditada por medios morales del individuo.** Están contenidos en este grupo todas aquellas aproximaciones propiciadas conscientemente dentro de la normatividad moral. Las fuentes expresan constantemente este tipo de vías a través de los consejos transmitidos por los discursos antiguos, conocidos como *huehuetlatolli*. Tomemos un caso como ejemplo: el embarazo. El embarazo y la maternidad en las mujeres casadas eran estados altamente estimados, así que los anhelos de concebir y criar expresaban valores de moral positiva. Para que una mujer pudiera embarazarse debía suplicar la merced a la divinidad y realizar una serie de actos capaces de hacerla digna de recibir el don sagrado. Después de diversas penitencias y ofrendas, destinadas a merecer el contacto con el dios y a expiar alguna culpa que impidiera el buen logro de la comunicación, llegaba el estado esperado. Mas la labor no concluía en ese momento. La madre podía perder el producto como castigo por negligencia o soberbia. Era necesario y se le recomendaba continuar con súplicas, penitencias y ofrendas. Sobre ello trata el siguiente discurso:

<sup>179</sup> Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, p. 49.

Nieta mía, muy amada y preciosa, como piedra preciosa, como *chalchihuitl*, y zafiro, noble y generosa, ya es cierto agora que nuestro señor se acordado de vos, el cual está en todas partes y hace mercedes a quien quiere. Y así claro quedáis profetada, y que nuestro señor os quiere dar fruto de generación y os quiere poner un joel y daros una pluma rica. Por ventura lo han merecido vuestros suspiros y vuestras lágrimas, y el estandimiento de vuestras manos delante de nuestro señor, y las peticiones y oraciones que habéis ofrecido en presencia de nuestro señor, llamado tiniebla y aire, en las vigilia de la media noche. Por ventura habéis velado; por ventura habéis trabajado en barrer y en ofrecer encienso en su presencia; por ventura por estas buenas obras ha hecho con vos misericordia nuestro señor... Mirad, hija mía, que nos enuiberzéis por la merced que os ha hecho. Mirad que no digáis dentro de vos 'Ya estoy profetada.' Mirad que no atribuyáis esta merced a vuestros merecimientos, porque si esto hicierdes, no se le podrá abecondar a nuestro señor lo que dentro de vos pensaréis... Lo que agora, hija muy tierna, es necesario que hagas, es que te esfuerces, que hagas todo tu posibilidad cerca de aspirar y llorar delante de nuestro señor. Trabajad también en barrer y en desmembrar y en componer y en limpiar los altares y oratorios de vuestra casa, a honra de nuestro señor Dios. Y procurad animismo de ofrecer encienso con el incensario que se llama *Tlanamecētīl*. Velad de noche, mira que no dormáis demasiado ni os déis a la dulzura del sueño <sup>171</sup>

Seguir estos consejos era, según las normatividad oficial, la mejor manera de garantizar el buen resultado del producto; habría un respeto cabal por las normas morales, tanto en el fin perseguido (la maternidad) como en los medios que se utilizaban para lograrlo (súplicas al dios, ofrendas y penitencias).

**6. Comunicación premeditada por medios amorales del individuo.** Caben en este grupo todas aquellas prácticas ajenas a la normatividad moral realizadas con la intención de entablar una relación con la sobrenaturaleza. Pudiera ser el caso de un tipo peculiar de ofrendamiento cuyo propósito era evitar un contacto dañino con las entidades sagradas: las ofrendas de los desechos corporales como uñas y dientes:

Entre los antiguos nahua se acostumbraba ofrecer los recortes de las uñas a un animal perteneciente a *Tláloc*, el *ahuitzotl*, que supuestamente habitaba el lago, bestecilla muy peligrosa por estar ávida de ojos, dientes y uñas, y por ser le encargada de matar a quienes el dios de la lluvia quería incorporar a su ejército de muertos. También ofrecían a los ratones los dientes que los niños perdían en la muda. Pero en ambos casos se estaba en la alternativa de satisfacer tanto al *ahuitzotl* como a los ratones con desechos corporales, pese a que los desechos llevasen parte de la fuerza vital del individuo, o de provocar que la avidez de estos animales dañara a distancia el poder de crecimiento generado por el *tonalli*, haciendo que ni salieran nuevas uñas ni las uñas nuevas fueran firmes. <sup>172</sup>

El caso que presento tiene características que es necesario señalar: ni el fin que se persigue (evitar el daño en uñas y dientes) ni los medios para lograrlo (ofrendar recortes de uñas en el agua y dientes en agujeros de ratones<sup>173</sup>) estaban ceñidos por

<sup>171</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 395-396.

<sup>172</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 240.

<sup>173</sup> Véase Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 303 y 304; asimismo véase también *Aguirios y abusiones*, p. 89, 95, 107-111, 197-198.

una normatividad moral; se buscaba específicamente establecer un contacto superficial y distante para mitigar la avidez por el deseo insatisfecho de ciertas fuerzas sagradas residentes en el animal fantástico de Tláloc.

**7. Comunicación premeditada por medios inmorales del individuo.** A este grupo pertenecen todos aquellos actos propiciatorios del contacto con lo sagrado que violan la normatividad moral. En este apartado debemos incluir las ceremonias de cierto tipo de magos muy dañinos y perseguidos por la justicia: los *tlatlacatecolo*<sup>174</sup>. Nacidos en *ce ehécatl* o *ce quiáhuatl*, tenían cierta inclinación a la magia y al recibir un adiestramiento especial realizaban infinidad de actos antisociales.<sup>175</sup> Los *tlatlacatecolo* buscaban días propicios para cometer sus fechorías. Habitualmente los días con numeral nueve, considerados "mal afortunados"; días que podríamos concebir como aptos para dañar.<sup>176</sup>

Hubo un tipo específico de *tlatlacatecolotl* llamado *tellepanquetzqui* ("el que prepara el fuego para la gente"). Su trabajo consistía en matar a las personas. Al igual que los demás magos dañinos, efectuaba sus rituales por las noches y en fechas nefastas, según los términos oficiales del *tonalpohualli*. Realizaba un ritual ofrendario y sacrificial en el que parece propiciar el contacto con las fuerzas asociadas a la muerte:

... el brujo adorna un palo con el papel mortuario y le ofrece alimentos funerarios durante cuatro noches seguidas, que terminan con la incineración de la efigie de difunto. A la mañana siguiente convida a las personas que quiere matar, dándoles la comida que ofreció al palo emortajado, y pronuncia, tal vez en secreto, las palabras de deseo: "¡Que mueran pronto!" -¡*Me itz'atca miquican!*- con la creencia de que la liga entre alimentos y las personas físicas provocará en un futuro inmediato un ritual mortuario real.<sup>177</sup>

La celebración de un ritual en fechas específicamente aptas para dañar, en la que se realizaban ofrendas, sacrificios y conjuros cuyo objetivo era cargar de muerte ciertos alimentos para matar a alguien, debieron considerarse como graves pecados.

<sup>174</sup> López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, v. VII, p. 88.

<sup>175</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 248.

<sup>176</sup> "Y todas las cosas rovenas de todos los signos les eran favorables para estas sus obras, las cuales son contrarias a toda buena fortuna", en *Idem*, p. 288.

<sup>177</sup> López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, v. VII, p. 91.

En resumen, podemos concebir los medios de comunicación entre los hombres y los dioses como procesos causales eficaces, no necesariamente limitados ni a la intencionalidad humana ni al seguimiento de las normas morales. Si atendemos a la infinidad de discursos plasmados en las fuentes, podemos advertir la recomendación de seguir las vías de moral positiva, para evitar consecuencias peligrosas, difíciles de manejar, perjudiciales. Pero el interés por obtener algún beneficio sagrado no se limitó a lo propuesto por la moral oficial y buscó también caminos paralelos.

## Una relación desigual y mutuamente benéfica

Si bien es cierto que los antiguos nahuas creían vivir en estrecha relación con lo sagrado, y a partir de ésta organizaban sus acciones, no es menos verdad que era vista como desigual y peligrosa para los hombres. El individuo se enfrentaba inevitablemente a fuerzas superiores en muchos aspectos.

Por principio de cuentas, los seres sagrados se concibieron como imperceptibles. Sólo en estados alterados por procesos penitenciales o sacrificiales, que incluían tanto ejercicios rigurosos como ingestión de ciertos productos, el hombre podía percibir la presencia de lo sobrenatural. En un estado "normal", habitual, las fuerzas de lo sagrado tenían ventaja porque actuaban sin ser vistas:

Al atribuírse invisibilidad a lo oculto, los invisibles fueron también terribles, porque aun el invisible pequeño, débil, temeroso del hombre, tenía sobre él la ventaja del ataque elevoso.<sup>178</sup>

Otro rasgo de superioridad es la inmortalidad. Aunque algunos pasajes mitológicos nos hablan de la muerte de los dioses, en realidad ésta no significa su desaparición. Se les imaginó como sustancias con facultad de integrarse y desintegrarse una y otra vez en fragmentos más grandes o más pequeños y capaces de habitar en varios sitios simultáneamente.<sup>179</sup>

En cambio, los hombres habitaban un mundo en el que para existir había que contaminarse de muerte. Según las creencias, los hombres morían por comer maíz y por tener relaciones sexuales; precisamente las actividades inherentes a la existencia humana.<sup>180</sup> Esa parece ser la razón por la cual los emisarios de Motecuhzoma Ilhuicamina tuvieron severas dificultades en Chicomóztoc. Una vez en el sitio de origen de los *mexica*, los magos del *tlatoani*, cuya misión era encontrar a la diosa Coatlicue, se sorprendieron al descubrir que en aquel lugar nadie moría. Tampoco entendieron

<sup>178</sup> López Austin, *Los mitos del Macuete*, p. 161.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>180</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 357-358. El autor asegura que sólo los niños de pecho estaban libres de ambos vínculos y por ello al morir iban al llamado Tonēcacauihtlan en el que los lactantes iban a esperar su segunda oportunidad bajo las ramas de un árbol de las que colgaban como frutos mamas destilantes.

por qué al tratar de seguir por un cerro de arena al enviado de la madre de Huitzilopochtli, éste ascendía mientras ellos se hundían a cada paso. El sirviente de la diosa al darse cuenta les dijo:

Esas comidas y bebidas os tienen, hijos, graves y pesados, y no os dejan llegar a ver el lugar donde estuvieron vuestros padres, y eso os ha acarreado la muerte.<sup>181</sup>

Sin embargo, no debemos confundir la superioridad de los dioses con su autonomía absoluta. Aquellos seres inmortales, invisibles, dueños del mundo, del agua, de la tierra y del destino, no eran auténticamente todopoderosos. Las fuentes nos dan indicios de que poseían obligaciones. Ante todo tuvieron el deber de crear. El mundo fue formado con la destrucción-sacrificio de la diosa Tlaltecútlí para concebir los cielos y la tierra. Sus hijos, los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, la sacrificaron porque era menester "hacer la tierra".<sup>182</sup>

Además de crear, los dioses tenían obligación de cumplir las funciones que los caracterizaban. El Sol, por ejemplo, debía realizar su oficio diario, pues de lo contrario propiciaría una catástrofe:

... y tiene aún en su historia que el sol se estuvo un día natural sin moverse de un lugar, y añaden una fábula, diciendo que como el mosquito vido al Sol tan suspenso y pensativo, le dijo: "Señor del mundo, ¿por qué estás tan suspenso y pensativo y no haces tu oficio como se te es mandado?, ¿qué, quieres destruir al mundo como sueles?" y otras muchas palabras fabulosas y viendo al mosquito que estaba quieto y no le respondió, llegó y le picó en una pierna, y hallándose picado tomó de nuevo su curso como suele.<sup>183</sup>

Por otro lado, los dioses eran concebidos como seres con limitaciones. Una era su tránsito temporal. Analizando el sistema calendárico podemos advertir con incuestionable claridad que los dioses debían ceñirse a tiempos para circular por el mundo de los hombres. No eran libres de ascender o descender a su antojo; debían ceder su sitio a la entidad que se fortalecía en la misma medida que la suya se debilitaba. Esta precisa alternancia es medular en la constitución del ceremonial.

<sup>181</sup> Durán, *Op. cit.*, t. II, p. 219.

<sup>182</sup> "Historie de México" (*Histoire du Mexique*), en *Teogonía e historia de los mexicanos...*, p. 108.

<sup>183</sup> Alva Ixtlilxóchitl, "Sumaria relación...", en *Obras históricas*, t. I, p. 264.

Tenían, según las creencias, la limitación establecida por sus cualidades inherentes. Un dios no podía premiar o dañar sino dentro de su rango de acción, determinado por sus características. Eso explica una de las principales funciones del sacrificio y la ofrenda, como bien lo advierte López Luján:

En el México antiguo los dioses eran concebidos como entidades sobrenaturales con limitaciones. Se les diferenciaba, entre muchas otras cosas, a partir del tipo de seres a los que podían llegar a ocupar. Las divinidades, de hecho, no podían tomar posesión de cualquier ser. En este aspecto, los hombres operaban como verdaderos mediadores: hacían asimilables determinados seres, transformándolos, matándolos, interrelacionándolos, colocándolos en los lugares indicados para que los dioses pudieran aprovecharlos.<sup>184</sup>

Dadas estas limitaciones, la existencia de los dioses estaba imbricada con la de los hombres, puesto que requerían servicios y bienes que les eran necesarios. Los hombres fueron, de esta manera, creados como servidores de los dioses. El deber de los hombres era dotar a los dioses de dones, de culto y de veneración. También cumplir la tarea de sacrificarlos como cautivos o esclavos que hacían las veces de sus imágenes, es decir, los llamados *teteo imixiptlahuan*<sup>185</sup>, siguiendo los tiempos establecidos por el ritual calendárico porque, según parece, los dioses en su tránsito por la tierra sufrían un desgaste y era preciso renovarlos y evitar el envejecimiento de su fuerza.<sup>186</sup>

Pero sobre todo, los seres humanos debían alimentar a los dioses con su sangre. El dios Sol exigió ser nutrido con el *tlaxcaliliztli* para realizar su tránsito diario.<sup>187</sup> Según el mito de origen, el Sol se negó a moverse si no recibía el sacrificio de los dioses reunidos en Teotihuacan.<sup>188</sup> Soustelle afirma que este deber no se limitaba exclusivamente al beneficio del Sol, sino que era obligación del hombre alimentar a todos los dioses:

<sup>184</sup> López Luján, *Op. cit.*, p. 56.

<sup>185</sup> "Teteo imixiptlahuan. Hombres que reciben en su pecho la fuerza de un dios, como imágenes vivas y representantes suyos sobre la tierra. Algunos de estos hombres eran cautivos de guerra o tlaxcaliztli que estaban destinados a morir como dioses en las fiestas", en López Austin, *Cuerpo humano...*, t. II, p. 297.

<sup>186</sup> *Ibidem.*, t. I, p. 433.

<sup>187</sup> Soustelle, *El universo de los aztecas*, p. 55.

<sup>188</sup> "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 122.

En cuanto al hombre, su primer deber cósmico es precisamente dar alimento *intonan itonān itōte itacatecuhtli tonātluh* "a nuestra madre y a nuestro padre, la tierra y el sol". Sustraerse a ese deber cósmico es traicionar a los dioses y por lo mismo a los demás hombres; porque lo que es verdadero para el sol lo es también para la tierra, para la lluvia, para la vegetación, para todas las fuerzas de la naturaleza. Nada nace, nada vive sino es por la sangre de los sacrificados.<sup>189</sup>

De no alimentar a los dioses, los hombres morirían y aquéllos estarían obligados a crear nuevamente una criatura destinada al desempeño de esta labor.<sup>190</sup>

En esta relación desigual el compromiso es mutuo. Los dioses crean al hombre como el intermediario necesario que los dota de bienes, de culto, de alimento y de actos indispensables para su desenvolvimiento. Por su parte, los hombres tienen posibilidad de alternar con los dioses a través de mensajes precisos, con objeto de recibir instrucciones y de pedir ciertos beneficios para el desarrollo de la vida terrena. Es, como dirían Hubert y Mauss, una relación contractual:

Si el sacrificante da algo de sí mismo, no se entrega; se reserva prudentemente. Porque si da, es en parte para recibir. Por lo tanto, el sacrificio se representa bajo un doble aspecto. Es un acto útil y una obligación. El desinterés se mezcla con el interés. Por esta razón ha sido entendido con tanta frecuencia bajo la forma de un contrato. En el fondo, tal vez no haya ningún sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente.<sup>191</sup>

Dentro de la tradición náhuatl, la relación contractual hombres y dioses parece estar sugerida en algunos términos. En el conjunto de relatos sobre rituales prehispánicos recogidos por Sahagún, llama la atención el término *tlenamaquilliztli*. Este sustantivo deriva del verbo *namaca*<sup>192</sup>, traducido por Molina como "vender algo" y por Siméon como "pasarse a un partido"<sup>193</sup>, así como del sustantivo *tletl*, "fuego"; significa aproximadamente "acción de intercambiar el fuego". León-Portilla lo traduce como "ofrenda de fuego":

Y cómo se hacía la ofrenda de fuego: con un ahumador hecho de barro, con sonajas. Allí colocaban las brasas, en el ahumador apoyaban las brasas, cuando ya las apoyaron enseguida colocaban copal y vienen a salir ante la figura del dios, o

<sup>189</sup> Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas*..., p. 102.

<sup>190</sup> Obligación impuesta por el Sol originalmente a los cuatrocientos *mircohua*. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 123.

<sup>191</sup> Henri Hubert y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en *Lo sagrado y lo profano*, p. 246.

<sup>192</sup> Los verbos con terminación *ca* en conjunción con el sufijo *liztli* mudan su terminación en *qui*. Sullivan, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>193</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 82; Siméon, *Op. cit.*, p. 300. Independientemente de si es o no correcto hablar de una relación de compra-venta en el México prehispánico, creo que el término hace referencia a un compromiso de intercambio de bienes entre dioses y hombres.

En cuanto al hombre, su primer deber cósmico es precisamente dar alimento *Intonan Noto Necatecuhtli tonatlauh* "a nuestra madre y a nuestro padre, la tierra y el sol". Sustraerse a ese deber cósmico es traicionar a los dioses y por lo mismo a los demás hombres; porque lo que es verdadero para el sol lo es también para la tierra, para la lluvia, para la vegetación, para todas las fuerzas de la naturaleza. Nada nace, nada vive sino es por la sangre de los sacrificados.<sup>189</sup>

De no alimentar a los dioses, los hombres morirían y aquéllos estarían obligados a crear nuevamente una criatura destinada al desempeño de esta labor.<sup>190</sup>

En esta relación desigual el compromiso es mutuo. Los dioses crean al hombre como el intermediario necesario que los dota de bienes, de culto, de alimento y de actos indispensables para su desenvolvimiento. Por su parte, los hombres tienen posibilidad de alternar con los dioses a través de mensajes precisos, con objeto de recibir instrucciones y de pedir ciertos beneficios para el desarrollo de la vida terrena. Es, como dirían Hubert y Mauss, una relación contractual:

Si el sacrificante da algo de sí mismo, no se entrega; se reserva prudentemente. Porque si da, es en parte para recibir. Por lo tanto, el sacrificio se representa bajo un doble aspecto. Es un acto útil y una obligación. El desinterés se mezcla con el interés. Por esta razón ha sido entendido con tanta frecuencia bajo la forma de un contrato. En el fondo, tal vez no haya ningún sacrificio que no tenga algo de contractual. Las dos partes en presencia intercambian sus servicios y cada una encuentra en él su parte correspondiente.<sup>191</sup>

Dentro de la tradición náhuatl, la relación contractual hombres y dioses parece estar sugerida en algunos términos. En el conjunto de relatos sobre rituales prehispánicos recogidos por Sahagún, llama la atención el término *tenamaquilitli*. Este sustantivo deriva del verbo *namaca*<sup>192</sup>, traducido por Molina como "vender algo" y por Siméon como "pasarse a un partido"<sup>193</sup>, así como del sustantivo *tletl*, "fuego"; significa aproximadamente "acción de intercambiar el fuego". León-Portilla lo traduce como "ofrenda de fuego":

Y cómo se hacía la ofrenda de fuego: con un sahumador hecho de barro, con conchas. Allí colocaban las brasas, en el sahumador apoyaban las brasas, cuando ya las apoyaron enseguida colocaban copal y vienen a salir ante la figura del dios, o

<sup>189</sup> Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas...*, p. 102.

<sup>190</sup> Obligación impuesta por el Sol originalmente a los cuatrocientos *mixcohua*. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 123.

<sup>191</sup> Henri Hubert y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en *Lo sagrado y lo profano*, p. 246.

<sup>192</sup> Los verbos con terminación *ca* en conjunción con el sufijo *htli* mudan su terminación en *qui*. Sullivan, *Op. cit.*, p. 120.

<sup>193</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 62v; Siméon, *Op. cit.*, p. 300. Independientemente de si es o no correcto hablar de una relación de compraventa en el México prehispánico, creo que el término hace referencia a un compromiso de intercambio de bienes entre dioses y hombres.

en medio del patio donde están los braseros hechos de barro. Y cuando venían a estar ante la figura del dios, entonces hacía los cuatro rumbos (del universo) ofrecían el sahumador, con lo cual se va éste humeando.<sup>194</sup>

Resulta interesante advertir que en el contexto del ceremonial ofrendario se utilizara una palabra que parece introducir la noción de un tipo de compromiso recíproco entre hombres y dioses: el intercambio de bienes.

Como complemento de la noción anterior la palabra *nextlahualiztli* -compuesta por el verbo *ixtlahua*- significa "pagar deuda".<sup>195</sup> y León-Portilla la traduce como "pago de manda":

... cuando sobreviene algo a alguien, por ejemplo una enfermedad, cuando se curó, luego pagaba con copal o con papel, ya que no murió. De este modo obraba, como si con esto pagara, porque estuvo a punto de muerte.<sup>196</sup>

Según parece, el término *nextlahualiztli* fue utilizado tanto para designar el ofrecimiento de objetos inanimados como para el de individuos en sacrificio. En ambos casos denota la noción de retribución por las mercedes recibidas:

La naturaleza contractual del sacrificio se revela con claridad meridiana en el México de los antiguos nahuas. Algunos ritos sacrificiales tenían como propósito inmolarse a las víctimas a cambio de lluvias, cosechas, salud y victorias. Los hombres sacrificados en estas ceremonias recibían el nombre de *nextlahualtlin*. El significado de la palabra es incontrovertible: "los pagos". En este tipo de ocasión los seres humanos entregaban su bien más preciado, la propia vida, y con el acto ritual pretendían establecer un vínculo que obligaba a los dioses a reciprocarse magnánimamente el bien recibido.<sup>197</sup>

En la *Histoire du Mexique* se relata el origen de Tetzco y se dice que los hijos de Tlohtli y Tzompachtli "ofrecían a la tierra una yerba preciosa, a fin de que les diera de comer".<sup>198</sup>

Además de una relación de mutuo beneficio, los hombres podían comprometer las respuestas de los dioses por mediación de los dones. El conocido estudio de Mauss acerca de la naturaleza del don nos enseña que éste está inserto en una práctica obligatoria. Para entender la función del don es menester advertir su condición dentro de complejas relaciones: los dones jamás se intercambian entre

<sup>194</sup> Rites..., p. 40.

<sup>195</sup> Molina, *Op. cit.*, t. II, p. 40v; Simón, *Op. cit.*, p. 231. Como derivado de verbo reflexivo, el sustantivo antepone el prefijo *nextlahualiztli*.

Sullivan, *Op. cit.*, p. 119.

<sup>196</sup> Rites..., p. 57.

<sup>197</sup> López Austin, "Ofrenda y comunicación...", p. 1; véase del mismo autor *Cuerpo humano...*, t. I, p. 434.

<sup>198</sup> "Historia de México", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 92.

individuos aislados y siempre revisten un formalismo histórico-social.<sup>199</sup> El famoso etnólogo realizó un amplio estudio en diversas culturas y destacó que en la relación entre hombres, y entre éstos y los seres sobrenaturales, se exigen ciertas reglas que deben ser cumplidas. Las obligaciones relativas al don son tres: dar, recibir y reciprocarse el presente.

Todo individuo está sujeto a determinada relación social y por ésta goza de cierto prestigio y facultad que puede perder si omite la primera de las obligaciones. El ejemplo más claro es para Mauss el de los jefes tribales del norte americano, obligados a dar lo que de ellos se espera so pena de perder su legitimidad como autoridades, su estatus y su poder tanto mundano como sobrenatural:

La obligación del *potlatch*<sup>200</sup> es la de dar. El jefe ha de dar *potlatch* por sí, por su hijo, por su yerno, o su hija y por sus muertos. Sólo conservará su autoridad sobre su tribu y su pueblo, no digamos sobre su familia, y mantendrá su rango entre los jefes, nacional e internacionalmente, si demuestra que está perseguido y favorecido por los espíritus y la fortuna, que está poseído por ella y que él la posee, y sólo puede demostrar esta fortuna, gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros, poniéndola "a la sombra de su nombre".<sup>201</sup>

La obligación de recibir un don también es ineludible para conservar el derecho, el prestigio y el estatus:

No es menor la obligación de recibir. No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el *potlatch*, pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo a tener que devolver y de quedar "rebajado" hasta que no se haya devuelto. En realidad, al quedar ya "rebajado", se "pierde peso" de su nombre, se declara vencido de antemano o en algunos casos proclamará vencedor invencible.<sup>202</sup>

Una vez recibido un don se tiene el compromiso de devolver el presente. Mauss aduce razones de prestigio, pero también del orden de lo sobrenatural. Pudo constatar que en algunas culturas se piensa que el presente comparte naturaleza con quien lo brinda

<sup>199</sup> Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones...", en *Sociología y antropología*, p. 159-160.

<sup>200</sup> *Potlatch* es el término universalizado por Mauss, a partir de sus estudios en el norte de América, para designar la forma extrema de intercambio, que desata una guerra de presentes entre jefes de tribus rivales. El término parece significar "alimentar", "consumir", en "Ensayo sobre los dones...", en *Sociología y antropología*, p. 160; véase también Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas...*, p. 103.

<sup>201</sup> Marcel Mauss, "Ensayo sobre los dones...", en *Sociología y antropología*, p. 204.

<sup>202</sup> *Idem*, p. 208.

y no es un objeto puramente inerte. Se cree que quien no devuelve el obsequio corre riesgos que pueden desencadenar su muerte.<sup>203</sup>

Analizando cuidadosamente la relación entre sujetos de distinto nivel social, Mauss advirtió una cuarta ley con respecto al don: las obligaciones son directamente proporcionales al estatus que se posee. Un hombre de alto nivel está obligado a dar más y a recibir menos que uno de bajo nivel. Más aún, el de bajo estatus no debe dar sino lo socialmente establecido para su nivel. Como dice Van BaaI, el hombre de baja condición que despilfarró en dones es un fanfarrón; el hombre rico que no cumple con las expectativas sociales es un tacaño.<sup>204</sup>

Por su parte, Marvin Harris coincide con esta generalización y presenta las investigaciones hechas por Richard Lee, de la Universidad de Toronto, quien, trabajando con los bosquimanos del desierto de Kalahari confirmó algunos de los criterios de Mauss. En una ocasión Lee quiso mostrar su gratitud por la hospitalidad de los bosquimanos. Decidió regalarles algo agradable sin violentar su dieta y sus costumbres. Pensó en obsequiarles un buey para que lo comieran en la fiesta de Navidad. Buscó el más grande que pudiera comprar. Encontró uno de "proporciones monstruosas". Era un animal lleno de grasa, muy apetecible para una comunidad de cazadores acostumbrados a consumir animales enjutos. Lee regresó con sus huéspedes y les anunció el regalo pidiéndoles que no dejaran de matarlo para la Navidad. Sorprendido, advertía cómo, uno a uno y con cierto desaire, los bosquimanos le expresaban su inconformidad con respecto a la compra. Finalmente lo comieron. Después, Lee les preguntó la razón de su actitud. Ellos respondieron:

Cuando un joven sacrifica mucho carne llega a creerse un hombre importante o un jefe, y considera a todos los demás como sus servidores o sus inferiores. No podemos aceptar esto.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 167 y p. 210. Véase el caso de los maori (polinesios del norte de Nueva Zelanda) que piensan que el don tiene alma compartida con el donante y tiende a regresar.

<sup>204</sup> "The reciprocity of the gift is anything but mechanical. It is deeply affected by status differences between exchange partners. The superior gives more than the inferior. A man of low status who gives lavishly is braggish, a rich man who fails in magnificence is mean.", en BaaI, *Op. cit.*, p. 184

<sup>205</sup> Marvin Harris, *Op. cit.*, p. 115-116.

La reciprocidad proporcional al estatus en la relación del don tiene importantes implicaciones en las prácticas de la ofrenda, la penitencia y el sacrificio. Esto, como advierte Baal, se debe a que por definición, el sacrificante, el penitente y el oferente son siempre de menor estatus que los dioses a quienes veneran.<sup>206</sup> Significa que los dioses, tienen la obligación de responder con creces los dones recibidos.

---

<sup>206</sup> "The sacrificer is by definition always the lesser of the deities whom he offers his gift.", en Baal, *Op. cit.*, p. 164.

## Ofrenda, penitencia y sacrificio como medios de equilibrio cósmico

Para el creyente, el pecado es un hecho sagrado sólo que negativo e inadecuado porque genera trastornos peligrosos.<sup>207</sup> La expiación es el remedio para restablecer los estados de pureza y evitar los estragos. El problema es precisar, dentro de cada complejo cultural, qué debe entenderse por pecado y por estado de pureza. En algunas tradiciones religiosas como en el cristianismo, la fuerza del mal, la mancha y la desgracia, brotan siempre de una misma fuente: el Demonio. En cambio, el bien, la pureza y la felicidad son siempre obra de Dios. Pero ese parece no haber sido el caso para la tradición mesoamericana. En ella los dioses no fueron concebidos como benéficos o maléficos de por sí, lo eran con base en complejas relaciones cósmicas.<sup>208</sup>

No significa, por supuesto, que en la tradición náhuatl no hubiera una diferenciación entre lo virtuoso y lo pecaminoso, así como entre lo religiosamente conveniente e inconveniente. Lo peculiar del caso era que tanto la gracia como la desgracia -cuyo origen no sólo se explicaba como efecto de las acciones virtuosas o pecaminosas, sino como consecuencia del contacto con lo sobrenatural- podían emanar de un mismo dios, y además, determinado acto podía acarrear beneficios o perjuicios según el contexto donde se desarrollara.

En el sistema calendárico encontramos rituales que pudieran, en principio, parecerse contradictorios. En algunos casos el llanto es un elemento indispensable para el correcto desarrollo del acto, como en las festividades del mes *atlahualo*:

Cuando llevaban a los niños a matar, si lloraban y echaban muchas lágrimas, alegrábase los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año.<sup>209</sup>

En cambio, durante el desempeño de otras ceremonias el llanto era considerado como un sucesos perturbador, como en el mes *ochpaniztli*:

<sup>207</sup> Véase Henri Hubert y Marcel Mauss, "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en *Lo sagrado y lo profano*, t. I, p. 203.

<sup>208</sup> Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>209</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 81.

Comenzaba este baile hacia la tarde, y acabábase en poniéndose el Sol. Esto duraba por ocho días, los cuales acabados, comenzaban luego las mujeres médicas, mozas y viejas, a hacer una escaramuza o pelea, tantas e tantas, partidas en dos escuadrones. Esto hacían las mujeres delante de aquella mujer que habla de morir en esta fiesta, por regocijarla para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían mal agüero si esta mujer que habla de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto.<sup>210</sup>

Un ejemplo más llamativo es, a mi parecer, la costumbre de los sacerdotes que robaban y golpeaban a los transeúntes durante las ceremonias preparatorias de los festejos en el mes *etzalcualiztli*. Antes de iniciar el ayuno, de cuatro días, los sacerdotes iban por juncias a Temilco<sup>211</sup> para llevarlas a Mexico-Tenochtitlan con objeto de adornar los templos:

Por donde el camino donde venían nadie parecía; todos los caminantes se abecondían de miedo dellos, y si con alguno encontraban, tomábanle cuanto traía, hasta dexalle en pelo, y si se defendía maltratábanle de tal manera que le dexaban por muerto. Y aunque llevase el tributo para Motecuzoma se lo tomaban. Y por esto ninguna pena les deban, porque por ser ministros de los ídolos tenían libertad para hacer estas cosas y otras peores, sin pena ninguna.<sup>212</sup>

Aunque Sahagún afirme que a los sacerdotes se les permitía robar por ser ministros de los dioses y por "tenerlos en mucha estimación y reverencia", hay que advertir que la retención de objetos con violencia no se menciona en otros momentos ni lugares. Sería caótico que lo hicieran por capricho. Más bien parece tratarse de un acto ceremonial, resultado de sus prácticas ofrendarias, penitenciales y sacrificiales. El despojo con agresión, acto en otras circunstancias reprobable social, jurídica y religiosamente, era, en determinado momento y lugar, parte de la costumbre aceptada por la sociedad, carente de sanción jurídica y dentro de la moral positiva. Es probable que el estado de condición-merecimiento de los penitentes los hiciera aptos para realizar semejantes acciones.

Con respecto a las prácticas sexuales sucedía algo similar. El sexo se interpretaba como un don divino. Fue creado por los dioses para regocijo de los hombres siempre y cuando se realizara con moderación y dentro de ciertos patrones morales. Según parece, tanto el exceso como la escasez podían derivar en trastornos

<sup>210</sup> *Ibidem.*, t. I, p. 147.

<sup>211</sup> Manantial del Cihuatlápec en el que crecen cañas que los sacerdotes iban a cortar para la celebración de la fiesta sagrada de la lluvia. Simón, *Op. cit.*, p. 470.

<sup>212</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. I, p. 86, 122-123.

y enfermedades. Sin embargo, dentro de las celebraciones del mes *tóxcatl* el cautivo que durante un año había sido "imagen" de Tezcatlipoca debía tener "conversación carnal" con cuatro doncellas, los veinte días anteriores a su sacrificio.<sup>213</sup> Era, seguramente, una acción realizada por el mismo dios, utilizando el cuerpo del sacrificado.

Podemos asentar el hecho de que dentro de la tradición mesoamericana, las prácticas religiosas no pueden interpretarse al margen de complejas relaciones de contexto. Es indispensable tomar en cuenta el tiempo, el espacio y, muy importante, la fuerza sagrada a la que se pretende acceder, definida por cualidades específicas. También es importante estudiar la situación de las personas involucradas en el proceso, que de acuerdo a su condición fisiológica, social, laboral, anímica, etcétera, hacían del contacto algo muy variable:

Lo inocuo para el hombre puede ser dañino para la mujer, y viceversa; no es igual el poder de un conjuro para un tipo de enfermo que para otro; distinto peligro corre ante una determinada agresión una mujer grávida, una menstruante o una libre de preñez y regla; amenazan las fuerzas sobrenaturales de diversa manera a los niños, a los ancianos, y a los adultos; un sacerdote es capaz de manejar los objetos del dios al que pertenece, pero no los de otro. Hay seres particularmente débiles ante algunas fuerzas invisibles: los guajolitos caen muertos si son alcanzados por las emanaciones de los adúlteros.<sup>214</sup>

¿Cómo entender esta variedad sin principios clasificatorios? La base taxonómica estaba desde luego en la cosmovisión.

Ha sido comprobado por diversos investigadores como Vaillant, Séjourné, Soustelle y López Austin, que dentro de la cosmovisión mesoamericana existió un principio de disección dual del universo, que situó a todas las entidades en dos grandes segmentos opuestos y complementarios: uno celeste, superior, masculino, caliente, seco; otro telúrico, inferior, femenino, frío, húmedo.<sup>215</sup> La situación de los diversos seres en su relación con esta segmentación dual fue la base de todas sus características, tendencias, orden y movimiento dentro del cosmos. En esta

<sup>213</sup> *Ibidem.*, tomo I, p. 65.

<sup>214</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 186.

<sup>215</sup> Véase López Austin, *Cuerpo humano...*, I, I, p. 58-68.

segmentación el hombre ocupó el centro. Su ubicación como punto de reunión lo dispuso como el receptáculo en la confluencia de todas las fuerzas del cosmos. Fuerzas y dioses, a su paso por la tierra contagiaban de sus características a los hombres. Estos contactos se concibieron como cargas surtidoras de cualidades específicas, según el sector cósmico al que pertenecían. Los efectos de entrar en el radio de acción de alguna fuerza sagrada sin protección creaban estados de desequilibrio que parecen haberse interpretado como la principal causa de todo tipo de daños: desgracias, miseria, enfermedad y muerte. Un hombre desequilibrado, es decir, sobrecargado hacia alguno de los segmentos del cosmos, era un ser propenso al peligro asechante en un mundo lleno de hostilidades. El medio para mitigar los efectos producidos por el contacto espacial y temporal que creaba la sobrecarga, consistió en buscar fuerzas opuestas que mediatizaran las propiedades que gestaban el daño. En otras palabras los hombres debían buscar el equilibrio.<sup>216</sup>

El pulque, por ejemplo, era una sustancia con cualidades femeninas, húmedas, frías. Su ingestión inclinaba la balanza a no ser que hubiera una sustancia opuesta que la nivelara, como la fuerza del *tonalli*<sup>217</sup>, mayor en los hombres viejos a quienes se les permitía beber casi sin restricción; o el trabajo, sustancia de naturaleza caliente.<sup>218</sup> Jacinto de la Serna refiere que los mexicanos cometían el "absurdo" de descansar primero bebiendo pulque y trabajar después<sup>219</sup>; no se percató que estaba ante una acción equilibrante, los hombres bebían pulque para cargarse de fuerza fría y poder hacerle frente a una ardua jornada de trabajo caliente.

Si pensamos en la importancia de la noción del hombre como centro del cosmos y de su necesaria compensación con respecto a las demás entidades, debemos concebir la ofrenda, la penitencia y el sacrificio como medios para conservar o

<sup>216</sup> Adám., t. I, p. 302.

<sup>217</sup> *Tonalli*: una de las tres entidades anímicas caracterizada por su cualidad superior, luminosa, celeste y caliente, situada principalmente en la cabaza. Véase López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 367-369.

<sup>218</sup> Adám., t. I, p. 292.

<sup>219</sup> Serna, *Op. cit.*, t. I, p. 285.

restablecer el equilibrio. Ningún ritual pudo diseñarse al margen de esta concepción y seguramente hasta en los actos de apariencia más superficiales fue un principio rector.

El matrimonio, como muchos actos de la vida, no era solamente un cambio de condición social, era también un cambio de relación cósmica y estado ontológico. No podía realizarse sin ritual y sin actos equilibrantes. Por ello, cuando se decidía constituir una familia era necesario que un especialista precisara la fecha adecuada para el evento; debía escogerla tomando también en cuenta las fechas de nacimiento de los contrayentes, en busca de compatibilidad de los *tonalli*.<sup>220</sup> La ceremonia se realizaba en casa del varón al caer la noche (entidad asociada con la naturaleza femenina y fría). Un día antes se hacía una ceremonia en casa de la novia. En ésta se comía, los viejos tomaban pulque y las mujeres casadas llevaban obsequios. Por la tarde la novia se bañaba y lavaba su cabello para no volverlo a hacer por un tiempo. Enseguida la adornaban con plumas rojas en brazos y piernas y le pintaban la cara de amarillo. Ataviada, se sentaba cerca de la hoguera (cargada de naturaleza cálida), en un estrado hecho con petates. Por la noche un cortejo la llevaba a casa del novio. Una vieja la cargaba sobre su espalda hasta su nueva morada. El rito matrimonial se celebraba sentando en esteras a los novios, uno al lado del otro, y anudando la manta del novio con el huipil de la novia. Debían pasar cuatro noches en un cuarto del que sólo saldrían para "hacer sus necesidades". En estas noches debían ofrendar incienso, ayunar y orar. No podía lavar su cabello y el matrimonio no debía consumarse sino hasta concluir el proceso ofrendario y penitencial.<sup>221</sup>

Efectivamente, el equilibrio era para los nahuas indispensable en todo momento de la vida. Ofrendas, penitencias y sacrificios cumplieron la labor de ser vías para

<sup>220</sup> "Cuando alguno quería casar a su hijo, en especial los señores y principales, todos tenían memoria [del] día e signos en que habían nacido...". Motolinía, *Op. cit.*, p. 316.

<sup>221</sup> *Idem.*, p. 127-128. y Clavijero, *Op. cit.*, p. 196. Aunque la ceremonia es muy compleja para reducirla a unos cuantos elementos, se puede advertir que durante los cuatro días de reclusión había una tendencia por aproximar a los cónyuges hacia el sector de naturaleza masculina, puesto que estaban en las proximidades de un fogón, perfumados con incienso -por oposición a la fetidez de naturaleza femenina-, así como en abstinencia sexual y ayuno. Sobre la naturaleza masculina y celeste de estos elementos véase López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 59, 291-294.

mantener una situación compensada. Sin embargo, la vida misma tiene como cualidad inherente: el movimiento, el cambio. La noción de equilibrio debió ser precisada en cada uno de los actos, porque lo que provocaba equilibrio en un momento podía ser causa de desequilibrio en otro. Veamos un ejemplo.

Cuando los mercaderes organizaban una expedición tomaban muy en cuenta la fecha en que debían emprender la marcha. Al salir de su comunidad estarían lejos del radio de acción de su dios patrono y cerca de multitud de peligrosas fuerzas agazapadas por el camino. Antes de partir realizaban un complejo proceso de preparación religiosa. Se cortaban el cabello y se lo lavaban para no volverlo a hacer hasta su regreso. La noche de víspera ofrendaban a los dioses Xiuhtecuhtli, Tlaltecuhlli y Yacatecuhtli, su dios patrón. En un patio brindaban "al cielo" la sangre que antes se habían extraído en una ceremonia de autosacrificio. Enseguida, se pronunciaban solemnes discursos. Concluidos, se hacía un gran fogón donde cada viajero arrojaba copal para dirigirse de inmediato a la canoa en que debían de partir. Ninguno de ellos podía regresar aunque hubiera olvidado algo; ni siquiera podía mirar en dirección a su comunidad so pena de cometer un grave pecado:

Y después que habían acabado de hablar los unos y los otros, luego se levantaban todos y estaba hecha una hoguera de fuego grande, cerca de la que estaba una xicara grande tiñida de verde y llena de copal. Y cada uno de los que se iban su camino, tomaban una taxada de copal y lo echaba en el fuego, y luego se entraba de rondón en la canoa. Ninguno entraba entre las mujeres, ni se volvía a mirar atrás, aunque alguna cosa se le hubiese olvidado en casa, ni procuraba por ella, ni hablaba más a los que quedaban. Ni ninguno de los que quedaban, así de los viejos como de las viejas mercaderes, se mudaban para ir hacia donde iban, ni siquiera un peso. Y si alguno tomaba a mirar atrás de aquellos que iban su camino, tomaban dello mal agüero; teníanlo por gran pecado.<sup>222</sup>

Los mercaderes después de la ceremonia estaban en condición y merecimiento de salir; penitencias, ofrendas y sacrificios los habían dispuesto de las cargas necesarias para poder abandonar su barrio y afrontar la nueva relación cósmica del camino. Pero al parecer habían perdido su facultad de estancia en su comunidad sin peligro para ellos y para los demás miembros del grupo. El hecho mismo de que en las fuentes se

<sup>222</sup> Sahagún, *Op. cit.*, t. II, p. 549.

haga mención de la necesaria preparación ritual (equilibrante, compensatoria) para poder reingresar a su barrio, confirma la necesidad de revertir su relación cósmica:

*Cuando los mercaderes venían de otras provincias, de mercadear, a su casa, no entraban de día en el pueblo ni en su casa, sino ya de noche. Y aun esperaban el signo próspero, como es el signo de ce calli o de chícume calli.<sup>223</sup>*

Consecuentemente, no podemos considerar que ofrenda, penitencia y sacrificio fueran actos que facultaran el contacto con lo sagrado de forma genérica sino específica, de allí su gran diversidad y aparente contradicción. Cumplieron la función de equilibrantes o desequilibrantes, según las necesidades particulares. Es decir, fueron un conjunto de acciones con las cuales los hombres obtenían la carga necesaria para vincularse con ciertas entidades, y en ciertos casos hubo necesidad de descompensar momentáneamente en espera de un contacto en sentido contrario. La noción de equilibrio genérico no pudo ser sino regulativa, constantemente violentada por la infinidad de cambios iniciados por el mismo flujo de los dioses-tiempo y rematada por la perenne transformación humana.

---

<sup>223</sup> *Ibidem*, t. II, p. 555.

## **Conclusiones**

- a. Dentro de la tradición náhuatl, la ofrenda fue concebida como una institución religiosa basada en los dones -materiales e ideales- que los hombres otorgaban a los distintos seres sagrados, asociados a sentimientos de respeto y veneración, con objeto de propiciar el contacto con la sobrenaturaleza, indispensable para el tránsito tanto de mensajes como de bienes necesarios en todos los aspectos de la vida.
  
- b. Aunque no hubo una clara distinción conceptual entre la ofrenda y el sacrificio, los nahuas realizaron prácticas oblativas asociada con la renuncia, en las que los dones debían ser destruidos parcial o totalmente en solemnes procesos de consagración, con el propósito de transformar su estado ontológico y hacerlos asimilable por los distintos seres sagrados.
  
- c. La penitencia fue dentro de esta concepción una institución religiosa que consistió en la realización de ejercicios de mortificación corporal y renuncia (ascetismo) con la finalidad tanto de honrar a los diversos seres sagrados, como de dotar al individuo de condiciones necesarias para merecer la comunicación con lo sobrenatural o para evitar sus daños. El merecimiento pudo ser tanto expiatorio -y vinculado con sentimientos de arrepentimiento- como preparatorio para las distintas formas de contacto, de acuerdo a una compleja relación entre las fuerzas cósmicas.

En conjunto, la ofrenda, la penitencia y el sacrificio fueron concebidos como medios de contacto entre los hombres y el ámbito de lo sagrado. La comunicación se establecía a través de códigos precisos que permitían el tránsito de mensajes y bienes, a través de los cuales dioses y hombres satisfacían sus respectivas necesidades. Los diferentes medios penitenciales, ofrendarios y sacrificiales conformaron distintos niveles de comunicación. Hubo medios que establecieron cierto distanciamiento

precautorio entre hombres y dioses, como aquellos en los que se depositaban las oblacones en sitios, formas y tiempos precisos donde los dioses pudieran identificarlos y aprovecharlos. En otros casos, como la danza, la ingestión de cierto tipo de productos y algunas practicas mortificadoras capaces de crear aparentes estados de éxtasis, la vinculación pudo ser tan estrecha que el individuo facultado fue él mismo ofrenda momentánea y vía de comunicación-posesión por parte de los dioses para entablar el diálogo con los hombres.

Este contacto encontró caminos vinculados con la renuncia, el sufrimiento y la violencia de muy diversa gradación. Las diferencias no parecen ser accidentales. Si se concibieron seres de muy distintas jerarquías de sacralidad, con diferentes calidades y capacidades, es razonable pensar que el esfuerzo moral, físico y económico del ritual fuera proporcional al grado de sacralidad del numen, a sus características específicas y a la magnitud del beneficio que se esperaba recibir por instancias del ceremonial.

Las vías de comunicación se concibieron como el resultado de eficaces procesos causales, no restringidos a una normatividad moral. Podemos encontrar medios morales, amorales y aun inmorales que de igual forma cumplieran con las expectativas de vinculación del creyente con las fuerzas sobrenaturales. Sin embargo, el contacto moral fue recomendado ampliamente en discursos y celebraciones por la oficialidad religiosa. Se interpretó como el camino menos peligroso de acceso a lo sagrado y a sus bienes. El contacto inmoral, en muchas ocasiones eficaz en la obtención de provecho inmediato, podía generar trastornos ulteriores donde se comprometía al practicante a nuevas búsquedas de comunicación con lo sobrenatural, con objeto de entrar en disposición y merecimiento para la restitución de beneficios (el perdón de los pecados y el restablecimiento de la salud por ejemplo).

La relación entre los hombres y los dioses fue asumida como desigual y comprometida para ambas partes. Las fuerzas sagradas, se concibieron como aventajadas pero no totalmente libres de obligaciones y límites. Los dioses, aunque

seres superiores a los hombres por su inmortalidad y sus poderes sobrehumanos, estaban ceñidos a una normatividad establecida por espacios, tiempos y cualidades, donde ejercían su radio de acción. Necesitaban del culto humano y de sus servicios, destacando el sacrificio de sus "imágenes" y la alimentación, indispensables para su desenvolvimiento. Los humanos, por su parte, seres limitados, expresan constantemente una sensación de indefensión con respecto a las fuerzas sagradas, pero podían, mediante ciertos actos propiciatorios de merecimiento y disposición, comprometerlas a respuestas favorables. Esto siempre dentro de un margen de riesgo. Los individuos inducían las acciones de los seres sobrenaturales cargándolos de dones. Los dioses tenían el compromiso de cumplir con las obligaciones inherentes al don: dar, recibir y reciprocarse los presentes. Gracias a su condición de seres superiores, estaban forzados a la retribución con creces, so riesgo de perder su honra y su poder.

El universo fue concebido a partir de una división en la que todas las entidades estaban agrupadas en dos grandes segmentos opuestos y complementarios. El hombre, ser situado en el centro del cosmos, recibía la influencia de estas entidades, al entrar en contacto con ellas por los flujos calendáricos, proximidad a ciertos lugares, cambios fisiológicos o sociales, conductas, palabras o cosas. Estas influencias se concibieron como cargas de cualidades específicas, en virtud de las características también específicas de los segmentos. Cuando las cargas no fueron compensadas con acciones de naturaleza opuesta; es decir, que aproximaran a los hombres hacia el segmento contrario, surgía el desequilibrio, cuyo efecto era la incapacidad de actuar adecuadamente en ciertos ámbitos de la realidad. Dentro del pensamiento religioso náhuatl el equilibrio era necesario para poder actuar cotidianamente. Por ello, la ofrenda, la penitencia y el sacrificio debieron ser actos de nivelación, de compensación, acciones equilibrantes entre las distintas cualidades cósmicas.

Ante el movimiento de la existencia misma, el equilibrio fue una noción constantemente interrumpida por el propio acontecer múltiple y variable. La noción de equilibrio genérico fue, a lo sumo, una idea regulativa e irrealizable. El equilibrio práctico, realizable, fue siempre relativo a específicas circunstancias. Por consiguiente, debe concebirse a la ofrenda, la penitencia y el sacrificio como prácticas también específicas, según las expectativas mediante las cuales los hombres preparaban el terreno para establecer contacto con determinados ámbitos de lo sagrado. Cumplieron entonces el papel de equilibrantes o compensadores específicos entramados en complejas ceremonias, que permitieron aproximarse a esas fuerzas peligrosas y arrancarles los tesoros más preciados que guardaban celosamente.

## Referencias bibliográficas

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, ed., prol., apéndices e índice de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, CX-446 p. (Biblioteca Americana, 38).

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, comentario preliminar de Carlos Viesca Treviño, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992, 392 p. (Obra Antropológica, VIII)

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, "Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España", en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed., estudio introductorio y un apéndice documental de Edmundo O'Gorman, 2ª ed., 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4), t. I, p. 261-393.

*Augurios y abusiones*, introd., versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, 222 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 7, Textos de los Informantes de Sahagún, 4).

Baal, J. Van, "Offering, sacrifice and gift", en *Numen*, vol. XXVIII, fasc. 3, diciembre de 1976, p. 161-178.

**Biblia de Jerusalén**, ed. dirigida por José Angel Urbieto, Madrid, Desclee de Brouwer Bilbao, 1975, XVIII-1836 p.

Carrasco, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la conquista", en **Historia general de México**, coord. Daniel Cosío Villegas, 2 v., 3ª ed., México, El Colegio de México, 1981, t. I, p. 165-288.

Casas, Fray Bartolomé de las, **Apologética historia sumaria quanto a las cualidades, dispusiciones, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo Imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla**, ed., estudio preliminar, apéndice y un índice de materias de Edmundo O'Gorman, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 1).

Castillo, Cristóbal del, **Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista**, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-GV Editores-Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1991, 228 p. (Colección Divulgación).

Clavijero, Francisco Javier, **Historia antigua de México**, pról. Mariano Cuevas, 7ª ed., México, Porrúa, 1982, [XV]-624 p. ("Sepan Cuantos...", 29).

Conrad, Geoffrey W. y Arthur A. Demarest, **Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo azteca e Inca**, trad. Miguel Rivera Dorado, México, Alianza Editorial Mexicana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 310 p. (Los Noventa, 10)

Corominas, Joan y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 v., Madrid, Gredos, 1984.

*Diccionario de autoridades. Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, 6 v., Madrid, Real Academia de la Lengua-Gredos, 1976, facs.

*Diccionario de la lengua española*, 20ª ed., 2 v., Madrid, Real Academia de la Lengua, 1984.

*Diccionario de las religiones*, director de la publicación Cardenal Paul Popard, trad. de José María Moreno, y otros, Barcelona, Herder, 1987, 1890 p.

Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, ed., paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, introd., notas y vocabulario de palabras indígenas y arcaicas por Angel María Garibay K., 2 v., México, Porrúa, 1976, ils. (Biblioteca Porrúa, 36 y 37).

Durkheim, Emille, *Las formas elementales de la vida religiosa*, versión directa del francés de Iris Josefina Ludmer, Buenos Aires, Schapire, 1968, 466 p.

Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. Juan José Urtilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 236 p. (Sección de Obras de Antropología)

*Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*, selección, paleografía, trad., introducción, glosario y notas de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, 376 p. (Serie Antropológicas, 68).

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil, 6ª ed., Barcelona, Labor, 1985, 186 p. (Punto Omega, 2).

*The Encyclopedia of Religion*, ed. por Mircea Eliade, 16 v., New York, Macmillan Publishing Company, 1987.

Evans-Pritchard, E., *Las teorías de la religión primitiva*, trad. de Mercedes Abad y Carlos Piera, 2ª ed., Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores, 1976, 200 p.

Garza, Mercedes de la, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, 1990, 292 p.

Gómez Carrillo, Enrique, *Flores de penitencia*, [s/c], Ediciones Louis-Michaud, 1913. 328 p. (Colección de Autores Hispano-Americanos)

González Torres, Yólotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fondo de Cultura Económica, 1992, 332 p.

Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo*, trad. de Nérida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 208 p. (Breviarios, 114).

Harris, Marvin, "El potlatch", en *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, trad. Juan Oliver Sánchez Fernández, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989, 240 p., p. 102-120.

"Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel María Garibay K., 4ª ed., México, Porrúa, 1985, 160 p. ("Sepan Cuantos...", 37), p. 21-90.

- "Historia de México" (*Histoire du Mexique*), trad. Ramón Rosales Munguía, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Angel María Garibay K., 4ª ed., México, Porrúa, 1985, 160 p. ("Sepan Cuantos...", 37), p. 91-120.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, "Ensayo de la naturaleza y de la función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970, p. 143-248. (Breve Biblioteca de Reforma).
- Le Goff, Jacques, "Nuevas concepciones del pecado y la penitencia", en *El nacimiento del Purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1989, 452 p. (Ensayistas, 251), p. 245-251.
- Le Goff, Jacques, "El Purgatorio, continuación de la penitencia terrena: Guillermo Auvergne", en *El nacimiento del Purgatorio*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1989, 452 p. (Ensayistas, 251), p. 278-283.
- Le Goff, Jacques, "El triunfo de la Iglesia", en *La Baja Edad Media*, trad. de Lourdes Ortiz, 15ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1985, 336 p. (Historia Universal Siglo XXI, 11) p. 230-245.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prolog. de Angel María Garibay K., 7ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, 464 p. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10).
- "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, trad. Primo Feliciano Velázquez, 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1945, XXI-164 p., ils., p. 119-142.

López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en **Estudios de Cultura Náhuatl**, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, v. VII, p. 87-117.

López Austin, Alfredo, **Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas**, 2ª ed., 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984. (Serie Antropológica, 39).

López Austin, Alfredo, **Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl**, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, 214 p. (Serie de Cultura Náhuatl, 15).

López Austin, Alfredo, **Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana**, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 544 p.

López Austin, Alfredo, "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en prensa, 13 p.

López Luján, Leonardo, **Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 432 p. ils.

Madsen, William, **The Virgin's children. Life in an Aztec village today**, Austin, University of Texas Press, 1960, XVI-248 p., ils.

Martínez Marín, Carlos, "La cultura de los mexicas durante la migración", en Miguel León-Portilla, **De Teotihuacán a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas**, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, 614 p. (Lecturas Universitarias, 11) p. 247-255.

- Marx, Carlos, "Introducción a la crítica de la economía política", en Carlos Marx, ***Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política; 1857-1858***, trad. Wenceslao Roces, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1985, (Obras Fundamentales de Marx y Engels, 6 y 7). t. I, p. 1-24.
- Mauss, Marcel, "Ensayo sobre los dones. Razón y formas del cambio en las sociedades primitivas", en ***Sociología y antropología***, introd. Claude Lévi-Strauss, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Madrid, Editorial Tecnos, 1971 (Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología). p. 153-263.
- Mauss, Marcel, ***Introducción a la etnología***, trad. y notas Fermín del Pino, 2ª ed., Madrid, Istmo, 1974.
- Mendieta, Fray Gerónimo de, ***Historia eclesiástica indiana***, 2ª ed., México, Porrúa, 1980, XLV-790 p. facs. (Biblioteca Porrúa, 46), p. 77-167.
- Molina, Fray Alonso de, ***Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana***, estudio preliminar de Miguel León Portilla, 2ª ed., 2 v., México, Porrúa, 1977. facs. (Biblioteca Porrúa, 44)
- Motolinía, Fray Toribio de Benavente, ***Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella***, ed., notas, estudio analítico y apéndices de Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1971, CXXXI-594 p. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2).
- Muñoz Camargo, Diego, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas", en ***Relaciones geográficas del siglo XVI***, ed. de René Acuña, 10 v., México,

Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982-1988, (Serie Antropológica, 53) t. IV.

Nájera C., Martha Iliá, ***El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas***, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, 280 p.

Nicholson, Henry B., "Los principales dioses mesoamericanos", en ***Esplendor del México Antiguo***, 6ª ed., 2 v., México, Editorial del Valle de México, 1985, t. I, p. 161-178.

Pike, E. Royston, ***Diccionario de religiones***, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

***Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses***, introd., paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, 7ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 176 p. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los Informantes de Sahagún, 1).

Rouche, Michel, "Sagrados y secretos", en ***Historia de la vida privada***, dirigida por Philippe Ariès y Georges Duby, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, 10 v., Madrid, Taurus, 1991, t. II, p. 111-137.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629", en Jacinto de la Serna y otros, ***Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes***, notas, comentario y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2ª ed., 2 v., México, Fuentes Cultural, 1953.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2ª ed., 2 v., México, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editorial Patria-Alianza Editorial Mexicana, 1989 (Cien de México).

Schele, Linda y Mary Ellen Miller, "Bloodletting and the Vision Quest", en *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986, 336 p., ils., p. 175-208.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller, "Warefare and Captive Sacrifice", en *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum, 1986, 336 p., ils., p. 209-240.

Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, trad. A. Ofelia Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 222 p. (Breviarios, 128).

Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas", en Jacinto de la Serna y otros, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, notas, comentario y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2ª ed., 2 v., México, Fuentes Cultural, 1953.

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. Josefina Oliva de Coll, 8ª ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1991 (Colección América Nuestra, 1).

Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas*, trad. José Luis Martínez y Juan José Urtilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 186 p. (Sección de Obras de Antropología).

Soustelle, Jaques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, trad. de Carlos Villegas, 6ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 284 p. (Sección de Obras de Antropología).

Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 384 p. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 18).

Vaillant George C., *La civilización azteca: origen, grandeza y decadencia*, revisada por Susannah B. Vaillant, trad. de Samuel Vasconcelos y Margarita Montero, 6ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 320 p. (Sección de Obras de Antropología) p. 238.