



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

ALIMENTO PARA EL SOL Y LA TIERRA.
LOS CAUTIVOS EN LA SOCIEDAD MEXICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
ÓSCAR SALAZAR DELGADO

TUTORA
DRA. CLEMENTINA LISI BATTCKOCK
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS, INAH

COMITÉ TUTOR
DR. JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

DR. ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CDMX, ENERO 2022



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

CONTENIDO

Agradecimientos.....	6
Introducción.....	8
Capítulo 1. Testimonios de la toma de cautivos en Mesoamérica.....	25
1.1. Preclásico.....	25
1.1.1. El “Altar” 4 de La Venta.....	26
1.1.2. El monumento 2 de Chalcatzingo.....	29
1.1.3. El monumento 3 de San José Mogote.....	31
1.1.4. La Galería de los Prisioneros en Monte Albán.....	33
1.1.5. El monumento 65 de Kaminaljuyú.....	35
1.2. Clásico.....	38
1.2.1. Teotihuacan.....	38
1.2.2. Área maya.....	50
1.2.3. Costa del Golfo.....	71
1.3. Epiclásico.....	74
1.3.1. Cacaxtla.....	75
1.4. Posclásico.....	80
1.4.1. Tula.....	80
1.4.2. La Mixteca.....	87
1.4.3. Cholula.....	90
Capítulo 2. La captura de enemigos entre los mexicas.....	96
2.1. El captor.....	97
2.1.1. Entrenamiento militar.....	105
2.1.2. La importancia de las capturas.....	112
2.1.3. El <i>tlatoani</i> captor.....	124
2.2. La batalla y la captura.....	131
2.2.1. La aprehensión de un <i>tlatoani</i>	137
2.2.2. La captura de mujeres, adolescentes y niños.....	140
2.3. Rituales para una captura exitosa.....	153
2.4. El traslado de los cautivos.....	161
2.5. La recepción de los cautivos.....	166
2.6. El resguardo.....	170
2.7. Actividades de los cautivos.....	179
Capítulo 3. Los cautivos en las fiestas mexicas.....	196
3.1. Los cautivos en las fiestas de las veintenas.....	197

3.1.1. <i>Atlcahualo</i>	201
3.1.2. <i>Tlacaxipehualiztli</i>	203
3.1.3. <i>Tóxcatl</i>	221
3.1.4. <i>Etzalcualiztli</i>	232
3.1.5. <i>Tecuilhuitontli</i>	236
3.1.6. <i>Huey tecuilhuitl</i>	238
3.1.7. <i>Xócotl huetzi</i>	241
3.1.8. <i>Ochpaniztli</i>	247
3.1.9. <i>Teotleco</i>	250
3.1.10. <i>Quecholli</i>	252
3.1.11. <i>Panquetzaliztli</i>	255
3.1.12. <i>Títitl</i>	262
3.1.13. <i>Izcalli</i>	264
3.2. Los cautivos en las fiestas movibles	267
3.2.1 La fiesta de <i>Nauh-Ollin</i> (4 Movimiento).....	267
3.3. Los cautivos en la fiesta del Fuego Nuevo	271
3.4. Trofeos, “reliquias” y más	275
3.4.1. El cabello	275
3.4.2. Huesos	278
3.4.3. Ropa y atavíos	293
Capítulo 4. Las ideas subyacentes en la captura de enemigos.....	299
4.1. El mito de origen de la Guerra Sagrada.....	299
4.2. La conformación de un sistema de capturas	321
4.3. Los cautivos como “corazones” de los templos	326
4.4. Vínculos entre la cacería y la guerra.....	332
4.4.1. Acerca de la cacería entre los nahuas del centro de México	332
4.4.2. La preparación de la cacería.....	339
4.4.3. El recibimiento de la presa	342
4.4.4. La separación de la carne y de los huesos	344
4.4.5. La comunión	344
4.4.6. La ofrenda al Señor de los Animales	345
4.4.7. La preparación de la guerra	348
4.4.8. El recibimiento de los prisioneros.....	356
4.4.9. La separación de la carne y los huesos de los cautivos	359
4.4.10. El banquete (la comunión)	360
4.4.11. La ofrenda a los señores de la guerra	362

4.5. Capturas de hombres, capturas de dioses	364
Consideraciones finales	372
Apéndice 1. Pintura corporal que se colocaba a los cautivos en <i>atlahualo</i> y <i>tlacaxipehualiztli</i>	390
Apéndice 2. El papel amate y los atavíos de los cautivos	393
Obras consultadas	397
Sección de figuras	419

AGRADECIMIENTOS

Una obra como esta es imposible sin la participación colectiva. Es por eso que en este espacio quiero expresar mi agradecimiento a todas las personas que, de una u otra manera, contribuyeron a la realización de este trabajo. Empiezo con los que están más cerca y atestiguaron todo el trabajo cotidiano y lo alentaron. Se trata por supuesto de mi familia: José Tomás, Carolina, Carlos, Brenda, Luis Alberto, Guadalupe, Óscar y la pequeña Iyari Guadalupe.

Continúo con los que están lejos físicamente, pero cerca a través de la tecnología y pendientes siempre de los avances de mi trabajo. Son mis tutores: la doctora Clementina Battcock, guía constante por los senderos de la historia y la cultura náhuatl. El doctor José Rubén Romero Galván, cuyos atinados consejos he seguido desde la licenciatura. El doctor Roberto Martínez González, que más de una vez me hizo repensar mis propuestas para replantearlas y mejorarlas. Y el doctor Sergio Ángel Vásquez Galicia, quien como sinodal también revisó y comentó este trabajo.

A este grupo de maestros puedo añadir la contribución no menos importante de quienes impartieron los seminarios que cursé en el doctorado. Se trata de la doctora María Isabel Álvarez Icaza Longoria, quien me guió por los caminos del arte mesoamericano; la doctora Élodie Dupey García, cuyas enseñanzas sobre el color entre los indígenas fueron de gran utilidad; el maestro David Lorente Fernández, quien me acercó al método etnográfico; el doctor Guilhem Olivier, experto indiscutible en el tema de los códices y la iconografía mesoamericana; el doctor Gabriel Kruell, que me mostró la complejidad de la noción del tiempo entre los indígenas y la doctora Claudia Marcela Vanegas Durán, de quien aprendí mucho sobre el vestido y sus implicaciones en la cultura.

Reconozco también el apoyo de mis compañeros de clase y amigos, que más de una vez me facilitaron artículos que no conocía, o bien, enriquecieron mis reflexiones con comentarios sobre temas distintos. En especial a Fidel Camacho,

Wendy Aguilar, María Victoria Torres, Diana Peralta, Alberto Ortiz, Maribel Aguilar, Erick Damián Reyes y Luis Fernando Hernández.

Agradezco además a la Universidad Nacional Autónoma de México, mi casa en todo lo que se refiere a mi formación profesional. De manera particular al doctor Francisco Arellanes Arellanes, coordinador del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos y a su equipo de trabajo, la licenciada Myriam Fragoso y Elvia Castorena, por su apoyo en todo lo referente a los asuntos administrativos del posgrado.

Finalmente, expreso mi gratitud al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, porque sin la beca que me otorgó este último organismo, simplemente no hubiera podido elaborar el presente trabajo.

INTRODUCCIÓN

[...] y que Guerrero, como entendía la lengua, se fue a Chectemal [...] y que allí le recibió un señor llamado Nachancan, el cual le dio a cargo las cosas de la guerra en que [est]uvo muy bien, venciendo muchas veces a los enemigos de su señor, y que enseñó a los indios [a] pelear mostrándoles [la manera de] hacer fuertes y bastiones, y que con esto y con tratarse como indio, ganó mucha reputación y le casaron con una muy principal mujer en que hubo hijos; y que por esto nunca procuró salvarse como hizo Aguilar, antes bien labraba su cuerpo, criaba cabello y harpaba las orejas para traer zarcillos como los indios y es creíble que fuese idólatra como ellos.

Fray Diego de Landa,
*Relación de las cosas de Yucatán.*¹

Así se refería el padre Landa a Gonzalo Guerrero; uno de los primeros españoles capturados por los mayas en la costa este de la península de Yucatán en 1511. Guerrero, junto con Jerónimo de Aguilar, convivieron con los indígenas por aproximadamente ocho años y evadieron el sacrificio; destino que sí enfrentaron los otros náufragos que los acompañaban. ¿Por qué se tuvo tanta consideración con ellos? Al menos en el caso de nuestro personaje se puede apuntar que lo salvó su habilidad para la guerra y su disposición para adoptar la cultura del otro. Pero también —y esto no es menos importante— la costumbre indígena de integrar a sus enemigos cuando éstos demostraban valor y capacidad en los asuntos bélicos.

El caso de Guerrero es más bien excepcional, entre todos los que llegaron hasta nosotros sobre europeos apresados por los indígenas. Y, sin embargo, ilustra un fenómeno que ha recibido poca atención por parte de los investigadores. Me refiero, por supuesto, al tipo de relación que los indígenas establecían con sus prisioneros y a los roles² que éstos desempeñaban una vez que se encontraban dentro de las sociedades mesoamericanas. ¿Todos los pueblos mesoamericanos

¹ Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión María del Carmen León Cázares, México, Conaculta, 1994, pp. 88-89.

² Utilizaré a lo largo de este trabajo la definición del Diccionario de la lengua de la Real Academia Española (en adelante RAE), el cual señala que rol es el papel o la función que alguien o algo desempeña. Real Academia Española, <https://dle.rae.es/rol>, (consultado el 06 de diciembre de 2021).

procedían igual que lo hicieron los mayas que prendieron a Guerrero? ¿Por qué es tan frecuente el tema de la captura en lo que llamamos arte mesoamericano? ¿Cuál era la razón por la que se prefería apresar enemigos que matarlos? ¿Y qué aportaban esos enemigos a las sociedades indígenas? Ciertamente es un tema muy amplio, debido principalmente a la gran extensión espacio-temporal de lo que hoy llamamos Mesoamérica. Así que no intentaré abarcarlo todo. En esta ocasión, me limitaré al estudio de la cultura mexicana, la cual se desarrolló en la región del Altiplano Central en el periodo que hoy conocemos como Posclásico Tardío (1200-1521).

Efectivamente, este trabajo versa sobre la guerra practicada por los mexicas y, más específicamente, sobre aquellos que los cronistas españoles llamaron cautivos y los indígenas denominaban *mamaltin* o *tlaxiltin*.³ Los cuales podían ser capturados en diferentes tipos de conflictos bélicos⁴ y aunque en su mayoría se trataba de hombres (porque eran éstos quienes iban a la guerra), había también entre ellos mujeres y niños, generalmente prendidos en asaltos a poblaciones rebeldes. En cualquiera de los casos, su captura se justificó argumentando la necesidad de alimentar al Sol y a la Tierra pero, como veremos, obedecía también a motivaciones más mundanas.

Decidí emprender esta investigación en razón de tres motivos principales: Primero, me percaté de que en la historiografía sobre los mexicas existen abundantes alusiones a los prisioneros de guerra (denotando así su importancia para los indígenas), pero no se había elaborado ningún estudio que tratara el tema de manera exclusiva y con la profundidad requerida. Segundo, observé que no se habían hecho comparaciones entre las capturas realizadas por los mexicas y los testimonios procedentes de otras áreas mesoamericanas; a pesar de que la aprehensión de enemigos es un tema recurrente en el arte mesoamericano.

³ *Mamaltin* y *tlaxiltin* son los plurales de *malti* y *tlaxitl*, términos que corresponden al “cautivo en guerra o cautivado”. Véase Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª ed., México, Porrúa, 2004, primera sección, fol. 25 v.

⁴ Como podría ser una “conquista” para obtener tributo; una “guerra” para confirmar predominio sobre pueblos ya conquistados e incluso las llamadas “guerras floridas”, en las que la finalidad principal era la toma de prisioneros. Para más detalles sobre las diferencias entre todos esos conflictos armados véase Clementina Battcock, “Las guerras y las conquistas en la Crónica mexicana”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52, julio-diciembre 2016, pp. 169-192.

Tercero, me di cuenta de que, desde el siglo XVI, los *mamaltin* habían sido confundidos con los *tlatlacotin*.⁵ Esto a pesar de que, para los indígenas, cada uno de esos grupos tenía orígenes diferentes y desempeñaba roles distintos dentro de la sociedad.⁶

Sin reparar en ello, los cronistas del siglo XVI no sólo utilizaron el término ‘cautivo’ para designar al *malli*, sino que en ocasiones también le denominaron ‘esclavo’, término con el que le añadieron significados que no correspondían a la realidad americana; pues la categoría de esclavo —procedente del Viejo Mundo— conlleva una serie de significados como el de la cosificación del individuo, el maltrato y el trabajo forzado, que no corresponden cabalmente a las prácticas indígenas.

Debido quizá a esa sobreposición de significados, varios investigadores modernos se confundieron y siguieron denominando esclavos a los *mamaltin*, generando con ello una confusión aún mayor. Presentaré a continuación tres posturas distintas que ilustran este problema: Primero, la de aquellos investigadores que consideraron a los *mamaltin* como esclavos. Segundo, la de quienes mencionaron que los *mamaltin* realizaban algún tipo de trabajo “servil”, pero sin considerarlos explícitamente esclavos. Y tercero, la de aquellos que establecieron claras diferencias entre *mamaltin* y esclavos, señalando que los primeros, a diferencia de los segundos, no trabajaban y sólo eran destinados a la muerte sacrificial. Veamos algunos detalles más acerca de cada una de esas posturas.

En el primer grupo se encuentran Alfredo Chavero, Jacques Soustelle, Manuel M. Moreno y Ross Hassig. Siguiendo un orden cronológico, empezaré con Chavero, quien en el tomo I de *México a través de los siglos*, de 1884, afirmaba que las continuas guerras de los mexica producían ininterrumpidamente un buen número de esclavos.⁷ No obstante, concebía dicha esclavitud de una manera

⁵ *Tlatlacotin* es el plural de *tlatcotli* que fue homologado por los cronistas del siglo XVI con el esclavo que se conocía en el Viejo Mundo. Para más información sobre el problema de homologación véase Oscar Salazar Delgado, *Tlacoyotl ¿Esclavitud entre los nahuas del Posclásico tardío (1200-1521)?*, tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2017, pp. 29-40.

⁶ Lo cual se hace evidente cuando se revisan las categorías en náhuatl que empleaban los indígenas para referirse a tales personajes y también al observar cuidadosamente el rol que esos grupos desempeñaban en la sociedad estudiada.

⁷ Alfredo Chavero, *Compendio general de México a través de los siglos*, 6 v., México, Editorial del Valle de México, 1974, v. I, lib. IV, cap. IX, p. 350.

especial, pues según él “no era hereditaria”.⁸ Queda claro entonces que para Chavero, todos los capturados en guerra eran sencillamente esclavos, aunque de condición especial.

Jacques Soustelle, en *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, de 1955, sostenía que los prisioneros de guerra que no eran sacrificados eran vendidos como esclavos.⁹

Otro investigador que se pronunció más o menos en el mismo sentido fue Manuel M. Moreno, quien en *La organización política y social de los aztecas*, de 1971, afirmaba que una de las cuatro formas de esclavitud existentes entre los aztecas era aquella en la que incurría el que era capturado en la guerra.¹⁰

Finalmente, mencionaré a Ross Hassig, quien en su libro *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, de 1988, aseguraba que los enemigos capturados por los aztecas eran esclavizados y después sacrificados a los dioses.¹¹ Es así como en las declaraciones previamente citadas puede observarse que dichos investigadores concebían a los prisioneros de guerra como verdaderos esclavos.

Enfoquémonos ahora en los representantes de la segunda postura. Es decir, aquellos que adujeron que los cautivos realizaban algún tipo de trabajo “servil”, pero sin considerarlos necesariamente esclavos. Entre ellos están Francisco León Carbajal, Christian Duverger, Ana Luisa Izquierdo y Yolotl González Torres. El primero, en su *Discurso sobre la legislación de los antiguos mexicanos*, de 1864, incluía a los prisioneros de guerra entre las tres “especies” de siervos que, según él, había en la sociedad mexicana.¹² Resulta evidente que este investigador adoptó otra categoría de origen europeo para explicar la realidad americana; les denomina “siervos”, en lugar de esclavos.

⁸ *Idem.*

⁹ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, trad. de Carlos Villegas, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 84.

¹⁰ Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, pp. 68-69.

¹¹ Ross Hassig, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988, p. 115.

¹² Francisco León Carbajal, *Discurso sobre la legislación de los antiguos mexicanos* (1864), estudio preliminar de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2014, XXVI, p. 7.

Algo similar hizo Christian Duverger, quien en *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, de 1979, incluía a los prisioneros de guerra entre la población “servil” heterogénea que había entre los mexicas.¹³

Ana Luisa Izquierdo, en “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad”, de 1984, diferenciaba claramente entre los cautivos y los llamados “esclavos”, pero afirmaba que los primeros eran puestos a la venta en los grandes mercados, que efectuaban las más duras tareas y que podían “rescatarse”.¹⁴ Lo cual, evidentemente, los ponía en una situación muy cercana a la de la esclavitud, en donde los sujetos eran tratados como objetos.

Finalmente, Yolotl González Torres, en *El sacrificio humano entre los mexicas*, de 1985, también establecía diferencias entre cautivos y los llamados “esclavos”;¹⁵ pero respecto a los primeros aseguraba que también se aprovechaba su trabajo, en especial el de las mujeres.¹⁶ Es así como, para este segundo grupo de investigadores, los prisioneros de guerra sí realizaban algún tipo de trabajo o actividad “servil” dentro de la sociedad mexicana.

Veamos ahora a los representantes de la tercera postura. Me refiero a aquellos que establecieron claras diferencias entre cautivos y esclavos, explicando que los primeros no trabajaban y sólo eran destinados a la muerte sacrificial. En este grupo están incluidos Manuel Orozco y Berra, Carlos Bosch García, Alfredo López Austin y Víctor Manuel Castillo Farreras. Efectivamente, Orozco y Berra, en su *Historia Antigua y de la Conquista de México*, de 1880, establecía claras diferencias entre cautivos y esclavos, al explicar que el prisionero de guerra, si bien era destinado a la muerte sacrificial, no era obligado a trabajar.¹⁷

Esa diferenciación entre ambos grupos fue también establecida varias décadas después por Carlos Bosch García, en *La esclavitud prehispánica entre los*

¹³ Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 79.

¹⁴ Ana Luisa Izquierdo, “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad”, en José Luis Soberanes Fernández (coord.), *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1983), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984, pp. 364, 370 y 371, respectivamente.

¹⁵ Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 2ª ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 259.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷ Manuel Orozco y Berra, *La civilización azteca*, introducción y notas Patrick Johansson, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 31.

aztecas, de 1944. Obra en la cual, el autor explicaba que el destino del cautivo era el sacrificio.¹⁸ Y que incluso, durante su inmolación, cautivos y “esclavos” recibían tratos diferentes.¹⁹

Años más tarde, Alfredo López Austin, en *La constitución real de México Tenochtitlan*, de 1961, reiteraría que en la sociedad mexicana el cometido de los prisioneros de guerra era morir en sacrificio y no trabajar como esclavos ni venderse a particulares.²⁰

Finalmente, Víctor Manuel Castillo Farreras, en su *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, de 1972, explicaba que el *malli* no trabajaba pues su destino fue siempre alguna de las formas de sacrificio ritual.²¹

Vemos entonces que no existe consenso entre los investigadores sobre lo que hacían los prisioneros de guerra una vez que eran introducidos en Tenochtitlan. Por eso me decidí a plantear como objetivo principal de esta investigación determinar el rol (o los roles) que los *mamaltin* cumplían dentro de la sociedad mexicana. Más específicamente, me propuse averiguar por qué era importante para los mexicanos la captura de enemigos y determinar si es que se les hacía trabajar, como sucedía con los prisioneros en otras partes del mundo.²²

Para obtener la información utilicé el método comparativo documental. Es decir, busqué, analicé y confronté datos sobre los prisioneros de guerra y temas afines en diferentes tipos de fuentes. No comentaré todas aquí, pues su número excedería con mucho el espacio reservado a esta introducción. Sin embargo, mencionaré algo sobre aquellas que me resultaron más significativas.

En primer lugar está el grupo conformado por las obras de los frailes que participaron activamente en la evangelización de los indígenas del centro de México

¹⁸ Carlos Bosch García, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, México. El Colegio de México - Centro de Estudios Históricos, 1944, p. 95.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

²⁰ Alfredo López Austin, *La constitución real de México Tenochtitlan*, pról. Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, p. 68.

²¹ Víctor M. Castillo F., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León-Portilla, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 124.

²² José Antonio Saco explica que los prisioneros de guerra eran esclavizados por los egipcios, los hebreos, los hindúes, los chinos, los griegos y los romanos. Véase José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud*, introducción Luis Navarro García, España, Espuela de Plata, 2009, pp. 38, 46, 51-52, 57, 73 y 97.

y escribieron crónicas a lo largo del siglo XVI. Dichos frailes basaron sus escritos en los testimonios orales que les proporcionaron sabios y ancianos indígenas, pero también en pictografías, documentos escritos y, obviamente, en su propia experiencia; pues por muchos años convivieron muy de cerca con los naturales y aprendieron su lengua. Me refiero, por supuesto, a los franciscanos Toribio Motolinía, Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta, pero también al dominico Diego Durán. Veamos un poco más acerca de estos religiosos y sus obras.

Toribio de Benavente Motolinía (1489/1491–1569) fue uno de los primeros franciscanos que arribaron a la Nueva España; pues formó parte del célebre grupo de los doce que llegó en 1524.²³ Aprendió náhuatl y realizó una intensa labor misional, desempeñándose como guardián de los conventos de México, Tetzaco, Huejotzingo, Puebla, Tecamachalco, Cholula, Tlaxcala y Atlixco, éste último fundado por él. Hizo tres viajes a Guatemala y uno a Nicaragua. Estando en aquellas tierras, estableció la provincia franciscana de Guatemala y fungió como su primer custodio. Se dice también que inició la evangelización de Yucatán, lugar a donde envió cuatro misioneros. Su testimonio es considerado uno de los más valiosos porque, debido a su temprana estancia en Nueva España, conoció las comunidades indígenas en circunstancias muy similares a las que debieron prevalecer en la época prehispánica. De fray Toribio Motolinía consulté sus *Memoriales*,²⁴ redactados hacia 1541; y *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*,²⁵ que el historiador Edmundo O’Gorman integró a partir de los textos conocidos del fraile, con la intención de poner a disposición del público la obra perdida de aquel.

²³ Este y otros datos sobre la vida y obra del padre Motolinía fueron tomados del trabajo de Elsa Cecilia Frost, “Toribio de Benavente, llamado Motolinía”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 769-770.

²⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales: Libro de oro, MSJGI 31*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1996, 588 p.

²⁵ Toribio Motolinía, *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirigida por Edmundo O’Gorman, México, Conaculta, 1989, 588 p.

Bernardino de Sahagún (1499-1590) llegó a la Nueva España en 1529.²⁶ Para entonces contaba con estudios en la Universidad de Salamanca, se había integrado a las filas de los franciscanos y había recibido la orden sacerdotal. Desde sus primeros años en estas tierras fue enviado como misionero a Tlalmanalco, lugar en donde posiblemente aprendió el náhuatl. Más tarde, realizó su labor misional en Xochimilco, Tlatelolco, Huejotzingo, Tlaxcala y Cholula. En 1536 participó en la inauguración del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, lugar en donde enseñó latinidad por cuatro años y formó alumnos que luego colaboraron con él en sus investigaciones sobre la lengua y la cultura nahua. Dichas indagaciones se llevaron a cabo en Tepeapulco, Tlatelolco y México. De fray Bernardino de Sahagún consulté los *Primeros Memoriales*,²⁷ recopilados en Tepeapulco entre 1558 y 1561, y su magna obra, el *Códice Florentino*,²⁸ terminada en 1577; así como la *Historia general de las cosas de Nueva España*,²⁹ traducción libre al castellano del manuscrito anterior realizada por el propio Sahagún. Cabe mencionar que el *Códice Florentino* es considerado una verdadera enciclopedia de la cultura náhuatl. Sus doce libros abordan el tema de los dioses, las fiestas, los mitos, los ciclos calendáricos, la astrología natural, los gobernantes de Tenochtitlan, los comerciantes y artesanos que vivían en esa ciudad, las partes del cuerpo humano, sus enfermedades y medicinas, los animales, las plantas, los minerales e incluso un relato sobre la conquista de México por los españoles. Además, la obra tiene la ventaja de contener textos en náhuatl y en castellano, lo cual permite al investigador confrontar los datos aportados por los indígenas y el franciscano. Por si todo esto fuera poco, reúne una gran cantidad de términos en náhuatl y un importante número de imágenes que

²⁶ Este y otros datos sobre la vida y obra del padre Sahagún fueron tomados del trabajo de Josefina García Quintana, "Fray Bernardino de Sahagún", en *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, v. I, pp. 197-228.

²⁷ Disponible en: Los Códices Matritenses / Primeros Memoriales, Biblioteca Digital Mexicana A.C. http://bdmx.mx/documento/galeria/bernardino-sahagun-codices-matritenses/fo_06, (consultado el 30 de mayo de 2021).

²⁸ Este, en la versión al inglés intitulada: *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Nuevo México, The School of American Research – University of Utah, 1950-1982.

²⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed. 3 t. estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 2000.

ilustran varios de sus pasajes. Este bello documento está resguardado actualmente en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia y puede consultarse en línea.³⁰

Gerónimo de Mendieta (1525-1604) llegó a la Nueva España en 1554.³¹ Para entonces había tomado el hábito franciscano y se había ordenado sacerdote. Tras su llegada, completó su formación teológica en Xochimilco, mientras aprendía náhuatl. Después vivió y trabajó en los conventos de Tochimilco, Tlaxcala y Toluca, durante su estancia en este último fundó el pueblo de Calimaya. Por tres años (1564-1567) viajó con el provincial Diego de Olarte por “tierra caliente” y a su regreso, ocupó la guardianía en Tlaxcala. En 1570 viajó a Europa, acompañando a fray Miguel Navarro, custodio de la provincia del Santo Evangelio. Posteriormente volvió a Nueva España para residir en Tlalmanalco, Xochimilco, Tlatelolco y Tlaxcala. En 1588 se encontraba en Santa Ana Chiautempan y de ahí regresó a Tlaxcala como guardián (1591); cargo que desempeñó también después en Tepeaca y Huejotzingo. Finalmente participó en la evangelización de los chichimecas llegando a organizar una expedición de tlaxcaltecas para fundar poblados entre los nómadas. A lo largo de todos esos años, Mendieta combinó el ejercicio de su ministerio con la recolección de datos y la escritura de su magna obra, la cual quedó finalmente terminada en 1597 y lleva por título: *Historia eclesiástica indiana*. Como su nombre lo indica, la obra está enfocada en la labor de la Orden de Hermanos Menores en la Nueva España. No obstante, para la elaboración de este trabajo fue de especial utilidad el segundo libro, “Que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”.³² El manuscrito de Mendieta se resguarda actualmente en la Universidad de Texas, en Austin, Estados Unidos.

³⁰ Disponible en: Historia general de las cosas de Nueva España por fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino, Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

³¹ Este y otros datos sobre la vida y obra del padre Mendieta fueron tomados del trabajo de Antonio Rubial García, “Estudio preliminar. Fray Gerónimo de Mendieta: tiempo, vida, obra y pensamiento”, en Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 t., noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1997, pp. 15-52; y María de Lourdes Ibarra Herrerías, “Jerónimo de Mendieta”, en *Historiografía mexicana. Volumen II...*, pp. 795-826.

³² Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, pp. 175-298.

Diego Durán (1537-1588) llegó con su familia a la Nueva España hacia 1542 para instalarse en Tetzoco.³³ Hecho que permite suponer que, desde muy temprana edad, entró en contacto con la realidad indígena del centro de México y se inició en el aprendizaje de la lengua náhuatl. A los 19 años hizo profesión solemne en el Convento de Santo Domingo de México de la Orden de Predicadores. Tiempo después, fue asignado a los conventos de México, Oaxaca, Hueyapan y algotros más. De fray Diego Durán consulté su magna obra, la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*,³⁴ redactada en dos partes entre 1579 y 1581. Su consulta resulta ineludible para todo aquel interesado en la cultura mexicana porque contiene una gran cantidad de datos sobre la historia de ese pueblo: desde su salida de Aztlan hasta la conquista española. Además posee información valiosa sobre sus dioses, las fiestas dedicadas a ellos y su calendario. Por si fuera poco, en varios de sus folios se integraron cerca de cien ilustraciones —conocidas entre los investigadores bajo el rubro de *Atlas de Durán*— las cuales fueron realizadas por nativos americanos familiarizados con la tradición pictográfica indígena pero también con los grabados de los libros europeos.³⁵ Actualmente, la obra de Durán se encuentra resguardada en la Biblioteca Nacional de Madrid y puede consultarse en línea.³⁶

Además de los trabajos de los frailes, me valí también de los escritos de Hernando Alvarado Tezozómoc (ca. 1537-1610), historiador indígena, descendiente de la nobleza mexicana que gobernó Tenochtitlan y posible alumno del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco.³⁷ Aunque no se conocen suficientes datos acerca de su

³³ Este y otros datos sobre la vida y obra del padre Durán fueron tomados del trabajo de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo Arredondo, "Fray Diego Durán", en *Historiografía mexicana. Volumen I...*, pp. 229-257.

³⁴ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 t., estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 1995.

³⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 383-384.

³⁶ Disponible en: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* [Manuscrito], Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

³⁷ Estos y otros datos sobre la vida y obra de Alvarado Tezozómoc fueron tomados del trabajo de José Rubén Romero Galván, "Hernando Alvarado Tezozómoc", en *Historiografía mexicana. Volumen I...*, pp. 313-330; y Miguel León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*, 2ª ed., México, Fondo de

vida, se sabe que se desempeñó como intérprete en la Real Audiencia, gracias a su dominio del náhuatl y el español. Por otro lado, y debido a su pertenencia al linaje gobernante, Alvarado Tezozómoc escuchó relaciones históricas de su padre, su tío y otros “nobles legítimos”. Este conocimiento y el interés por perpetuar la memoria del linaje al que pertenecía, lo llevó a escribir dos obras, mismas que sirvieron para elaborar este trabajo: la *Crónica mexicana*,³⁸ que trata sobre la historia del pueblo mexicana desde su salida de Aztlan hasta el arribo de los españoles y fue redactada en español en 1598; y la *Crónica mexicáyotl*,³⁹ que abarca el mismo periodo que la anterior, pero pone especial énfasis en la genealogía de los gobernantes de Tenochtitlan. Esta crónica fue escrita en náhuatl alrededor de 1610 y en la versión que llegó hasta nosotros se identificó la intervención de otros autores: el mestizo Alonso Franco y al indígena Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660).

En un estudio como este no podían faltar los testimonios de algunos conquistadores españoles que participaron en el asedio de Tenochtitlan. Me refiero por supuesto a Hernán Cortés (1485-1547) y Bernal Díaz del Castillo (1496-1584). El primero llegó al Nuevo Mundo en 1504, a los 19 años. Posteriormente, participó en la pacificación de Cuba, bajo el mando de Diego Velásquez. Desde esa isla se embarcó en febrero de 1519 hacia las costas orientales de lo que hoy es México y se involucró en la serie de hechos que culminaron con la conquista de la capital mexicana. A pesar de que Cortés no pretendió escribir una historia y que en las cartas que dirigió al emperador Carlos V quiso mostrarse como el protagonista principal de los hechos de la conquista (desdeñando la participación de sus colaboradores indígenas y españoles), es evidente la importancia de su testimonio, toda vez que combatió contra los indígenas y presencié la captura de sus compañeros e, incluso,

Cultura Económica / El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 63-66.

³⁸ Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, ed. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1997, 554 p. Y también Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del Códice Ramírez, México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, 1878, 724 p. (Edición digital).

³⁹ Hernando Alvarado Tezozómoc, “Crónica Mexicáyotl”, en *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta, 2012, pp. 25-155.

estuvo a punto de ser capturado. De Hernán Cortés consulté la *Segunda* y la *Tercera Cartas-Relación* dirigidas a Carlos V, en octubre de 1520 y en mayo de 1522, respectivamente.⁴⁰ En el primero de esos documentos se explica todo lo que el conquistador quiso informar al monarca sobre el avance de los españoles desde la Villa Rica de la Veracruz hasta su entrada a Tenochtitlan, pasando por su estancia en Cempoala, Tlaxcala y Cholula. Se expone también la versión del extremeño sobre los hechos que propiciaron la expulsión de los españoles en la llamada “Noche Triste” y su refugio en Tlaxcala. La *Tercera Carta*, por otra parte, describe todos los preparativos logísticos y estratégicos que se efectuaron desde Tlaxcala y Tetzcoco para hacerse con la urbe mexicana y luego la batalla misma, la cual terminó con la rendición de Cuauhtémoc en agosto de 1521, además de otros hechos posteriores a esa fecha.

Bernal Díaz del Castillo (1496-1584), por otra parte, llegó a este continente en 1514.⁴¹ Residió en la ciudad de Nombre de Dios (Panamá) y luego se trasladó a Cuba, gobernada por Diego Velásquez. En esa isla se alistó en las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba (1517), Juan de Grijalva (1518) y Hernán Cortés (1519). Así que recorrió con éste último todo el trayecto desde la Villa Rica hasta Tenochtitlan y luego participó en los preparativos y episodios de la conquista de esa ciudad. De Bernal Díaz del Castillo consulté su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.⁴² Obra que ofrece un punto de vista alternativo al de Cortés, pero que ha desatado controversias acerca de su veracidad —desde que se publicó por primera vez en 1632— a causa de las alteraciones que sufrió por parte de terceros. Con todo, me parece que si se la emplea con el debido cuidado y su información se confronta con la de otras fuentes que tratan los mismos temas puede ser de mucha utilidad.

⁴⁰ Ambas incluidas en Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, 19ª ed. nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 2002, XXIII + 399 p.

⁴¹ Estos y otros datos sobre la vida y obra de Bernal Díaz del Castillo fueron tomados del trabajo de Aurora Diez-Canedo Flores, “Bernal Díaz del Castillo”, en *Historiografía mexicana. Volumen II...*, pp. 325-344.

⁴² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 23ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, XL + 701 p.

Otro tipo de documentos que sirvieron a mi propósito fueron los llamados códices transcritos; es decir, aquellos documentos elaborados en el siglo XVI, con caracteres latinos, cuya información fue tomada de pictografías prehispánicas.⁴³ En este grupo podemos incluir un conjunto de obras que contienen importantes mitos indígenas, pero también datos históricos y culturales sobre los pueblos del Centro de México. Me refiero, por supuesto, a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, redactada entre 1531 y 1537 por encargo de Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Segunda Audiencia; la *Histoire du Mechique*, versión en francés de un texto en castellano redactado entre 1542 y 1545 y que hoy está desaparecido; la *Leyenda de los Soles*,⁴⁴ escrita en náhuatl entre 1558 y 1561 por un colaborador de Sahagún; y los *Anales de Cuauhtitlan*,⁴⁵ redactados en náhuatl hacia 1570 por Alonso Bejarano y Pedro de San Buenaventura, también colaboradores de Sahagún.

Por último mencionaré los llamados códices. Desafortunadamente, no llegó hasta nosotros ningún manuscrito pictográfico producido en la Cuenca de México en tiempos prehispánicos, pero sí lo hicieron varios elaborados durante la época virreinal, que conservan rasgos de la tradición estilística e iconográfica Mixteca Puebla, vigente en Tenochtitlan antes de la llegada de los españoles.⁴⁶ Entre este tipo de manuscritos fue de especial utilidad el *Códice Mendoza*, bello documento encargado por el virrey Antonio de Mendoza para informar al rey Carlos V sobre diferentes aspectos de la Nueva España. Se sabe que fue elaborado hacia 1541 y enviado a la península ocho años después, pero nunca llegó a su destino, porque el barco en que iba fue apresado por piratas franceses y el documento terminó en manos de André Thevet, cosmógrafo del rey de Francia, alrededor de 1553.⁴⁷ El códice contiene información sobre la expansión territorial, los tributos y la vida cotidiana de los mexicas antes de la conquista. Sus coloridas imágenes fueron

⁴³ Silvia Limón Olvera, "Los códices transcritos del Altiplano Central de México", en *Historiografía mexicana. Volumen I...*, p. 85.

⁴⁴ Consulté estos tres documentos en el libro: *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, 257 p.

⁴⁵ *Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, 260 p.

⁴⁶ Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos...*, pp. 62 y 66-85.

⁴⁷ Miguel Pastrana Flores, "Códices anotados de tradición náhuatl", en *Historiografía mexicana. Volumen I...*, p. 72.

completadas con textos y glosas que explican lo representado en él. Actualmente, el *Códice Mendoza* se encuentra en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, en Reino Unido y puede consultarse en línea.⁴⁸

Otros documentos pictográficos utilizados en esta investigación fueron *La Matrícula de Tributos*,⁴⁹ el *Códice Borbónico*,⁵⁰ el *Tudela*,⁵¹ el *Boturini*,⁵² el *Azcatitlan*⁵³ y el *Mexicanus*.⁵⁴ Todos ellos contienen interesantes imágenes (casi siempre a color) elaboradas por indígenas familiarizados con las convenciones precolombinas. Sin embargo, sus trazos, composición y estructura acusan también una clara influencia española. Con todo, es frecuente que aporten información adicional a la contenida en las crónicas. De ahí la necesidad de estudiarlas aparte.

Podrá notar el lector que utilicé también, siempre que fue posible, datos del registro arqueológico. Estos fueron particularmente útiles en la elaboración del capítulo primero, que trata sobre los testimonios de capturas en épocas previas al Posclásico Tardío (1200-1521 d. C.); pero también en la redacción de los capítulos que se refieren a la época mexicana, pues algunas piezas halladas en el subsuelo de la actual Ciudad de México ofrecen información relevante.

Una vez que reuní todos los datos de mi interés, los clasifiqué y comparé con los que obtuve de otros documentos que tratan sobre los pueblos mesoamericanos contemporáneos de los mexicanos como son el *Popol-Vuh*,⁵⁵ del pueblo maya k'iche';

⁴⁸ Disponible en el sitio: *Códice Mendoza* – INAH 2015, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

⁴⁹ *La Matrícula de Tributos*, interpretación y análisis María Teresa Sepúlveda y Herrera, introducción Miguel León-Portilla, México, Raíces, 2005, 86 p.

⁵⁰ Disponible en: *Bibliothèque Du Palais Bourbon – Código Borbonicus – FAMSI*, <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

⁵¹ Disponible en el sitio del Museo de América, <http://ceres.mcu.es/pages/Main>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

⁵² *Tira de la Peregrinación (Código Boturini)*, estudio introductorio, análisis de láminas, paleografía y traducción de textos en náhuatl Patrick Johansson K., México, Editorial Raíces, 2007, 78 p.

⁵³ Disponible en el sitio: *Código Azcatitlan*, Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15280/>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

⁵⁴ Disponible en el sitio: *Codex Mexicanus*, Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15284/>, (consultado el 30 de mayo de 2021).

⁵⁵ *Popol-Vuh*, traducción del quiché al inglés, notas e introducción Allen J. Christenson, traducción del inglés Gloria S. Meléndez, México, Conaculta / Fondo de Cultura Económica, 2012, 492 p.

la *Relación de Tetzaco*,⁵⁶ de Juan Bautista Pomar; la *Relación de Tlaxcala*,⁵⁷ de Diego Muñoz Camargo, y la *Relación de Michoacán*,⁵⁸ del franciscano Jerónimo de Alcalá. Pero también con numerosos trabajos de investigación publicados recientemente. No ofreceré aquí más detalles acerca de todas las obras consultadas, porque el lector encontrará referencias a todas ellas en el cuerpo de la investigación.

También, y en conformidad con el enfoque interdisciplinario del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, utilicé técnicas de análisis morfológico y traducción en términos y textos escritos en náhuatl clásico. En esta tarea fue de especial utilidad el *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* del franciscano Alonso de Molina;⁵⁹ y también los diccionarios reunidos en el *Gran Diccionario Náhuatl* de la UNAM.⁶⁰ Sin más que agregar acerca de la metodología y las fuentes empleadas, me referiré ahora a los conceptos que emplearé y a las limitaciones que encontré para la realización de esta investigación.

En relación con los conceptos, debo mencionar que utilizo el término ‘cautivo’ como sinónimo de *malli* o *tlaxitl*, tal como lo hicieron los cronistas del siglo XVI. Esto en realidad me pareció adecuado, pues con dicho término se alude en buen castellano a un prisionero de guerra. No obstante, su uso no está exento de problemas, porque, según el diccionario de la RAE, vivir en cautiverio significa “vivir privado de la libertad en manos de un enemigo”,⁶¹ pero también “vivir en la cárcel”.⁶² Así que con el término ‘cautivo’ se podría designar también a un delincuente. Sin embargo, no es éste el significado que utilizaré aquí sino el de prisionero de guerra.

⁵⁶ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. III.

⁵⁷ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. I.

⁵⁸ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, XXXII, 314 p.

⁵⁹ Molina, *Vocabulario...*, 124 + 163 p.

⁶⁰ *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 01-06-2021]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>

⁶¹ Real Academia Española, <https://dle.rae.es/cautiverio?m=form>, consultado el 15 de abril de 2020.

⁶² *Idem*.

Asimismo, consideré adecuado emplear el término ‘cautivo’, porque su uso facilitará la comprensión de los textos que dejaron los autores antiguos antes mencionados.

En cuanto a las limitaciones que encontré, sobresale una, que tiene que ver con la naturaleza de las fuentes. En efecto, los materiales procedentes del siglo XVI fueron elaborados con propósitos muy distintos a los que idealmente se requerirían para la “reconstrucción histórica” de los hechos estudiados. Por tal motivo, es común en dichos materiales la dispersión de la información, la omisión de datos que hoy consideramos claves y la falta de detalles. Razón por la que recurrí, cuando fue necesario, a datos procedentes de otras áreas mesoamericanas y notas de la etnografía reciente. Ésta, me permitió en más de una ocasión confirmar hipótesis y/o completar datos sugeridos por los autores antiguos pero que no hicieron explícitos. Para concluir esta introducción, procederé ahora a la explicación de los capítulos que conforman el presente trabajo.

Inicio mi exposición con el capítulo intitulado: “Testimonios de la toma de cautivos en Mesoamérica”. Ahí se muestra que mucho antes de que lo hicieran los mexicas, varios pueblos mesoamericanos ya prendían a sus enemigos. El lector encontrará referencias a algunas piezas arqueológicas —pertenecientes a diferentes áreas y periodos mesoamericanos— que son consideradas testimonios de la toma de prisioneros de guerra. Aunque predomina en el capítulo el análisis iconográfico de las imágenes representadas en las piezas, también presento ahí los resultados de otro tipo de estudios como los realizados a los restos óseos hallados en excavaciones realizadas en el Templo de la Serpiente Emplumada y la Pirámide de la Luna en Teotihuacan, o los que se han hecho en torno a diferentes monumentos mayas con la ayuda de la epigrafía. Asimismo, incluí en ese capítulo información histórica sobre capturas realizadas en sitios como Tula y Cholula.

“La captura de enemigos entre los mexicas” es el título del segundo capítulo. Inicia con la explicación de lo que significaba ser un captor en la sociedad mexicana. Se podrán ver ahí también los signos del *tonalpohualli* vinculados con el tema del cautiverio y el entrenamiento militar que recibían los varones en dicha sociedad. Se explica además la importancia que tenía la captura de prisioneros a nivel individual y cómo ésta constituía un requisito fundamental para ascender en la jerarquía militar

hasta llegar al rango de *tlatoani*, quien una vez entronizado debía seguir realizando capturas. En la segunda parte del capítulo, se documenta el proceso de aprehensión de enemigos desde que tenía lugar en el campo de batalla hasta su posterior traslado, ingreso y resguardo en Tenochtitlan. Considero de particular interés el apartado sobre las actividades de los cautivos, porque ahí se exponen los quehaceres realizados por ellos, según su sexo y/o edad.

El capítulo tercero, intitulado “Los cautivos en las fiestas mexicas”, constituye un estudio pormenorizado de las fiestas en las que participaban los prisioneros de guerra. Se revisan primero las fiestas de las veintenas; luego las fiestas que Sahagún denominó “movibles”; y finalmente la fiesta del Fuego Nuevo que tenía lugar al finalizar cada ciclo de 52 años. Es importante destacar que en todas ellas, el énfasis está puesto en la participación de los cautivos y no en las generalidades de la fiesta. Por último, para cerrar el capítulo, incluí una revisión acerca del significado del cabello, los huesos, la ropa y los atavíos de los cautivos, elementos que eran valorados de manera especial por sus captores, y en general por todos los miembros de la sociedad.

Finalmente, en el capítulo que lleva por título “Las ideas subyacentes en la captura de enemigos”, se exponen las concepciones que los indígenas tenían en torno a las capturas. Podrán verse ahí las versiones disponibles sobre el mito de la Guerra Sagrada y cómo los *tlatoque* tenochcas llegaron a conformar un sistema de capturas para que los pueblos sometidos les proveyeran *mamaltin* periódicamente. Se muestra después la costumbre indígena de inaugurar o dedicar templos con la sangre y los cuerpos de los prisioneros de guerra y se incluye un análisis de los vínculos que existían entre la cacería y la guerra. Por último, se evidencia que en Mesoamérica los dioses capturaban hombres y éstos capturaban dioses. Sin más que añadir en esta introducción, pongo a consideración del amable lector el cuerpo de mi investigación.

CAPÍTULO 1. TESTIMONIOS DE LA TOMA DE CAUTIVOS EN MESOAMÉRICA

En 1943, Paul Kirchhoff, al definir el concepto de Mesoamérica, señaló que las “guerras para conseguir víctimas que sacrificar” eran uno de los elementos típicamente mesoamericanos en el momento de la Conquista española.⁶³ Hoy, a más de setenta años de publicado el trabajo de Kirchhoff, se puede afirmar que la captura de enemigos no sólo se practicaba en el momento de la Conquista, como bien lo señalara el investigador, sino que era un ejercicio muy antiguo en Mesoamérica.

Efectivamente, llegaron hasta nosotros varios testimonios de capturas procedentes de distintas culturas mesoamericanas y correspondientes a diferentes periodos; que prueban tanto la antigüedad y la extensión de la práctica, como su permanencia a lo largo del tiempo mesoamericano.

En las siguientes páginas me referiré a dichos testimonios. Decidí agruparlos cronológicamente, empezando con los que proceden del Preclásico, para luego continuar con aquellos del Clásico, del Epiclásico y del Posclásico, previos a la época mexica. Con ello, pretendo mostrar la continuidad de esta práctica que, al momento de la conquista española, estaba muy extendida entre los indígenas.

1.1. PRECLÁSICO

La representación más antigua relacionada con la captura de prisioneros en Mesoamérica pertenece a la denominada cultura olmeca. Se trata de la pieza conocida como “Altar” 4 de la Venta, uno de los centros más representativos de dicha cultura. Revisemos los datos disponibles sobre ella.

⁶³ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, 2ª ed., México, *Suplemento de la Revista Tlatoani*, 1960, pp. 8-9.

1.1.1. EL “ALTAR” 4 DE LA VENTA

Es una pieza “olmeca” relacionada con la captura de prisioneros. Fue fechada entre 900 y 400 a. C. y actualmente se encuentra resguardada en el Parque Museo de La Venta, en Villahermosa, Tabasco⁶⁴ (figuras 1a y 1b).

Este tipo de piezas parecen haber funcionado como asientos de los gobernantes y no como altares, como se creía antes.⁶⁵ Se ha argumentado que entre los elementos iconográficos comúnmente representados en ellos hay “[...] testimonios genealógicos y cosmológicos de la legitimación de los jefes (y también de su grupo de filiación o “casa”), así como de su derecho a ocupar el cargo”.⁶⁶ Sin embargo, en el caso del “Altar” 4, también se ha señalado que podría tratarse de la representación de una escena de cautiverio.⁶⁷ Veamos las características principales de la pieza.

El llamado “Altar” 4 fue tallado en un solo bloque de basalto.⁶⁸ Tal como sucede con otros monumentos de su tipo,⁶⁹ semeja una enorme mesa rectangular de piedra sostenida por una base sólida. En la cara frontal de la base (figura 1b) se representó una figura humana, de sexo masculino y en posición sedente, que emerge de un nicho. Por el lugar que ocupa en la composición, su postura y sus atavíos, se advierte que esta figura es el personaje principal. Sostiene con su mano derecha “una cuerda que rodea el fondo del trono”⁷⁰ y termina en la muñeca izquierda de una segunda figura esculpida en la cara lateral derecha del monumento (figura 1a).

⁶⁴ Kathleen Berrin y Virginia M. Fields (eds.). *Obras colosales del mundo olmeca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, p. 48.

⁶⁵ David C. Grove, “Olmec Altars and Myths”, en *Archaeology*, 26, No. 2 (April, 1973), pp. 129 y 133-135 y Ann Cyphers, *Las capitales olmecas de San Lorenzo y La Venta*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2018, pp. 39-41.

⁶⁶ Ann Cyphers, *Las bellas teorías y los terribles hechos. Controversias sobre los olmecas del Preclásico inferior*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012, p. 41.

⁶⁷ Silvia Trejo, “La imagen del guerrero victorioso en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, p. 228; Ross Hassig, “La guerra en la antigua Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, XIV, 84, marzo – abril 2007, p. 40.

⁶⁸ Berrin y Fields (eds.). *Obras colosales...*, p. 48.

⁶⁹ Actualmente se conocen unos 20 de estos asientos o tronos: 4 en San Lorenzo, 8 en La Venta, 5 en Laguna de los Cerros, 1 en Loma del Zapote, 1 en Estero Rabón y 1 en El Marquesillo. Aunque todos son distintos, su diseño se rige por un patrón preestablecido. Ann Cyphers, *Las capitales olmecas...*, p. 42.

⁷⁰ Berrin y Fields (eds.). *Obras colosales...*, p. 48.

Se ha dicho que la cuerda que sostiene el personaje central “es una metáfora de linaje, descendencia y parentesco”.⁷¹ Lo que implicaría que el personaje principal fuera el gobernante y el personaje representado en la cara lateral del asiento,⁷² fuera su antepasado. Sin embargo, investigadores como Silvia Trejo y Ross Hassig han señalado, de forma más convincente, que esta sería, más bien, la representación de una escena de cautiverio.⁷³

Considero que esta última propuesta es convincente porque, como veremos en las siguientes líneas, en Mesoamérica era común la representación de prisioneros de guerra desprovistos de sus atavíos, cuando no totalmente desnudos. El segundo personaje del “Altar” 4 (figura 1a) aparece desprovisto de tocado,⁷⁴ orejeras, collares u otros atavíos que nos indiquen su estatus; elementos que deberían estar presentes si se tratara de un antepasado del gobernante.⁷⁵ Además, sólo viste un taparrabos⁷⁶ y, más que sostener la cuerda que supuestamente lo vincularía con su descendiente, su muñeca izquierda parece amarrada con ella.

A todo lo anterior hay que añadir que David C. Grove identificó en la pieza otros elementos que apuntan más bien al tema del cautiverio que al de los antepasados. Efectivamente, dicho investigador señaló que el personaje principal lleva un tocado que representa la cabeza de un “pájaro grande” y, más probablemente, una águila arpía (*Harpia harpyja*).⁷⁷ Aunque, ciertamente, el pico

⁷¹ Rebeca B. González Lauck, “La antigua ciudad olmeca en La Venta, Tabasco”, en John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, México, El Equilibrista, Madrid, Turner, 1994, p. 110.

⁷² Al parecer había un tercer personaje representado en la vista lateral izquierda del monumento pero ha desaparecido.

⁷³ Trejo, “La imagen...”, p. 228 y Hassig, “La guerra...”, p. 40.

⁷⁴ Aunque la talla ha sufrido desgaste, justamente en la parte que debería ocupar el tocado, no parece que lo haya llevado originalmente.

⁷⁵ Como ejemplo de este tipo de representaciones está el sarcófago de K'inich Janahb' Pakal, situado al interior del Templo de las Inscripciones en Palenque, Chiapas. En los costados de dicho sarcófago, se representó a los padres de Pakal (K'an Mo' Hix e Ix Sak K'uk') y a otros antepasados dinásticos “emergiendo de la tierra como árboles frutales”; como era de esperarse, tales personajes portan grandes tocados, orejeras, pectorales y brazaletes que revelan su estatus. Véase Mercedes de la Garza, Guillermo Bernal Romero y Martha Cuevas García, *Palenque-Lakamha'. Una presencia inmortal del pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2012, pp. 110-111 y figura 40.

⁷⁶ En principio me parece que se trata de un taparrabos. Aunque no descarto la posibilidad de que esta figura sedente, como ha señalado Grove, sea la representación de una mujer. Esto por la forma de sentarse y también porque sus rasgos parecen algo más finos. Sin embargo, tal identificación resulta incierta porque los rasgos sexuales del personaje son imperceptibles. Véase Grove, “Olmec Altars...”, p. 130.

⁷⁷ *Idem*.

del ave prácticamente desapareció, debido a un acto iconoclasta posiblemente perpetrado por los propios “olmecas”,⁷⁸ el investigador realizó esta identificación tomando como base la cresta emplumada —característica de ese animal— que forma la parte posterior del tocado. Por otro lado, el mismo tocado lleva tallado en ambos lados del pico un glifo de volutas entrelazadas que Grove asocia con el glifo *ollin* de los nahuas y *pop* de los mayas,⁷⁹ ambos relacionados con el poder y la guerra.

Además, en la parte más alta del borde frontal de la pieza, justo encima del nicho que alberga al personaje central, se talló la cara de un felino, posiblemente un jaguar, con las fauces abiertas.⁸⁰ Evidentemente hay aquí un mensaje. ¿No eran las águilas y los jaguares animales relacionados con la guerra en Mesoamérica? ¿No se iniciaba la entronización de los gobernantes con la perforación de la nariz por medio de una garra de águila y un hueso de jaguar? Es cierto que entre los pueblos del Altiplano Central se trataba de un águila real y no de un águila arpía. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que ésta, además de ser una de las aves rapaces más grandes y fuertes del mundo,⁸¹ debió haber sido uno de los depredadores dominantes en las tierras habitadas por los “olmecas”, pues, aunque hoy se halla en peligro de extinción en México, se sabe que en el pasado “se le encontraba en extensas áreas de Veracruz y al sur de la península de Yucatán”.⁸² Así, me parece que todos los elementos iconográficos del llamado “Altar” 4 de La Venta, en conjunto, nos remiten a la idea de la guerra como cacería de hombres; como una responsabilidad del gobernante que en este caso aparece investido como águila arpía. Volveré sobre esto. Por ahora, sólo hay que retener que en el “Altar” 4 de La Venta, tenemos la primera representación conocida, hasta ahora, de un gobernante que orgullosamente quería mostrarse como captor sometiendo a sus

⁷⁸ Según Grove, hacia 900 a. C., la mayoría de las representaciones antropomorfas de piedra en las tierras bajas olmecas fueron mutiladas deliberadamente, probablemente por ellos mismos. Grove, “Olmec Altars...”, p. 129.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 130-131.

⁸¹ Águila arpía- Biodiversidad mexicana, https://www.biodiversidad.gob.mx/especies/especies_priori/fichas/pdf/aguilaArpia.pdf, (consultado el 20 de agosto de 2018).

⁸² *Idem.*

cautivos; motivo que reaparecerá, desde entonces, en varios lugares de Mesoamérica.

1.1.2. EL MONUMENTO 2 DE CHALCATZINGO

Más o menos de la misma época, pero esta vez procedente del Altiplano Central, llegó hasta nosotros un interesante relieve que muestra el sacrificio de un prisionero. Me refiero al relieve grabado en el Monumento 2 de Chalcatzingo, fechado entre 800 y 500 a. C. y que actualmente puede observarse en la zona arqueológica de Chalcatzingo, Morelos (figuras 2 y 3).

El relieve muestra una interesante escena en donde se observan cuatro figuras antropomorfas de sexo masculino. Tres de ellas (figuras 3a, 3b y 3c) se encuentran de pie y, la cuarta, en posición sedente (figura 3d).

Me centraré primero en los personajes representados de pie. Los tres llevan tocados que difieren en sus motivos decorativos. Visten, además, capas cortas, taparrabo y paño de caderas.⁸³ El que está situado en el extremo izquierdo sostiene con los brazos extendidos un elemento multifoliado —posiblemente una caña de maíz⁸⁴— y se aleja de los demás, con dirección a un punto situado afuera de la escena. Por el contrario, los dos personajes centrales (figuras 3b y 3c) parecen caminar hacia el que se encuentra sentado. Ambos tienen los brazos extendidos y sujetan objetos alargados con forma de paleta, que algunos investigadores han identificado como lanzas,⁸⁵ mazos⁸⁶ y otros, de forma más convincente, como instrumentos para cavar.⁸⁷ Esta última identificación me parece significativa porque todavía, en la primera mitad del siglo XVI, los otomíes de Xilotepec mataban venados con coas;⁸⁸ y estos animales, como se verá más adelante, estaban

⁸³ Una descripción minuciosa de todos los atavíos que llevan estos personajes puede verse en Jorge Angulo V., “The Chalcatzingo Reliefs: An Iconographic Analysis”, en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, pp. 142-144.

⁸⁴ Michel Graulich, “El sacrificio humano en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, XI, 63, septiembre – octubre 2003, p. 16.

⁸⁵ Angulo V., “The Chalcatzingo Reliefs...”, p. 142.

⁸⁶ Graulich, “El sacrificio humano...”, p. 16.

⁸⁷ Es el caso de Cook de Leonard citado por Grove y Angulo, en “A Catalog and Description of Chalcatzingo’s Monuments”, en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, p. 120.

⁸⁸ Guilhem Olivier en *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, dibujos de Elbis Domínguez, Rodolfo Ávila, México, Fondo de Cultura

relacionados con los cautivos. Otro detalle interesante son sus máscaras. Para Jorge Angulo corresponderían a un águila (figura 3b) y a un jaguar (figura 3c);⁸⁹ hecho que los identificaría como guerreros.⁹⁰ Sin embargo, parece más adecuada la descripción de Carlos Navarrete, quien señala que son “máscaras de un ser de ‘nariz ganchuda’, mezcla de pico de ave y fauces felinas”.⁹¹ ¿No podría ser este híbrido la representación de un proto-*cuauhtlocélotl*?⁹² Considero que sí. Sobre todo, si tenemos en cuenta que, como veremos posteriormente, los mexicas también utilizaban trajes mitad águila y mitad jaguar.⁹³ Razón por la que no me parece infundado proponer que ya desde tiempos de los “olmecas” existía un concepto similar.

Por otro lado, el personaje sentado (figura 3d), está desnudo y tiene los brazos y las piernas extendidas. Lleva en su cabeza un elemento largo, curvado hacia arriba, que ha sido interpretado como un cuerno⁹⁴ y una máscara con pico, similar a la que portan los demás, aunque colocada en la nuca. En un primer acercamiento podemos reconocer que se trata de un cautivo, debido a que está desnudo⁹⁵ y tiene ambas manos atadas por una cuerda. Pero en realidad hay más. El hecho de colocarle un cuerno parece haber tenido la intención de equipararlo con un venado (la víctima sacrificial por excelencia),⁹⁶ y el falo erecto que exhibe refuerza tal identificación; pues en Mesoamérica al venado se le asociaba con excesos sexuales⁹⁷ y era frecuente que se le representara con el pene descubierto.

Económica / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, p. 265.

⁸⁹ Angulo V., “The Chalcatzingo Reliefs...”, pp. 142 y 144.

⁹⁰ Recuérdese que entre los antiguos nahuas, las águilas y los jaguares eran metáforas de valentía y, de hecho, el difrasismo conformado con sus nombres (*in cuauhtli in océlotl*) designaba al guerrero. Véase capítulo 2, apartado 2.1.2.

⁹¹ Carlos Navarrete Cáceres, “Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, XVIII, 104, julio – agosto 2010, p. 48.

⁹² *Cuauhtlocélotl* o ‘águila-jaguar’ es el término con que se designaba a los hombres diestros en la guerra. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. II, p. 696.

⁹³ *Vid infra*. Apartado 2.1.2.

⁹⁴ De hecho, es debido a este supuesto “cuerno” que Peter Furst identificó a esta figura como un chamán. Angulo V., “The Chalcatzingo Reliefs...”, p. 143.

⁹⁵ En relación con su desnudez, se ha planteado la posibilidad de que el pene erecto de este personaje haya sido agregado al relieve en un momento posterior al que se hizo la talla original. Sin embargo, eso no podrá saberse hasta que se haga un estudio estilístico para determinarlo. *Vid Idem*.

⁹⁶ Olivier, *Cacería...*, p. 264.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 262-263.

Ésta también es, por cierto, una característica de Mixcóatl, que se vincula “con el poder fecundador y también con ser víctima del sacrificio”.⁹⁸ Así que la escena, en su conjunto, remite claramente a la idea de un sacrificio de fertilidad, en el que la víctima era un prisionero.

1.1.3. EL MONUMENTO 3 DE SAN JOSÉ MOGOTE

Otro relieve en el que podemos encontrar la representación de un cautivo se encuentra en los Valles Centrales de Oaxaca. Se trata del Monumento 3 de San José Mogote (figura 4), que, según Joyce Marcus, fue elaborado durante la Fase Rosario, entre 700 y 500 a. C.⁹⁹, y actualmente se encuentra resguardado en el Museo Comunitario de San José Mogote.

En el monumento se representó el sacrificio de un enemigo. Marcus sostiene esta identificación a partir de los elementos iconográficos visibles en la escultura. Específicamente, se refiere a la desnudez del personaje y a la particularidad de que en su pecho hay una voluta trilobulada “[...] que puede indicar que a esta víctima de sacrificio se le extrajo el corazón”.¹⁰⁰ En favor de esta interpretación —afirma la investigadora— está el hecho de que en el relieve “[...] aparece sangre que escurre por el pecho hasta la orilla del monumento, donde forma dos círculos que luego se convierten en triángulos”.¹⁰¹

Esta pieza ha llamado la atención, no sólo por la representación del cautivo sacrificado, sino porque los dos glifos asociados a la imagen principal (situados entre sus pies) constituyen para investigadores como Marcus “la evidencia más

⁹⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁹⁹ Joyce Marcus, *Monte Albán*, trad. Lucrecia Orensanz Escofet y Adriana Santoveña, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2008, p. 25.

¹⁰⁰ Marcus, *Monte Albán*, p. 27. Javier Urcid también identifica la voluta trilobulada como el glifo “Corazón”. Véase Javier Urcid, “El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 151-153.

¹⁰¹ Marcus, *Monte Albán*, p. 27. Urcid reitera que dichos círculos junto con los triángulos constituyen el glifo “sangre”. Urcid, “El sacrificio humano...”, p. 153.

temprana, dentro del contexto mesoamericano, del desarrollo de la escritura y de la existencia del calendario de 260 días”.¹⁰²

Se piensa que tales glifos aluden al nombre calendárico del personaje: “1 L”. Y se colocaron allí —explica Marcus— para “[...] subrayar que el enemigo sacrificado en San José Mogote era un miembro de la élite hereditaria y no un soldado común”.¹⁰³ Sea como fuere, lo cierto es que la práctica de asociar glifos calendáricos a las representaciones de cautivos se convertiría tiempo después en algo común, en el área de Oaxaca.

Por otro lado, la idea de que se trata de la representación de un enemigo sacrificado parece verificarse también en el contexto arqueológico en el que se hallaba la pieza, pues se sabe que la lápida estaba ubicada en el umbral de un corredor entre dos edificios. Por tanto, lo que un visitante de la antigua aldea de San José Mogote veía primero, al pasar por el lugar, “[...] eran los motivos triangulares de la sangre sobre el peralte de la piedra y luego en la huella, [...] pisaba el cuerpo de la víctima representada”.¹⁰⁴

Cabe mencionar, sin embargo, que existe una discusión en torno a la datación de este monumento, y que, por lo tanto, pone en duda el rol de la pieza como “evidencia más temprana” del desarrollo de la escritura y de la existencia del calendario de 260 días. En efecto, Robert Cahn y Marcus Winter han expresado sus dudas acerca de la antigüedad de la pieza; señalando que la atribución a la fase Rosario es incorrecta.¹⁰⁵ De hecho, ambos autores argumentan que, en el momento de su hallazgo, el monumento no se encontraba en su contexto primario; que originalmente fue diseñado para ser colocado verticalmente (y no de forma horizontal como fue encontrado); y que, en realidad, pertenece a una fase más tardía (a la fase terminal de Monte Albán I). De cualquier manera, y teniendo en cuenta que el fechamiento debe revisarse, las objeciones de Cahn y Winter no afectan de fondo al resultado. Se trata de la representación de un cautivo y eso es

¹⁰² Walburga Wiesheu, “La zona oaxaqueña en el Preclásico”, en *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2000, v. I, p. 419.

¹⁰³ Marcus, *Monte Albán*, p. 28.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁰⁵ Robert Cahn y Marcus Winter, “The San José Mogote Danzante”, in *Indiana*, 13, 1993, p. 43.

lo que interesa aquí. Sólo faltaría saber, bien a bien, a qué época pertenece. De todos modos, y, como veremos enseguida, el Monumento 3 de San José Mogote parece haber formado parte de un conjunto de monumentos elaborados con el fin de llevar un “registro de las batallas y los prisioneros capturados por los gobernantes del sitio”.¹⁰⁶ Registro que se desarrolló a una escala mayor, en el Edificio L de Monte Albán, que veremos a continuación.

1.1.4. LA GALERÍA DE LOS PRISIONEROS EN MONTE ALBÁN

De acuerdo con Joyce Marcus, Monte Albán es una ciudad zapoteca que fue fundada hacia el siglo V a. C. por habitantes de la antigua aldea conocida hoy como San José Mogote.¹⁰⁷ Hacia la Época IA (500-300 a. C.) se levantó en dicha urbe una peculiar construcción que los arqueólogos denominaron Edificio L. Gracias a los hallazgos más recientes se sabe que en este interesante edificio, descubierto por Guillermo Dupaix en 1806, alguna vez estuvieron expuestas alrededor de 320 lápidas en las que los antiguos zapotecas representaron de diferentes maneras a igual número de prisioneros (figura 5).

Efectivamente, aunque en algún momento las lápidas se exhibieron juntas, los arqueólogos las han encontrado dispersas a lo largo del sitio. Lo que parece indicar que los antiguos arquitectos de Monte Albán “fueron arrancando cientos de piedras grabadas con prisioneros del Edificio L y las fueron usando para construir paredes y edificios posteriores”.¹⁰⁸ Sin embargo, es posible inferir que originalmente “[...] estas esculturas estaban acomodadas en al menos cuatro hileras y que su disposición era resultado de una cuidadosa planeación”.¹⁰⁹ Lo cual puede verificarse porque parte de la estructura que sostenía dichas lápidas es visible

¹⁰⁶ Maricela Ayala Falcón, “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2000, IV, p. 182.

¹⁰⁷ La autora encontró que durante la Fase Rosario (700-500 a. C.), “[...] San José Mogote había desarrollado varios rasgos estilísticos y culturales” que se encuentran “más adelante en la Época I de Monte Albán”. Entre otros, señala similitudes en la cerámica, la arquitectura y la escultura. Véase Marcus, *Monte Albán*, pp. 26-27.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁹ *Idem.*

todavía *in situ* y ha sido denominada ‘Galería de los Prisioneros’ por Joyce Marcus (figura 5).

Dicha “galería” estaba conformada por cuatro hileras de lápidas, dispuestas en el orden que sigue:

En la hilera inferior, cada escultura era un ortostato (una piedra colocada verticalmente); en la segunda hilera hay piedras individuales colocadas horizontalmente; en la tercera hilera volvemos a ver ortostatos, y en la cuarta, nuevamente las figuras horizontales.¹¹⁰

En cada una de las lápidas se representaron figuras humanas en relieve; “[...] caracterizadas por poseer un diseño dinámico, ajustado a la forma y dimensiones del bloque”¹¹¹ (figuras 6a y 6b).

Ernesto Meneses Morales —quien estudió estas representaciones desde la perspectiva de la Historia del Arte— señaló como sus rasgos más importantes los siguientes: 1) el promedio de edad de las figuras “corresponde en su mayoría a adultos jóvenes”; 2) tienen los ojos “casi siempre cerrados”; 3) aunque la mayoría de los personajes aparecen desnudos, “presentan en ocasiones collares de cuentas, pectorales de concha y especies de bufandas”; 4) más frecuentemente se les ve portando “orejeras redondas o cuadradas” y, a veces, muestran escarificación; 5) “ostentan sobre el peinado una especie de borlón de algodón, a manera de concha [...] o bien una pluma”; 6) algunos de ellos llevan en su pecho, “una serie de glifos nominales, semejantes a cartuchos”. Otras veces, éstos se localizan a un lado, frente a la cara, detrás de la nuca o a un costado del cuerpo; 8) los brazos de los personajes “aparecen sueltos como dejados caer sin fuerza, con las manos hacia abajo”; 9) otro rasgo notable es la omisión del miembro sexual de los individuos.¹¹²

Es claro que todas esas esculturas comparten rasgos que indican que su identificación como representaciones de prisioneros de guerra sacrificados es correcta. En primer lugar, hay que considerar que se trata de varones jóvenes, condición deseable para que participaran en la guerra. Además, es reveladora su

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ Ernesto Meneses Morales, *Las estelas de los vencidos: Los Señores del Cerro del Jaguar*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 61.

¹¹² *Ibid.*, pp. 62, 66 y 67.

desnudez; característica que, como hemos visto, está presente en varias representaciones de cautivos procedentes de otros sitios en Mesoamérica. No obstante, llama la atención que algunos de estos personajes presenten huellas de castración (como en las figuras 6a y 6b), pues, hasta donde tengo noticia, esta característica sólo se ha documentado en las representaciones de cautivos zapotecas. Por otro lado, el hecho de que algunos porten atavíos, lejos de invalidar su desnudez, parece tener la intención de permitir su identificación en cuanto a procedencia y estatus social. Información que en algunos casos, seguramente, fue reiterada por los glifos que aparecen en el cuerpo de los personajes (como en la figura 7a) o a los lados de estos (figuras 6b y 7b). Los ojos, “casi siempre cerrados”, indican que tales individuos estaban muertos. En este mismo sentido, es reveladora la presencia de elementos similares a los plumones de águila “a manera de concha”, muy parecidos a los que siglos más tarde se representarían en los códices mixtecos y los del grupo Borgia. Hoy sabemos que dichos plumones eran elementos que se colocaban a los cautivos destinados al sacrificio.¹¹³ Veamos ahora lo encontrado en la zona maya.

1.1.5. EL MONUMENTO 65 DE KAMINALJUYÚ

Según David Stuart, en el área maya, el militarismo y los conflictos “[...] comienzan a aparecer como temas destacados en el arte y las inscripciones en el Preclásico Tardío (300 a. C.-200 d. C.)”.¹¹⁴ Y es justamente en este periodo en el que se ha datado el interesante Monumento 65 de Kaminaljuyú, Guatemala (figura 8).

Hallado en 1983, el Monumento 65 de Kaminaljuyú es “una enorme piedra volcánica de color amarillo pálido la cual no fue completamente cortada sino aplanada de la piedra original, mide 290 cm de alto, 200 cm en su parte más ancha y 33 cm de grosor”.¹¹⁵ Jonathan Kaplan, basado en asociaciones estilísticas, sitúa

¹¹³ Véase Michel Graulich, “Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains”, in *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 68, 1982, p. 50, y Élodie Dupey García, “The Materiality of Color in the Body Ornamentation of Aztec Gods”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 65/66, 2015, p. 74.

¹¹⁴ David Stuart, “Los antiguos mayas en guerra”, en *Arqueología Mexicana*, XIV, 84, marzo – abril 2007, p. 42.

¹¹⁵ Jonathan Kaplan, “El monumento 65 de Kaminaljuyu y su ilustración de ritos dinásticos de gobierno del Preclásico Tardío”, en *IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*,

la elaboración del monumento entre 300 a. C. y 1 d. C. Más precisamente, sugiere la fecha 150 a. C.¹¹⁶

La pieza es importante porque en ella pueden observarse las representaciones de cautivos más antiguas del área maya conocidas hasta ahora.¹¹⁷ En efecto, en el lado A (figura 8), el cual es el mejor preservado, se observan ocho figuras antropomorfas agrupadas en tres filas. Cabe señalar que probablemente hubo nueve de ellas, pero el monumento está fracturado y, aparentemente, una se perdió.¹¹⁸ En cada fila se observa un personaje central, de sexo masculino, sentado sobre un “trono”,¹¹⁹ y dos más, del mismo sexo, que lo flanquean. Los personajes centrales, presumiblemente dignatarios, señalan con su dedo índice hacia la izquierda del observador y miran en la misma dirección. Los personajes de los flancos, identificados como cautivos, llevan las muñecas atadas con cuerdas y hacen reverencia a los que están situados en el centro, hincando una de sus rodillas. Llama la atención que todos, incluyendo a los cautivos, llevan tocado y orejeras; razón por la que se ha propuesto que pertenecen a las élites.¹²⁰ Otro detalle digno de mención es que inicialmente se pensó que algunos de los cautivos habían sido representados totalmente desnudos.¹²¹ Sin embargo, el estudio de Travis F. Doering y Lori D. Collins —mediante escaneo láser tridimensional— permitió observar detalles antes no vistos y sugiere que originalmente todos llevaron

1995 (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1996, p. 404.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 405.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 405-406. Véase también Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 68, 142, 213 y 216.

¹¹⁸ Kaplan, “El monumento 65...”, p. 405.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Sobre este particular, Kaplan comentó: “La condición erosionada de la talla hace difícil determinar si las líneas talladas en las ingles de las figuras representan genitales distendidos, de la forma en que se ha visto el arte de otras partes de Mesoamérica e indicando humillación y vergüenza, o vestigios de cinchos o fajas, los cuales parecerían ser su única ropa”. *Idem.*

taparrabos.¹²² Lo cual sirvió a dichos investigadores para afirmar que en realidad no se trataba de cautivos.¹²³

Efectivamente, Doering y Collins argumentan que en el relieve del Monumento 65 (lado A) no hay armas o signos evidentes de guerra¹²⁴ y que todos los personajes se muestran en las escenas como iguales en estatura y se miran los ojos a un mismo nivel, lo cual es muestra —según ellos— de que las figuras arrodilladas no están en una posición disminuida respecto a la figura central.¹²⁵ Además, dichos investigadores afirman que la genuflexión mostrada por los personajes de los costados y sus brazos extendidos con las muñecas juntas no es evidencia clara de que se trate de cautivos, porque lo que se ha interpretado como cuerdas podría ser un tipo de adorno en forma de pulsera en cada muñeca que, debido a la vista de perfil de los brazos, no puede ser visto individualmente.¹²⁶

Si bien considero que el estudio de piezas arqueológicas mediante un escaneo laser puede resultar muy provechoso (dado que permite observar lo que a simple vista no siempre es posible), también me parece que los argumentos de Doering y Collins no son convincentes. El hecho de que los cautivos lleven o no un taparrabo es perfectamente posible en esta y en otras representaciones de prisioneros en Mesoamérica, dado que la desnudez total en tales representaciones, aunque frecuente, no es una regla; pues son varias las escenas en donde se optó por mostrarlos con algunas prendas y atavíos, justamente para evidenciar su estatus y enaltecer con ello el prestigio de su captor. Respecto a las supuestas pulseras llevadas por los cinco personajes arrodillados, cabe preguntar: ¿Por qué usan el mismo tipo de pulseras cuando sus tocados son tan diferentes? Y más importante aún, ¿por qué extienden sus manos juntas mientras se arrodillan frente a un señor sentado sobre un “trono”, si el propio escaneo láser no evidenció la existencia de objetos u ofrendas que dichos personajes pudieran haber llevado en

¹²² Travis F. Doering and Lori D. Collins, “Revisiting Kaminaljuyu Monument 65 in Three-Dimensional High Definition”, in Julia Guernsey, John E. Clark and Barbara Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, p. 265.

¹²³ *Ibid.*, p. 267.

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 266.

las manos? Es por todas estas inconsistencias, que considero más convincente la interpretación de Kaplan, quien sostiene que el tema de la pieza es la presentación de cautivos en tres ceremonias a distintos gobernantes; los cuales, posiblemente, llevan sus nombres en sus tocados.¹²⁷

De todas las representaciones de cautivos estudiadas hasta aquí, llama la atención la presencia de ciertos elementos que, a partir del Preclásico, y como veremos en las siguientes páginas, reaparecerán en otras manifestaciones artísticas mesoamericanas más tardías. Esos elementos son: 1) la desnudez, parcial o total, presente en todas las piezas revisadas; 2) la cuerda, presente en el “Altar” 4 de La Venta, en el Monumento 2 de Chalcatzingo y en el Monumento 65 de Kaminaljuyú; 3) las representaciones de corazones y sangre, presente en el Monumento 3 de San José Mogote; 4) la asociación con águilas y jaguares, presentes en el “Altar” 4 de La Venta y el Monumento 2 de Chalcatzingo; y 5) la presencia de glifos asociados a la figura principal, presentes en el Monumento 3 de San José Mogote y algunas lápidas de la Galería de los Prisioneros de Monte Albán.

1.2. CLÁSICO

1.2.1. TEOTIHUACAN

En la gran ciudad de Teotihuacan también hay indicios de la captura de prisioneros. Empezaré refiriéndome a los hallazgos en algunos de sus edificios más emblemáticos: la Pirámide de la Serpiente Emplumada y la Pirámide de la Luna, para luego centrarme en lo encontrado en Xalla.

La Pirámide de la Serpiente Emplumada es el monumento principal de la llamada Ciudadela, el recinto de mayor extensión de Teotihuacan.¹²⁸ Dicho edificio tiene planta rectangular y siete cuerpos superpuestos con una escalinata que ve al

¹²⁷ Kaplan, “El monumento 65...”, p. 406.

¹²⁸ Saburo Sugiyama, “Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 83.

ponente.¹²⁹ Al parecer, “[...] estaba dedicado a la Serpiente Emplumada como divinidad creadora de las divisiones calendáricas [...]”.¹³⁰ En sus alfardas, taludes y tableros aún pueden observarse, esculpidos en bajorrelieve, los cuerpos “[...] de serpientes emplumadas que parecen deslizarse entre conchas y caracoles marinos”.¹³¹

La edificación de la Ciudadela y de la Pirámide de la Serpiente Emplumada fue fechada entre los años 200 y 250 d. C., a finales de la fase Miccaotli (150-250 d. C.).¹³² Como parte de los ritos de dedicación de ese edificio “[...] se sacrificaron más de 137 individuos, los cuales fueron enterrados con abundantes ofrendas simbólicas de calidad excepcional [...]”.¹³³ Según Saburo Sugiyama,

Las víctimas fueron colocadas cuidadosa y ordenadamente para expresar significados calendáricos y la división espacial del universo [...]. La organización espacial de las tumbas, a lo largo de los ejes N-S y E-O, está relacionada con los números más significativos de la cosmovisión y de los calendarios mesoamericanos —como 4, 9, 13, (9 + 4), 18, 20, y 26—, y las cifras en conjunto expresan explícitamente las divisiones del cosmos mesoamericano: los nueve niveles verticales del inframundo, las cuatro direcciones horizontales de la superficie terrestre y los 13 niveles verticales de cielo, así como el calendario ritual de 260 días (20 días con signos distintos x 13 prefijos con números) y el calendario solar de 365 días (20 días x 18 meses + 5 días).¹³⁴

Entre los enterrados había hombres y mujeres cuyas edades iban de los 14 a los 43 años.¹³⁵ De acuerdo con Sugiyama, casi el 80% de los sacrificados “[...] tenían los brazos en la espalda, con las muñecas cruzadas, como si hubieran estado amarrados: además, el análisis isotópico sugiere que la mayoría de estos individuos provenía de diferentes regiones de Mesoamérica [...]”.¹³⁶ Estos datos, aunados al hallazgo de abundantes puntas de proyectil de obsidiana, discos de piritá-pizarra y pendientes de concha que representan maxilares humanos (véanse las figuras 9a

¹²⁹ Alfredo López Austin, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, “El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan, su posible significado ideológico”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XVI, 62, 1991, p. 35.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹³¹ *Ibid.*, p. 35.

¹³² Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 83; Eduardo Matos Moctezuma, *Teotihuacan*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2009, pp. 43 y 50.

¹³³ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 83.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁶ *Idem.*

y 9b), asociados con los enterrados, permitió la identificación de los sacrificados como guerreros o prisioneros de guerra.¹³⁷

Recientemente, Theron Douglas Price, Michael W. Spence y Fred J. Longstaffe pusieron en duda tal identificación.¹³⁸ Efectivamente, basados en sus propios estudios y los de otros investigadores,¹³⁹ sostienen que la mayoría de los individuos sacrificados en el Templo de la Serpiente Emplumada procedían de una amplia variedad de lugares de las tierras altas centrales de México (que incluían el área de Teotihuacan).¹⁴⁰ Y que residieron en la “ciudad de los dioses” durante años antes de su muerte; razón por la que —según ellos— no eran cautivos extranjeros llevados a Teotihuacan para el sacrificio.¹⁴¹

Si bien considero valiosos los trabajos que analizan restos óseos —como el de Price, Spence y Longstaffe— porque ofrecen datos que de otra forma no podríamos conocer, estoy en desacuerdo con su interpretación final de los hechos. Dichos investigadores asumen que los cautivos eran sacrificados en un periodo muy breve luego de su arribo a la ciudad de sus captores y que si los restos hallados en Teotihuacan muestran que las víctimas vivieron mucho tiempo en la ciudad entonces no se trataba de cautivos. Sin embargo, hay indicios (como veremos a lo largo de este trabajo) de que en Mesoamérica, los cautiverios podían prolongarse por mucho tiempo (inclusive años). Así que, si dos tercios de los sacrificados en la Pirámide de la Serpiente Emplumada eran extranjeros y llegaron a Teotihuacan después de la infancia,¹⁴² ¿por qué no pensar que se trataba de prisioneros de guerra que arribaron allí en la adolescencia? Veremos más adelante que los mexicas y los purépechas capturaban niños y adolescentes, los cuales posiblemente vivían en las ciudades de sus captores por largos periodos. ¿No

¹³⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹³⁸ T. Douglas Price, Michael W. Spence, and Fred J. Longstaffe, “The temple of Quetzalcoatl, Teotihuacan: new data on the origins of the sacrificial victims”, in *Ancient Mesoamerica*, Cambridge University Press, 2020, pp. 1-14.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 4-9.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1.

¹⁴¹ Así lo afirmaron los investigadores: “[...] that most of the soldiers resided in Teotihuacan for years before their deaths, and so they were not foreign captives brought to Teotihuacan for the sacrifice”. *Ibid.*, p. 13.

¹⁴² *Ibid.*, p. 4.

podrían haber hecho lo mismo los teotihuacanos? Dejemos esto por ahora y prosigamos con nuestra revisión.

Los testimonios citados arriba no son los únicos encontrados en Teotihuacan. En la Pirámide de la Luna, otro de los edificios más importantes de la ciudad, hubo hallazgos reveladores. Ahí, los arqueólogos descubrieron siete etapas constructivas.¹⁴³ En la cuarta de ellas, construida hacia 225 d. C., durante la fase Miccaotli (150-250 d. C.),¹⁴⁴ estaban los restos de individuos sacrificados más antiguos reportados en ese edificio. Me refiero, naturalmente, a los Entierros 2 y 6.¹⁴⁵ Veamos lo encontrado en cada uno de ellos.

El Entierro 2 (figura 10a) se construyó cuando se inició el núcleo del Edificio 4.¹⁴⁶ Según Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján, en él, fue hallado

[...] el esqueleto completo de un individuo que había sido inmolado y ofrendado al edificio. Su cadáver se encontraba en posición sedente, recargado sobre el muro este y orientado hacia el oeste. Sus manos estaban atrás de la espalda y con las manos juntas, como si estuvieran atadas a la altura de las muñecas [...] pertenecía al sexo masculino y su edad al morir fluctuaba entre los 40 y los 50 años.¹⁴⁷

El análisis de los isótopos estables del oxígeno en el fosfato óseo y dental practicado sobre los restos reveló que “el individuo pasó su infancia en un lugar distinto a Teotihuacan”.¹⁴⁸ De ahí que exista “la posibilidad de que se tratara de un extranjero capturado en contienda y sacrificado posteriormente en honor a la pirámide”.¹⁴⁹ Sabemos también que el cadáver lucía orejeras y un collar de cuentas de piedra verde, lo que revela su elevado rango social.¹⁵⁰

Además, el individuo estaba acompañado por una rica ofrenda constituida por ocho jarras Tláloc¹⁵¹ y numerosos objetos de obsidiana, jadeíta, guatemalita, concha, cerámica, fibra (cuerdas), pizarra y pirita (espejos) y con osamentas completas de varios animales; entre los que destacan dos pumas y un lobo, así

¹⁴³ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 89.

¹⁴⁴ Matos Moctezuma, *Teotihuacan*, p. 49.

¹⁴⁵ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 90.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁷ Saburo Sugiyama y Leonardo López Luján, *Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna, Teotihuacan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 28.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 94.

como dos cráneos de puma. Había también nueve águilas reales, un halcón, un cuervo, un búho, seis serpientes de cascabel y numerosas conchas y caracoles marinos.¹⁵²

El Entierro 6, “construido cuando la formación del núcleo alcanzaba aproximadamente la mitad de la altura planeada para el Edificio 4”,¹⁵³ estaba compuesto por 12 individuos sacrificados de sexo masculino (figura 10b). Dos de ellos (los individuos 6-A y 6-B) ocupaban el eje central del depósito y fueron colocados en posición flexionada y con los brazos amarrados atrás de la espalda. Se diferenciaban claramente de los demás (individuos 6-C a 6-L) porque lucían ricos ornamentos. Sugiyama y López Luján lo explicaron así:

6-A portaba dos orejeras, un collar de cuentas y una aguja de jadeíta que podría haber sido el punzón para autosacrificio [...]; además, dentro de la boca, tenía un pendiente tubular y varias cuentas también de jadeíta. En cambio, 6-B llevaba dos valvas labradas cerca de las orejas [...]; también tenía una aguja de jadeíta, un cuchillo sacrificial de obsidiana [...] y un complejo collar de placas de concha, rematado éste por representaciones de maxilares humanos también hechas de concha.¹⁵⁴

Por otro lado, cerca de la pared norte, se hallaron los restos de otras diez personas (individuos 6-C a 6-L) que fueron decapitadas y amarradas. Sus cuerpos, sin cabezas, “[...] fueron arrojados sin ningún cuidado y quedaron encimados unos sobre otros”.¹⁵⁵ Según Sugiyama, “No había ningún ornamento ni ofrenda directamente asociado a los 10 decapitados”. Tampoco se hallaron las cabezas correspondientes.¹⁵⁶

De manera similar a la ofrenda del Entierro 2, la del Entierro 6 se completó con más de 50 esqueletos de animales, entre los que había “águilas, pumas, jaguares y lobos, entre otros”;¹⁵⁷ además de siete jarras Tláloc.¹⁵⁸

Décadas más tarde, alrededor de 300 d. C., ya durante la fase Tlamimilolpa (250-450 d. C), los teotihuacanos erigieron la quinta etapa constructiva de la

¹⁵² Sugiyama y López Luján, *Sacrificios de consagración...*, p. 28.

¹⁵³ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 94.

¹⁵⁴ Sugiyama y López Luján, *Sacrificios de consagración...*, p. 42.

¹⁵⁵ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 97.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 97.

Pirámide de la Luna (Edificio 5). Asociados a dicha construcción se encontraron los Entierros 3 y 5, que revisaremos a continuación.

El Entierro 3 (figura 11a) fue depositado “en una fosa cuadrada construida en el tepetate”.¹⁵⁹ Ahí se encontraron

[...] cuatro individuos, con las muñecas cruzadas detrás de la cadera —también se hallaron restos de fibras, que probablemente pertenecían a las cuerdas con las que amarraron las extremidades y los cuellos de las víctimas—. Es probable que todos hayan sido del sexo masculino, y sus edades se calculan en 14, 19, 22 y 42 años, respectivamente”.¹⁶⁰

Un detalle interesante es que algunos de los individuos sacrificados (3-A, 3-B y 3-C) portaban joyas que son semejantes a las que tenían los sacrificados hallados en la Pirámide de la Serpiente Emplumada. Al respecto, Sugiyama y López Luján explicaron:

3-A lucía un par de orejeras circulares de concha; 3-B ostentaba dos orejeras circulares pequeñas, una nariguera en forma de crótalo de serpiente y un collar de cuentas, objetos todos elaborados con piedras de color verde [...]; 3-C tenía un par de pequeñas orejeras circulares de concha y un collar con representaciones de maxilares hechas de este mismo material; 3-D no poseía ornamentos. Posiblemente, tales diferencias entre los ajuares se deban a que los personajes pertenecían a distintas clases o grupos socio-políticos.¹⁶¹

Cabe destacar que al analizar los isótopos de los huesos de las víctimas se determinó que dichos individuos eran originarios de otras regiones y que “[...] quizá fueron llevados a Teotihuacan expresamente para ser sacrificados, pero también es posible que vivieran en la ciudad sagrada”.¹⁶²

Al igual que en el Entierro 2, los sacrificados del Entierro 3 estaban acompañados por una ofrenda que incluía artefactos de obsidiana, jadeíta, guatemalita, concha, fibra, pizarra y pirita. Asimismo, se hallaron los restos de varios animales; entre los que sobresalen catorce cráneos de lobo, tres de puma y uno posiblemente de jaguar, así como el esqueleto completo de una aguililla caminera, y varias conchas y caracoles marinos.¹⁶³

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ Sugiyama y López Luján, *Sacrificios de consagración...*, p. 42.

¹⁶² Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 98.

¹⁶³ Sugiyama y López Luján, *Sacrificios de consagración...*, p. 30.

El denominado Entierro 5 es una fosa descubierta en la cúspide del Edificio 5, que quizá se hizo con motivo de la clausura de dicha construcción y, al mismo tiempo, “de la edificación de la penúltima extensión de la pirámide (Edificio 6)”.¹⁶⁴ Ahí se encontraron tres individuos de sexo masculino cuyas edades estimadas son: “5-A, entre 50 y 60 años; 5-B, entre 45 y 55, y 5-C, entre 40 y 45”.¹⁶⁵ Los tres “[...] estaban sentados en flor de loto, postura que solían utilizar las personas de alto rango político en Mesoamérica [...]”.¹⁶⁶ (Véase figura 11b).

Llama la atención que las manos de estos personajes no estaban amarradas hacia atrás —como en el caso de los otros sacrificados— “[...] sino al frente, juntas y cruzadas a la altura de las muñecas”.¹⁶⁷ Además, los cadáveres de los individuos 5-A y 5-B se hallaron uno junto al otro y se sabe que

[...] portaban ornamentos casi idénticos, que conjugan armónicamente rasgos mayas y teotihuacanos, elaborados con jadeíta y guatemalita del Valle del Motagua [...] Cada juego de ornamentos incluía un par de grandes orejeras circulares, un collar de 21 cuentas globulares (o un collar de 20 cuentas y otra en la boca) y un pendiente en forma de barra, como los que acostumbraban portar los reyes mayas”.¹⁶⁸

Por otra parte, Sugiyama señaló que los ornamentos personales del individuo 5-C son muy distintos a los de los otros (figura 11b). Específicamente, “[...] se distingue de ellos por poseer dos grandes orejeras discoidales de concha con aplicaciones de jadeíta, un complejo collar compuesto por siete sartales de placas rectangulares de concha y nueve discos, también de concha, pero con aplicaciones de jadeíta”.¹⁶⁹ También, cabe agregar, que cerca de las tres osamentas se descubrieron los restos óseos de algunos animales. “El individuo 5-A se hallaba asociado directamente con un águila real, mientras que el 5-B y el 5-C se vinculaban con un puma. [...]”.¹⁷⁰

Como puede observarse, el Entierro 5 resultó ser muy diferente a los otros entierros-ofrendas de la Pirámide de la Luna. Todo indica que los tres individuos enterrados ahí pertenecieron en vida a un rango social muy alto y, por ello, cuando

¹⁶⁴ Sugiyama, “Sacrificios humanos...”, p. 99.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷⁰ *Idem.*

fueron enterrados “se les depositó de una manera muy respetuosa”.¹⁷¹ De acuerdo con Sugiyama

Los ornamentos que portaban evidencian cierta conexión con las elites mayas, así que probablemente se trate de dignatarios extranjeros relacionados con las sociedades mayas contemporáneas a las teotihuacanas; lo que no se sabe es si estos jefes estaban de visita o fueron llevados, voluntariamente o a la fuerza, a Teotihuacan para ser enterrados en la Pirámide de la Luna”.¹⁷²

Recapitulando, es claro que los hallazgos en la Pirámide de la Serpiente Emplumada y la Pirámide de la Luna son testimonios diferentes a todos los vistos anteriormente. En Teotihuacan se tienen, por primera vez, los que parecen ser los restos de prisioneros de guerra, que fueron inmolados para inaugurar o dedicar algunos de los edificios más importantes de la ciudad. Como veremos posteriormente, dicha práctica está documentada en varias fuentes históricas para épocas posteriores. Sin embargo, los hallazgos arqueológicos de la “ciudad de los dioses” enriquecen este *corpus* porque muestran, por un lado, que los cautivos realmente eran usados para dedicar edificios y, por otro, que en verdad eran amarrados con cuerdas. Así, queda claro que la asociación iconográfica del cautivo con la cuerda, presente en numerosos monumentos y códices, no era meramente simbólica. Pudo observarse también que algunos de los cuerpos (del Entierro 6) fueron decapitados y esto comprueba, para el Clásico, lo señalado por las fuentes históricas para el Posclásico acerca de la decapitación. Además, llama la atención la presencia de las águilas, los felinos y los cánidos (algunos de ellos amarrados con cuerdas y otros decapitados, tratamiento similar al que dieron a algunos cautivos);¹⁷³ pues se trata de animales que forman parte de lo que David Charles Wright Carr denominó complejo iconográfico de la Guerra Sagrada.¹⁷⁴

La presencia de los individuos sacrificados revela que posiblemente los teotihuacanos estuvieron involucrados en guerras y que ya, desde entonces, los

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ Las posturas contiguas de las águilas del Entierro 2 sugieren que estaban amarradas; los animales del Entierro 6 también parecen haber estado “amarrados”; respecto al Entierro 3, destacan 14 cabezas completas de lobo y 4 de puma.

¹⁷⁴ David Charles Wright Carr, “La iconografía de la guerra en el Altiplano central”, en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia comparativa de las religiones*, México, Eduvem / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 312-315.

prisioneros eran sacrificados para dedicar edificios. No obstante, por alguna razón, en su discurso público estatal no quisieron mostrar escenas explícitas de sacrificio y guerra (o al menos, tales expresiones no llegaron hasta nosotros o no han sido encontradas). Sin embargo, existen algunas imágenes en la pintura mural de conjuntos como Tetitla, Atetelco y Techinantitla, que parecen confirmar prácticas militares e, incluso, podrían constituir alusiones tempranas a la práctica de la Guerra Sagrada que conocemos para el Posclásico.

Efectivamente, en la pintura mural de Tetitla pueden observarse aves con flujos rojos en sus bocas (figura 12a). Aunque se han hecho varias propuestas para identificar a estos animales,¹⁷⁵ me parece que, como señala Wright Carr, “[...] no son retratos literales de ninguna especie claramente identificable, sino representaciones simbólicas altamente estilizadas”; elaboradas, probablemente, con la intención de representar sólo aves rapaces.¹⁷⁶ Para dicho investigador, se trata de representaciones de aves vinculadas con el Sol, posiblemente relacionadas con “las águilas solares que comen corazones en los tableros del Templo B”¹⁷⁷ de Tula, Hidalgo, que veremos posteriormente.

Por otro lado, en el Patio Blanco de Atetelco se representaron guerreros-coyote (muro del Pórtico 1) y guerreros-águila (muro del Pórtico 3) armados con lanzadardos y haces de flechas¹⁷⁸ (figura 12b). ¿Qué rol desempeñaban los individuos así representados dentro de la sociedad teotihuacana? ¿Eran integrantes de órdenes militares similares a las de los guerreros águila y jaguar conocidas para el Posclásico? Es posible que sí.

Además, en Atetelco se representaron también cánidos y felinos que avanzan en procesión, portando penachos, mientras parecen devorar unos elementos trilobulados que se encuentran junto a sus bocas (figura 13). Rubén

¹⁷⁵ Para Beatriz de la Fuente se trata de “águilas” con flujos que “simulan sangre”. Sin embargo, también se ha dicho que son quetzales, halcones, búhos o lechuzas. Véase Beatriz de la Fuente “Tetitla”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Volumen I, Catálogo, Tomo I, pp. 290-291; y Wright Carr, “La iconografía...”, p. 313.

¹⁷⁶ Wright Carr, “La iconografía...”, p. 313.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ Jorge Angulo V., “Teotihuacán. Aspectos de la cultura a través de su expresión pictórica”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Volumen I, Estudios, Tomo II, pp. 176-177 y 178.

Cabrera los identificó como coyotes y jaguares reticulados.¹⁷⁹ En cambio, para Wright Carr se trata de cánidos y felinos que constituyen símbolos nocturnos y del inframundo.¹⁸⁰ Sea como fuere, en esas imágenes, es particularmente interesante el elemento trilobulado con tres gotas representado cerca de la boca de cada uno de los animales. ¿Es la representación de un corazón? Varios estudiosos lo han considerado así.¹⁸¹ Laurette Séjourné, por ejemplo, afirmó que tales figuras eran representaciones de corazones con un “corte horizontal efectuado en el nacimiento de la aorta”.¹⁸² Más recientemente, Christophe Helmke y Jesper Nielsen aceptaron ese simbolismo (de “corazón sangrante”) y argumentaron que ese glifo tuvo una amplia distribución en el México central durante el Epiclásico y principios del Posclásico. Más aún, dichos investigadores sostienen que su versión más antigua se halla precisamente en la “ciudad de los dioses”:

En su forma más primitiva, el corazón sangrante se encuentra en Teotihuacán, donde existen ejemplos numerosos de coyotes, jaguares, aves de caza y serpientes emplumadas con corazones sangrantes frente a sus bocas abiertas [...]. Así, pueden verse felinos y cánidos a punto de devorar un corazón en murales de Atetelco [...] y en el conjunto de Quetzalpapálotl [...], pero también se encuentran en cerámicas pintadas y con estuco [...].¹⁸³

Si bien coincido con Helmke y Nielsen en que las representaciones halladas en Teotihuacan pueden ser las más antiguas en el Altiplano Central, no podría afirmar lo mismo respecto a toda Mesoamérica; pues también se identificó como un corazón al elemento trilobulado presente en el pecho del prisionero representado en el Monumento 3 de San José Mogote (figura 4);¹⁸⁴ y dicho relieve es más antiguo que las pinturas de Atetelco. No obstante, me parece relevante la identificación de tales figuras con el corazón pues, si en realidad se trata de dicho órgano, ¿no estamos

¹⁷⁹ Rubén Cabrera, “Atetelco”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Volumen I, Catálogo, Tomo I, pp. 207-208.

¹⁸⁰ Wright Carr, “La iconografía...”, pp. 314-315.

¹⁸¹ Véase Rubén Cabrera, “Atetelco”, p. 208 y Wright Carr, “La iconografía...”, pp. 318-319.

¹⁸² Esta representación de corte horizontal se opondría —según la investigadora— a otras que corresponderían al mismo órgano pero mostrando un corte longitudinal. Véase Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, dibujos de Abel Mendoza, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 136-138 (figuras 25 y 39).

¹⁸³ Christophe Helmke y Jesper Nielsen, “La escritura jeroglífica de Cacaxtla”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo II*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 404-405.

¹⁸⁴ *Vid supra*.

nuevamente frente a elementos iconográficos relacionados con la captura de prisioneros que vimos desde el Preclásico?

Finalmente, debo mencionar el caso de uno de los murales de Techinantitla que hoy se encuentra en la colección Wagner del San Francisco Fine Arts Museum. Ahí, se puede ver a un par de cánidos¹⁸⁵ que sacrifican a un cérvido, extrayéndole el corazón (figura 14). Según Javier Urcid, lo que se representó en ese mural, a través de las sustituciones simbólicas, es a dos guerreros (lobos) que sacrifican a un prisionero (venado); lo cual se explicaría porque, en Mesoamérica, “la cacería del venado se presenta en ocasiones como el paradigma de la inmolación humana”.¹⁸⁶ Volveré sobre esto más tarde.

Luego de revisar algunas de las imágenes presentes en los conjuntos habitacionales de Teotihuacan, cabe preguntar: ¿cuál es la relación entre estas representaciones de aves rapaces, felinos y cánidos y los restos esqueléticos de animales similares en los entierros de la Pirámide de la Luna? Quizá pueda responder a esta pregunta más adelante. Por ahora, será mejor revisar el caso de un interesante hallazgo en Xalla, lugar que posiblemente fue una de las sedes gubernamentales de Teotihuacan.¹⁸⁷

En efecto, en la cúspide del Edificio 3 de la Plaza Central de Xalla fue encontrada, en 2002, una figura masculina de mármol. Todo indica que la pieza fue destruida y quemada hacia 550 d. C., hacia el final de la fase Xolalpan (400-550 d. C.).¹⁸⁸ Al momento de su hallazgo, la imagen se hallaba dividida en más de 160 fragmentos; los cuales

¹⁸⁵ Hay distintas opiniones sobre estos animales. Urcid los denomina lobos; pero Guilhem Olivier y David Gómez afirman que se trata de coyotes. Véase Urcid, “El sacrificio humano...”, p. 124; Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 455; y David Gómez Sánchez, *Ts’ita Miñ’yo, el dios coyote en la cosmovisión otomí del norte del Estado de México*, tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2018, p. 45.

¹⁸⁶ Urcid, “El sacrificio humano...”, p. 122.

¹⁸⁷ Leonardo López Luján, Laura Filloy, Barbara Fash, William L. Fash y Pilar Hernández, “La destrucción del cuerpo. El cautivo de mármol de Teotihuacan”, en *Arqueología Mexicana*, XI, 65, enero – febrero 2004, p. 54.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 59.

[...] estaban a varios metros de la base que la sustentaba, dispersos y sin guardar relación anatómica. Yacían directamente sobre el piso, entreverados con ceniza y pedazos de los muros, lo que indica que la destrucción de la imagen y del templo fueron simultáneas. El mármol presenta[ba] varios tipos de daños, los más significativos ocasionados por el fuego. Además, el análisis de la pieza puso en evidencia huellas de varios instrumentos en las áreas de fractura [...].¹⁸⁹

Para Leonardo López Luján y su equipo la pieza pertenece a un raro grupo de catorce esculturas de sexo masculino “[...] que no fueron creadas para exponerse a la intemperie, sino para ocupar el oscuro interior de los oratorios o ser enterradas dentro de las grandes pirámides”.¹⁹⁰ Veamos la descripción de la pieza (figura 15b).

El personaje está desnudo y porta como único atuendo una diadema decorada con tres anillos. De suma importancia son los bajorrelieves de las extremidades inferiores, los cuales representan sendos dardos en posición inclinada: uno de ellos penetra en el empeine del pie derecho, en tanto que el otro se introduce a la altura del muslo izquierdo. Tras la limpieza quedaron expuestos reveladores restos de policromía: rojo de hematita en las escotaduras de la cabeza, el iris de los ojos y la cavidad del abdomen, y negro de humo en las escleróticas, el interior de la boca y sobre el rostro, formando dos líneas curvadas que comienzan en los ojos y terminan en la base de las mejillas. También durante la limpieza fue descubierta una diminuta cuenta de jadeíta dentro de una cavidad cilíndrica excavada al fondo de la boca.¹⁹¹

Fue la desnudez y sobre todo los dardos —que el personaje lleva en el empeine del pie derecho y en el muslo izquierdo— los elementos que permitieron la identificación de la figura como un cautivo y, más precisamente, como una víctima del *tlacacalitzli* o sacrificio por flechamiento.¹⁹²

Efectivamente, todo parece indicar que, originalmente, la pieza estuvo atada con cuerdas y que ostentaba los atavíos de Xipe Tótec (figura 15a). A continuación transcribo la explicación que, a este respecto, dieron los investigadores:

[...] proponemos que la incómoda posición de sus brazos y manos, al igual que la presencia de escotaduras en sus cuatro extremidades, se deben a que este monumento estaba originalmente amarrado. Pero aún más interesante son sus ojos rojos y las líneas negras que atraviesan el rostro, atributos ambos del Xipe Tótec del Posclásico.¹⁹³

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹² *Ibid.*, p. 56.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 57.

La pregunta que se impone ahora es: ¿Realmente estamos frente a la representación de un cautivo que fue inmolado en un ritual dedicado a Xipe Tótec? Más aún, ¿el cautivo pudo ser un personificador del dios, tal como los que sabemos que existían en el Posclásico? Posiblemente sí. Sobre todo, si tenemos en cuenta que se ha documentado la posible presencia de Xipe Tótec en Monte Albán desde la Época II (de 100 a. C. a 200 d. C.)¹⁹⁴ y que la ciudad oaxaqueña y Teotihuacan tuvieron relaciones que parecen claras durante la Época IIIa (200-500 d. C.).¹⁹⁵ Además, hay que considerar que se han encontrado figurillas que han sido interpretadas como representaciones del numen en la “ciudad de los dioses”.¹⁹⁶ Dejemos, pues, Teotihuacan y revisemos lo que pasaba en otras partes de Mesoamérica.

1.2.2. ÁREA MAYA

En el área maya también hay testimonios de capturas en el Clásico. De hecho, esos testimonios son más ricos que en otras áreas mesoamericanas debido a la presencia, en muchos de los casos, de escritura jeroglífica. En efecto, gracias a los avances en el desciframiento de dicha escritura, hoy es posible conocer muchas de las actividades que los propios mayas quisieron registrar.

En realidad, los gobernantes mayas “[...] ordenaron labrar numerosas estelas, dinteles, altares y monumentos pétreos diversos en los que se les representó de manera naturalista, dando cuenta de sus diversas actividades [...]”.¹⁹⁷ La mayoría de las veces, hicieron acompañar las imágenes que los representaban

¹⁹⁴ De esa época es el Edificio J de Monte Albán y las representaciones de cabezas humanas invertidas colocadas en sus paredes (lápidas de conquista). Alfonso Caso las interpretó como imágenes de los señores conquistados y, según Carlos Javier González, “Entre ellas, algunas muestran la línea facial que cruza el ojo combinada con tocados u orejeras terminados en forma de cola de golondrina, reuniéndose de esa manera dos atributos presentes en las representaciones posclásicas de Xipe Tótec”. Carlos Javier González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 53-54. Véase también, Marcus, *Monte Albán*, pp. 75-87.

¹⁹⁵ Ese fue el periodo en que hubo un Barrio Oaxaqueño en Teotihuacan y en Monte Albán hay monumentos, como la Lápida de Bazán, que registran las visitas de posibles embajadores teotihuacanos. Marcus, *Monte Albán*, pp. 88-101.

¹⁹⁶ González González, *Xipe Tótec...*, pp. 34-43; véase también Matos Moctezuma, *Teotihuacan*, p. 104.

¹⁹⁷ Antonio Benavides Castillo, “El sur y el centro de la zona maya en el Clásico”, en *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. II, p. 92.

con fechas y textos jeroglíficos que, para fortuna nuestra, proporcionan información adicional.

Aunque los soportes sobre los que se grababan las imágenes y sus inscripciones eran, en realidad, muy variados, la estela fue el formato “más utilizado a lo largo del Clásico para glorificar al ‘señor divino’ de cada entidad política maya”.¹⁹⁸ Este tipo de monumentos pétreos poseían imágenes labradas, a veces en ambas caras, y eran exhibidos en espacios públicos abiertos, para que las viera cualquiera que circulara por la ciudad. Por lo general, transmitían discursos visuales que exaltaban las hazañas y el papel ritual de los gobernantes.¹⁹⁹

Otro tipo de soporte, muy común entre los mayas, fue el dintel; elemento que, como es sabido, va incorporado a los vanos de las puertas. Algunos fueron tallados magistralmente y con lujo de detalles, como los procedentes de Yaxchilán. A diferencia de las estelas, es claro que los dinteles sólo pudieron ser vistos por el reducido número de personas que tenían derecho a acceder a los espacios privados en donde se encontraban.²⁰⁰

Las imágenes y los textos no sólo se grababan sobre monumentos pétreos, también eran comunes en la cerámica. Sobre todo, en aquella de calidad fina, frecuentemente usada con fines rituales. Para prueba, basta revisar la gran cantidad de vasos fotografiados por Justin Kerr, en donde pueden verse varias escenas que incluyen representaciones de cautivos.²⁰¹

En cuanto a la composición de las escenas, se puede decir que el cautivo debía “aparecer como la antítesis de su vencedor”.²⁰² Si bien es cierto que para lograr ese efecto se recurrió a distintas estrategias compositivas, el interés del artista parece haber sido siempre el mismo: mostrar al captor altivo y orgulloso, al

¹⁹⁸ María Concepción Obregón Rodríguez y Rodrigo Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos mayas del Usumacinta. Yaxchilán, Bonampak y Piedras Negras*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2016, p. 111.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 66.

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ Véanse los vasos K206, K413, K503, K511, K593, K638, K680, K694, K767, K1082, K1377, K2025, K2352, K2781, K3059, K3412, K3461, K4412, K4549, K4598, K5850, K6416, K6650, K6674, K7516, K8176, K8351, K8719, K8738 y K8933 en Justin Kerr, *Maya Vase Data Base, An Archive of Rollout Photographs created by Justin Kerr*. <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>

²⁰² Claude-François Baudez, “Los cautivos mayas y su destino”, en Enrique Nalda (ed.), *Los Cautivos de Dzibanché*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 60.

tiempo que humilla, deshonra y avergüenza a su prisionero. Es así como en algunos casos se optó por mostrar al captor pisando al cautivo; ese fue el modo en que ambos fueron representados en la Placa de Leiden²⁰³ y en la Estela 24 de Naranjo (figuras 16 y 28b).

En otros casos, sin embargo, se prefirió exhibir al cautivo siendo usado como asiento del vencedor. De esa manera fueron tallados los cautivos en el llamado Tablero de los Esclavos de Palenque (figura 17).

Un recurso más común fue representar a los cautivos hincados, frente a su captor; así se hizo en el Dintel 4 de Piedras Negras y en el cuarto 2 de la Estructura 1 de Bonampak. (figuras 18a y 18b).

Otra forma de representación consistió en mostrar al captor sujetando del cabello a su cautivo; gesto que podemos ver en la Estela 15 de Yaxchilán y en la pintura mural del Cuarto 2 de la Estructura 1 de Bonampak (figuras 19a y 19b). Cabe mencionar que esa postura se siguió empleando en el Posclásico e, incluso, fuera del área maya, como veremos más adelante.

Es importante aclarar, sin embargo, que el cautivo no siempre fue representado acompañado de su captor. Se conocen relieves y esculturas que muestran a los prisioneros solos, y muchas veces en posiciones sumamente incómodas, tal como pueden observarse en varias de las esculturas exentas encontradas en Toniná (véase figura 20a) y en la serie de monumentos —que alguna vez fungieron como escalones— en donde se representaron los llamados cautivos de Dzibanché²⁰⁴ (figura 20b). Así, siempre cabe la posibilidad de que las

²⁰³ La Placa de Leiden ha sido identificada como un ornamento de un cinturón real. Según Schele y Freidel, en ella se representó al *ahaw* Luna Cero Pájaro, gobernante de Tikal. Este aparece de pie y portando un tocado “que combina las imágenes del Dios Bufón y del jaguar”. Sostiene, además, una Barra de Serpiente de dos cabezas. De la boca de una de ellas emerge el Dios K, la deidad de los linajes. El *ahaw* porta además un cinturón real y, colgando de éste, aparece una cadena con un dios suspendido de ella. A sus pies, un cautivo de alto rango lucha contra su destino inminente como víctima de sacrificio”. El texto inscrito en el reverso del ornamento registra a dicho mandatario en el día 17 de septiembre de 320 d. C. Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, trad. Jorge Ferreiro, fotos de Justin Kerr, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 165-166.

²⁰⁴ Según Erik Velásquez García, el conjunto de monumentos que hoy se conocen como los cautivos de Dzibanché está integrado por al menos “dos programas escultóricos distintos”. Por los datos epigráficos que contienen, el conjunto integrado por las figuras 1 a 21 es más temprano que el de las figuras 22 a 26. Los monumentos incluyen el nombre de cada uno de los cautivos y en el texto jeroglífico asociado a cada una de estas representaciones “se hace mención de la fecha en que tuvo

piezas que hoy vemos “aisladas” hayan formado parte de composiciones más grandes o, como en el caso de los escalones, formaran parte de escaleras jeroglíficas como la que se encuentra en Copán. Sobra decir además que, el hecho de representarlos en escaleras, tenía como intención que los usuarios de esas escaleras los pisaran.

Existen también representaciones de cautivos agrupados como los que pueden observarse en la Estela 12 de Piedras Negras y en la casa A del Palacio de Palenque. Estos últimos, se sabe, fueron esculpidos con un gesto de sumisión que “[...] consiste en dejar descansar una mano sobre el hombro opuesto [...]”.²⁰⁵ (véase figura 21). Según Baudez, otros gestos de sumisión eran “cruzar los brazos en alto sobre el pecho” y también “acercar una mano hacia su boca como para lamerla, o inclinar el arma, escudo o abanico hacia el suelo” (véase figura 34).²⁰⁶

Ya fuera solos o acompañados por su captor, a los cautivos de los mayas se les representó parcial o totalmente desnudos. Sobre este particular, Baudez explicó que existía un ritual, denominado “adorno” del prisionero, en el que se retiraban las vestimentas y las joyas que portaba el cautivo originalmente, para ser “sustituidas con emblemas de su nueva condición”.²⁰⁷ Según este investigador, dicha ceremonia se efectuaba entre los tres y los trece días después de la captura y era acompañado por una presentación ante el gobernante vencedor.²⁰⁸

Era entonces cuando al prisionero se le colocaba una tela que amarraba o escondía la cabellera a manera de tocado y, más comúnmente, cuando se le colocaban insignias manifiestas del cautiverio y el sacrificio, tales como las orejeras de algodón o papel amate (véanse figuras 22a y 22b).²⁰⁹

Como puede observarse, es gracias a las imágenes y a las inscripciones jeroglíficas presentes en distintos tipos de soportes que sabemos que los mayas del

lugar la captura, se repite el nombre de la víctima y se nombra a un señor del reino “Cabeza de Serpiente”, Yuhkno'm Ch'e'n I. Erik Velásquez García, “Los escalones jeroglíficos de Dzibanché”, en Enrique Nalda (ed.), *Los Cautivos de Dzibanché*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, pp. 79-80.

²⁰⁵ Baudez, “Los cautivos mayas...”, p. 58.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 59.

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 58-59.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 61.

Clásico realizaban incursiones para obtener cautivos.²¹⁰ De hecho, existen escenas como las de la Estructura 1 en Bonampak o la del relieve de Codz Pop en Kabah, en las que se representó el momento mismo de la captura (figuras 19b y 23a) y, otras, en las que el tema parece haber sido más bien el traslado (figura 23b).

Además, desde el siglo pasado, Tatiana Proskouriakoff logró identificar tanto los verbos para capturar y sacrificar, como el cartucho para captor.²¹¹ Otro dato revelador es que al prisionero de guerra se le llamaba *b'aak*, es decir 'hueso';²¹² término con el que también se aludía a la presa de caza, y de manera particular al venado.²¹³

¿Quiénes eran las personas capturadas? Generalmente, se trataba de miembros de la élite e, incluso, gobernantes.²¹⁴ Sin embargo, investigadores como Houston, Stuart y Taube han planteado que también había cautivos de baja categoría, apenas dignos de ser mencionados por los escribas y los escultores mayas.²¹⁵ Sea como fuere, todo parece indicar que la captura de prisioneros de guerra era considerada una obligación de los gobernantes mayas.²¹⁶ Razón por la cual, éstos no dudaban en salir a librar sus propias batallas y con frecuencia eran capturados.²¹⁷

Sin lugar a dudas, el prestigio que daba la captura era muy alto; pues los prisioneros atrapados daban cuenta de las habilidades guerreras de un gobernante y de su capacidad “para subyugar a sus enemigos”.²¹⁸ Seguramente, esa era una

²¹⁰ Schele y Freidel, *Una selva...*, p. 166; Baudez, “Los cautivos mayas...”, p. 58; Stuart, “Los antiguos mayas...”, p. 42.

²¹¹ Maricela Ayala Falcón, “Pero ¿hubo guerra en Toniná? o de cómo las apariencias engañan”, en *Estudios de Cultura Maya*, 22, 2002, p. 152.

²¹² Virginia E. Miller, “*Tzompantlis*. Un espejo en el arte maya”, en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, p. 44.

²¹³ Laura Gabriela Rivera Acosta, *De cuando se hicieron montaña los cráneos y mar la sangre. La guerra en el Clásico maya*, tesis para obtener el grado de doctora en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición de la autora, 2018, p. 255.

²¹⁴ Schele y Freidel, *Una selva...*, pp. 60, 71; Stuart, “Los antiguos mayas...”, p. 42; María Elena Vega Villalobos, *El gobernante maya. Historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2017, p. 35.

²¹⁵ Houston, *et al.*, *The Memory of Bones...*, p. 205.

²¹⁶ Schele y Freidel, *Una selva...*, p. 168; Baudez, “Los cautivos mayas...”, p. 57.

²¹⁷ Schele y Freidel, *Una selva...*, pp. 60, 71 y 166.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

de las razones por la que los captores integraban los nombres de los cautivos a sus propios nombres.²¹⁹

Una vez atrapados, los prisioneros de los mayas podían pasar mucho tiempo en cautiverio.²²⁰ Al menos, eso es lo que revelan casos como el de Kinichil-Cab²²¹ y Escudo Jaguar,²²² ambos de Ucanal, que fueron retenidos por sus captores durante varios años. Hasta aquí, sin embargo, es pertinente una pregunta: ¿Para qué eran retenidos vivos por tanto tiempo? Los especialistas aún no se ponen de acuerdo en la respuesta.

Para Nikolai Grube, el gobernante capturado podía ser utilizado como rehén de gran valor.²²³ Pero, si la intención era utilizar al prisionero como rehén, ¿por qué hacerlo durante un periodo tan largo? ¿Acaso la negociación para su rescate podía prolongarse por tanto tiempo? Y mientras tanto, ¿qué hacía el prisionero en la ciudad de su captor?

Schele y Freidel dieron otra respuesta: los cautivos eran llevados a la ciudad del vencedor para ser torturados y sacrificados en rituales públicos.²²⁴ De hecho, según ambos investigadores, en algunas inscripciones mayas asociadas a escenas de cautivos, ha sido documentada la colocación *k'uxah*, “torturar” o, quizá, “comer”,

²¹⁹ Como ejemplo está el caso de Ah Nik o Aj B'ook señor secundario del sitio Maan o Namaan, cuyo nombre pasó al de Escudo Jaguar el Grande de Yaxchilán, su captor. Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, pp. 81-82. Véase también Schele y Freidel, *Una selva...*, p. 166 y Ayala Falcón, “Pero ¿hubo guerra...”, p. 155.

²²⁰ Schele y Freidel, *Una selva...*, p. 230; Houston, *et al.*, *The Memory of Bones...*, p. 205; Rivera Acosta, *De cuando...*, pp. 267-268.

²²¹ Kinichil-Cab de Ucanal fue capturado por la Señora Wac-Chanil-Ahaw en 693 (ambos fueron representados en la Estela 24 de Naranjo). Se sabe que el prisionero sobrevivió a su captura porque en las inscripciones se le menciona años después, el 23 de mayo de 698 y, posteriormente, el 19 de abril de 699; cuando apareció nuevamente en un ritual público que condujo la Señora Wac-Chanil-Ahaw. Schele y Freidel, *Una selva...*, pp. 230-231.

²²² En la Estela 22 de Naranjo, dedicada en 19.13.10.0.0. (26 de enero de 702), se ve a Ardilla Humeante, sentado en lo alto, sobre una almohada de piel de jaguar. A sus pies, aparece Escudo Jaguar de Ucanal, en un ritual público de derramamiento de sangre. Tiempo después, en la Estela 2 de Naranjo, se hace nuevamente alusión al mismo prisionero: “[...] en el solsticio de verano (22 de junio de 712), Escudo Jaguar de Ucanal reaparece en un rito que se realiza en coincidencia con la elongación máxima de la Estrella Vespertina. Habían transcurrido 18 años de humillación pública desde su captura”. *Ibid.*, pp. 231 y 234.

²²³ Nikolai Grube, “La figura del gobernante entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, XIX, 110, julio – agosto 2011, p. 28.

²²⁴ Schele y Freidel, *Una selva...*, pp. 166 y 230. Véase también Baudez, “Los cautivos mayas...”, pp. 59-60.

que podría aludir, precisamente, a la tortura de los prisioneros e, incluso, a su ingestión ritual.²²⁵

También Stephen Houston y Andrew Scherer señalan como fin último de los cautivos la tortura y el sacrificio. Ellos presentan como evidencias de tales prácticas algunos vasos del Clásico en donde “se representan actos de apedreamiento”²²⁶ (véase figura 24a). Aluden también al rito de evisceración representado en un grafito de Tikal y a las imágenes de cautivos heridos pintados en los murales de Bonampak (figura 24c). Más aún, dichos autores muestran la existencia de algunas evidencias óseas, como una mandíbula fracturada encontrada en Piedras Negras “que revela una violencia congruente con el sacrificio de enemigos”.²²⁷ Es por todo esto que Houston y Scherer llegan a afirmar que la muerte de los cautivos mayas “[...] fue un proceso lento que incluía mucha tortura y la vejación del cuerpo, la cual posiblemente continuaba con el desmembramiento del mismo”.²²⁸ En este contexto —afirman los investigadores— el sufrimiento de los cautivos pudo haber constituido “un tipo de ofrecimiento especial por medio de los gritos de agonía”.²²⁹

A las imágenes de cautivos maltratados presentadas por dichos autores, podríamos añadir una figurilla de cerámica, procedente de la Isla de Jaina, en la que se representó a un cautivo arrodillado, totalmente desnudo y con huellas de haber sido golpeado (figura 24b). Sin embargo, ¿cómo saber si se trata de un cautivo representado en el momento de ser atrapado en combate o luego de ser maltratado en alguno de los rituales públicos en los que aparentemente eran “torturados”? La respuesta queda aún pendiente. Para tener una idea más clara sobre el cautiverio entre los mayas del Clásico, revisemos más detenidamente algunos casos que han sido documentados con la ayuda de los textos jeroglíficos.

²²⁵ La interpretación se basa en que *k'ux*, en protocholano, significa “comer/morder/dolor”. Schele y Freidel, *Una selva...*, pp. 218 y 263, nota 28.

²²⁶ Stephen Houston y Andrew Scherer, “La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 170.

²²⁷ *Ibid.*, p. 180.

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 170.

El primer caso al que me voy a referir tuvo como escenario la antigua ciudad de Palenque, en el actual estado de Chiapas. El nombre original de este asentamiento era Lakamha', que significa: "Lugar de las Grandes Aguas".²³⁰ Allí vivió K'inich Janahb' Pakal, quien entre otros títulos llegó a ostentar el de *k'uhul ajaw* o "señor sagrado".²³¹ Según los textos palencanos, Janahb' Pakal nació el 23 de marzo de 603²³² y ascendió al trono el 26 de julio de 615,²³³ a los doce años de edad, cuando sus padres, la señora Sak K'uk' y K'an Hiix Mo', aún vivían.²³⁴ Una vez que éstos fallecieron, y Janahb' Pakal empezó a desempeñarse como verdadero gobernante, "llevó a cabo un programa arquitectónico muy ambicioso en la ciudad".²³⁵ Entre los trabajos que ordenó, están algunas edificaciones que aún pueden observarse en la estructura conocida como el Palacio²³⁶ y, por supuesto, su obra más ambiciosa, el Templo de las Inscripciones, la cual no vería terminada.

Gracias a los textos jeroglíficos de la Casa C (ubicada en el Palacio) y del Templo de las Inscripciones, podemos saber que, el 7 de agosto de 659, Janahb' Pakal dirigió un ataque en contra de los señoríos de Wak'aab'[h]a (Santa Elena) y Pihpa' (Pomoná), ambos aliados de Calakmul, y hoy ubicados en el estado de Tabasco. Con esta campaña, el gobernante no sólo obtuvo el control político de la zona del Bajo Usumacinta y se aseguró el tributo de Pomoná, sino que "[...] capturó a una serie de individuos cuyos nombres y retratos fueron representados en los basamentos de la Casa C, en el Patio Oriental del Palacio" (figura 25).²³⁷

Efectivamente, las inscripciones que se refieren a estos hechos, explican que el ejército palencano regresó a Lakamha' el 13 de agosto de 659, seis días después

²³⁰ Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, pp. 61-62.

²³¹ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 49.

²³² La fecha que aparece en las inscripciones es 9.8.9.13.0, 8 Ajaw 13 Pop, 23 de marzo de 603. Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, pp. 78 y 283; Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 50

²³³ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.9.2.4.8, 5 Lamat 1 Mol, 26 de julio de 615. Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, pp. 82 y 285; Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 50.

²³⁴ Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, p. 82; Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 50.

²³⁵ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 52.

²³⁶ Una relación de los trabajos constructivos ordenados por Pakal en el Palacio puede verse en Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, p. 98 y Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, pp. 52-53.

²³⁷ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, pp. 54-55. Según Guillermo Bernal, los capturados en esa batalla fueron: Nu'n U Jol Chaahk, gobernante principal de Santa Elena- Wak'aab'[h]a; un dignatario de la población de K'inha' (perteneciente al señorío de Piedras Negras-Yookib'). Ahiin Chan Ahk y Sakjaal Itzamnaaj de Pomoná-Pip[h]a' y los gobernantes locales de Yaxkab' y B'atuun. Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, p. 98.

del ataque, llevando a la ciudad a sus prisioneros. El más importante de los cuales era, quizá, Nu'n U Jol Chaahk, gobernante de Santa Elena-Wak'aab'[h]a.²³⁸ La pregunta obligada ahora es: ¿Qué les sucedió a estos cautivos una vez que estuvieron dentro de la ciudad? Guillermo Bernal Romero dio una respuesta:

Un texto relata que Nu'n U Jol Chaahk y los señores de Yaxkab' y B'atuun "fueron comidos por los Dioses-Incensarios del dios K'awiiil", lo cual parece significar que fueron sacrificados para alimentar a dicha deidad con el espíritu vital de su corazón y su sangre.²³⁹

En efecto, todo parece indicar que los mayas de Palenque concebían a los incensarios y a otras representaciones de las deidades como "encarnaciones terrenales de los númenes sagrados".²⁴⁰ Por ello, "[...] creían que los dioses comían a las víctimas a través de los incensarios y otras esculturas que los representaban".²⁴¹ Como bien señalaron De la Garza, Bernal y Cuevas, la escena del vaso K1377 podría ser "una excelente corroboración de esa creencia"²⁴² (figuras 26a y 26b).

Sobra decir que estos datos añaden un elemento más para explicar el interés de estas sociedades por la captura de prisioneros. Con dicha práctica, el gobernante no sólo adquiriría prestigio como guerrero y subyugaba a sus enemigos, sino que también, contribuía al equilibrio del cosmos, al sacrificar a sus cautivos y alimentar a los dioses con su sangre. Esta idea, como veremos más adelante, permanecerá vigente hasta el Posclásico. Por ahora, sin embargo, conviene continuar con nuestro relato.

A la muerte de Janahb' Pakal, el 28 de agosto de 683,²⁴³ le sucedió su hijo mayor K'inich Kan B'ahlam, quien nació el 20 de mayo de 635²⁴⁴ y se entronizó el 7 de enero de 684,²⁴⁵ cuando ya contaba con 48 años. El mismo día en que accedió

²³⁸ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 55.

²³⁹ Garza et al., *Palenque-Lakamha'...*, pp. 98-99.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

²⁴² *Idem.*

²⁴³ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.12.11.5.18, 6 Etz'nab' 11 Yax, 28 de agosto de 683. *Ibid.*, pp. 117 y 290.

²⁴⁴ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.10.2.6.6, 2 Kimi' 19 Sotz', 20 de mayo de 635. *Ibid.*, pp. 180 y 285.

²⁴⁵ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.12.11.12.10, 8 Ok 3 K'ayab', 7 de enero de 684. *Ibid.*, pp. 117 y 291.

al mando, “el nuevo gobernante concedió a K’inich K’an Joy Chitam, su hermano menor, el nombramiento de *b’aaah ch’ok*, ‘heredero principal’, convirtiéndolo en su virtual sucesor”.²⁴⁶ Además de encargarse de los funerales de su padre y de concluir los trabajos en el Templo de las Inscripciones, Kan B’ahlam “[...] encaminó sus esfuerzos hacia la remodelación arquitectónica del Grupo de las Cruces”.²⁴⁷ También se sabe que consagró el Templo del Altar del Cráneo²⁴⁸ y el Templo XVII.²⁴⁹

En lo militar, y tal vez tratando de emular el prestigio de su padre como guerrero, se tiene noticia de que Kan B’ahlam encabezó la armada que penetró en Toniná el 9 de septiembre de 687.²⁵⁰ En dicha campaña, probablemente capturaron al gobernante de aquella ciudad. Los especialistas suponen que éste “murió en la contienda”; pues en Toniná no existen registros históricos posteriores sobre él y tampoco hay pruebas de que haya sido llevado a Lakamha’.²⁵¹ Sea como fuere, la victoria sobre Toniná debió mostrar a sus adversarios del exterior el potencial militar de Palenque y, simultáneamente, darle a Kan B’ahlam “una aureola de prestigio ante sus súbditos”.²⁵²

Aunque no se ha reportado el hallazgo de ninguna pieza que muestre a dicho gobernante como el triunfador en esa batalla, se conoce una en donde, a todas luces, quiso mostrarse como guerrero vencedor. Me refiero al Tablero de los Guerreros colocado en el *pib’-naah*²⁵³ del Templo XVII, construido por el propio Kan B’ahlam (figura 27). Esta extraordinaria pieza contiene inscripciones jeroglíficas que relatan la fundación de Lakamha’ y aluden a una ceremonia realizada en ese lugar el 12 de mayo de 491.²⁵⁴ Sin embargo, lo que aquí interesa es la escena que muestra al propio K’inich Kan B’ahlam “ataviado como guerrero, con un cautivo

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 131. Se conoce como Grupo de las Cruces al conjunto integrado por el Templo de la Cruz, el Templo de la Cruz Foliada y el Templo del Sol. Véase *ibid.*, pp. 139-146.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 170-171.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 173.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² *Ibid.*, p. 134.

²⁵³ El *pib’ naah* o “casa subterránea” es un santuario ubicado en el interior de los templos de Palenque. Se le concebía como un “temazcal” en “[...] donde nacían y renacían las deidades de la Triada Divina”. Por ello, eran considerados como el *sancta sanctorum* del Templo. *Ibid.*, p. 140.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 174.

postrado ante sus pies”.²⁵⁵ Aunque se desconoce la localidad de origen del prisionero, sabemos que se llamaba B’olon Yooj Ch’ok Aj-? y que fue capturado el 14 de enero de 695.²⁵⁶ No obstante, lo peculiar de esta escena es que en ella vemos a Kan B’ahlam como un hombre joven y fuerte, en un momento en que sabemos “estaba a punto de cumplir 60 años (recordemos que nació el 20 de mayo de 635)”.²⁵⁷ Este hecho no es menor, pues denota que estas imágenes y los textos jeroglíficos asociados a ellas eran manipulados por los gobernantes.²⁵⁸ En este caso, quizá, con la intención de mostrar una fortaleza en la figura del mandatario, que ya no tenía sustento en la realidad.

Revisemos otro caso. Nuestra historia se desarrollará ahora en la antigua ciudad de Toniná, ubicada en el Valle de Ocosingo, también en el actual estado de Chiapas. El nombre de esta ciudad, en la época prehispánica, era *Po’* y sus habitantes eran los *Po’ Winiko’ob* que, según Maricela Ayala Falcón, significa los del linaje del “Árbol Po’o, la Vía Láctea o la Gran Ceiba”.²⁵⁹

La escultura procedente de Toniná es notoriamente diferente de otras de la zona maya.²⁶⁰ Al respecto, Benavides Castillo comentó: “En Toniná este arte alcanzó gran calidad y sobresale por la creación de esculturas exentas, poseedoras de gran realismo”.²⁶¹ Además, sus inscripciones, en lugar de haber sido grabadas en las consabidas estelas, se encuentran escritas sobre los cuerpos de los personajes representados, o bien, sobre los elementos cuadrangulares que enmarcan a algunos de ellos. Existen también textos sobre “los llamados altares o “calendarios”.²⁶² Cabe señalar además que fue, tal vez, debido a esta diversidad en

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 174-175.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 180.

²⁵⁷ *Idem.*

²⁵⁸ De hecho, Vega Villalobos ha señalado que el análisis historiográfico realizado a las inscripciones jeroglíficas de los mayas “revela que su valor como testimonios históricos fiables de los acontecimientos que relatan no está garantizado por la cercanía cronológica a los hechos que han sido consignados en ellas, y pone de manifiesto que la información registrada en los monumentos ha sido seleccionada —y por tanto manipulada— por los comitentes de las inscripciones”. Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 24.

²⁵⁹ Ayala Falcón, “Pero ¿hubo guerra...”, pp. 152-153.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 153.

²⁶¹ Benavides Castillo, “El sur y el centro...”, p. 107.

²⁶² Ayala Falcón, “Pero ¿hubo guerra...”, p. 153.

los soportes con inscripciones, que desde un principio, los estudiosos llamaron “monumentos” a todos esos objetos.²⁶³

Como quiera que sea, entre todo el *corpus* de “monumentos”, sobresale una buena cantidad de representaciones de prisioneros.²⁶⁴ Inicialmente, esta abundancia dio paso a la idea de que Toniná era una ciudad de vocación marcadamente guerrera. Sin embargo, tal idea ha sido matizada, y hoy se sabe que en ese lugar un mismo prisionero “puede estar representado varias veces [...]”.²⁶⁵

Gracias al desciframiento de las inscripciones jeroglíficas, en Toniná se han identificado a ocho de sus gobernantes.²⁶⁶ Aquí me referiré solamente a aquellos que estuvieron involucrados en conflictos bélicos, de los cuales tenemos alguna noticia más o menos clara.

Al primero que voy a mencionar es al gobernante 2, Yuknoom Wahywal. Se sabe que este jerarca capturó a una mujer que, según Ayala Falcón, fue sacrificada para conmemorar el cierre del tun 13 Ahaw (8 Mol) en 9.11.16.0.0, 22 de julio de 668.²⁶⁷ Dicha mujer fue representada en el Monumento 99 de Toniná. Pieza en donde se le observa arrodillada, con los brazos atados por atrás, el cabello suelto y con orificios en la ropa (figura 28a).

Es claro que esta representación es importante porque prueba que, entre los mayas del Clásico Tardío, las mujeres también eran capturadas. Más aún, las representaciones de mujeres como cautivas o captoras en los monumentos del Clásico es la evidencia “más clara del involucramiento de la mujer en la guerra”.²⁶⁸

Efectivamente, según Rivera Acosta, las mujeres tuvieron “un papel activo” en los conflictos bélicos durante el Clásico Tardío.²⁶⁹ De hecho, en lo militar, parecen haber destacado aquellas que llevaban el título de *kalo'mte'*;²⁷⁰ como Ix K'awiil de Cobá, a quien se le atribuye la captura de catorce prisioneros y fue

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 154.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 157.

²⁶⁸ Rivera Acosta, *De cuando...*, p. 126.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 124-125 y 128.

representada en la Estela 1 de ese sitio.²⁷¹ Otro ejemplo que puede citarse es el de la propia Wac-Chanil-Ahaw,²⁷² cuya imagen se grabó en la Estela 24 de Naranjo, justo en el momento en que “posa” sobre el cuerpo atado y casi desnudo de Kinichil-Cab de Ucanal, su prisionero (figura 28b). Si bien ambos ejemplos pudieran resultar suficientes para evidenciar la participación de las mujeres en las guerras, existen otras representaciones que amplían por mucho el *corpus* de mujeres captoras.²⁷³ Todos estos monumentos demuestran —como dice Rivera Acosta— “que como administradoras de una jurisdicción, las mujeres en el poder tuvieron que cumplir con sus deberes bélicos, y lo hicieron al cobrar un rol activo en los conflictos armados durante el Clásico Tardío”.²⁷⁴

Otro gobernante de Toniná cuya mención resulta ineludible es K'inich B'aaknal Chaahk, el gobernante 3, quien, según las inscripciones, fue entronizado el 19 de junio de 688.²⁷⁵

Como vimos, su predecesor pudo ser capturado y muerto durante el ataque dirigido por K'inich Kan B'ahlam a Toniná en septiembre de 687.²⁷⁶ Tras su muerte, B'aaknal Chaahk asumió el “trono” de Toniná y, con el tiempo, logró restaurar el poderío de su señorío.²⁷⁷ Entre sus actividades militares destacan dos ataques contra Palenque, que parecen haber sido una represalia ante la ofensa previa. El primero de ellos fue efectuado el 4 de octubre de 692 y, el segundo, el 14 de marzo de 693. Veamos los datos disponibles acerca de ambos conflictos.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 124-125 y 127.

²⁷² La información más reciente sobre esta mujer puede verse en el trabajo de María Elena Vega Villalobos, “Señoras del linaje: un acercamiento a las mujeres y al gobierno maya en el periodo Clásico Tardío”, en María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores (coords.), *El gobernante en Mesoamérica: representaciones y discursos del poder*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, pp. 85-86 y 105-112.

²⁷³ Además de los casos mencionados, Rivera Acosta cita los de las estelas 2, 4 y 5 de Cobá; la 1, 9, 23, 28 y 116 de Calakmul; la 18 y 19 de Naachtún y la 29 de Naranjo. Rivera Acosta, *De cuando...*, p. 126.

²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.12.16.3.12, 5 Eb 20 Xul, 19 de junio de 688.

²⁷⁶ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'*..., p. 133; Juan Yadeun Angulo, “K'inich Baak Nal Chaahk (Resplandeciente Señor de la Lluvia y el Inframundo) (652-707 d. C.). Toniná (Popo), Chiapas”, p. 53.

²⁷⁷ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'*..., p. 176.

El Monumento 178 de Toniná (figura 29) señala que el 4 de octubre de 692 “hubo guerra contra el pedernal y el escudo²⁷⁸ de Aj Pit-ziiil”,²⁷⁹ título habitual de K'inich Kan B'ahlam.²⁸⁰ En la contienda fue capturado el señor K'awiil Mo', combatiente palenquero, “por el trabajo” de K'inich B'aaknal Chaahk, Sagrado Gobernante de Po'. En el relieve se esculpió al prisionero arrodillado y de frente, con los brazos atados por atrás y portando “[...] un tocado que incorpora una antorcha flamígera, rasgo característico del dios K'awiil, y la cabeza de una guacamaya (*mo'*), por lo que no hay duda que se trata de K'awiil Mo'”.²⁸¹

Este personaje debió haber sido muy importante para la gente de Toniná, porque en esa ciudad se le “dedicó el Templo Suroeste de la Séptima Plataforma”²⁸² y también fue representado en el Monumento 27 del mismo sitio (figura 30).²⁸³ Sólo que en esta segunda representación, se le observa sobre lo que parece haber sido un escalón, “derribado sobre su espalda”, y con “una variante sencilla del tocado tipo Tláloc, que en Palenque se presenta como una insignia exclusiva de los *yajaw k'ahk'*, título concedido a los jefes militares de alto rango”.²⁸⁴ Lo que explica, en parte, por qué la gente de Toniná le concedió tanto valor.

Otro personaje capturado en la batalla del 4 de octubre de 692 fue el señor B'uk', quien alguna vez se desempeñara como *aj k'uhu'n*²⁸⁵ de Janahb' Pakal y, tras la muerte de éste, quedara como un importante subordinado de K'inich Kan B'ahlam. B'uk' fue representado en una extraordinaria escultura de bulto encontrada en el juego de pelota de Toniná por el arqueólogo Juan Yadeun Angulo. En ella se ve al prisionero arrodillado y con los brazos atados por atrás. Según las

²⁷⁸ Según Guillermo Bernal Romero, la expresión *to'ok-pakal*, “el pedernal y el escudo”, además de aludir a las armas emblemáticas de un gobernante, “tuvo el significado genérico de “ejército”. Guillermo Bernal Romero, “Glifos enigmáticos de la escritura maya. El logograma T514, yej, ‘filo’”, en *Arqueología Mexicana*, XXIII, 135, septiembre – octubre 2015, p. 79.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁸⁰ *Idem.* Véase también Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'*..., p. 176.

²⁸¹ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'*..., p. 177.

²⁸² Juan Yadeun Angulo, “K'inich Baak Nal Chaak (Resplandeciente Señor de la Lluvia y el Inframundo) (652-707 d. C.). Toniná (Popo), Chiapas”, en *Arqueología Mexicana*, XIX, 110, julio – agosto 2011, p. 57.

²⁸³ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'*..., p. 177.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ Se sabe que el *aj k'uhu'n* era un funcionario que se desempeñaba como emisario. Por lo general, estaba encargado de crear alianzas políticas con otros señoríos. Razón por la cual, quienes ostentaban dicho cargo eran susceptibles de ser capturados. *Ibid.*, pp. 177-178.

inscripciones que se encuentran en la propia escultura, B'uk estuvo presente en la dedicación de esa cancha, ocurrida el 29 de junio de 696, día en que fue sacrificado.²⁸⁶ Este último dato —además de mostrarnos que los mayas del Clásico también dedicaban edificios con el sacrificio de enemigos— nos informa que B'uk estuvo cautivo por más de tres años en Toniná, antes de ser inmolado. Lo cual reitera lo mencionado antes acerca de los cautiverios prolongados.

Es claro entonces que K'inich B'aaknal Chaahk celebró las capturas de esos combatientes palencanos con la erección de varios monumentos y dejando testimonio escrito y visual de su victoria.²⁸⁷ Sin embargo, llama la atención que en Palenque no se realizara ningún registro del conflicto, ni se aludiera a los personajes capturados. En realidad, todo parece indicar que ahí no se quiso dejar ninguna constancia de la derrota y, por ello, “Los prisioneros fueron ignorados por completo en los textos que K'inich Kan B'ahlam mandó labrar”.²⁸⁸ ¿Era así como se retribuía a aquellos combatientes que caían en manos enemigas? Posiblemente sí. De hecho, esta omisión en los registros pudo ser resultado de una actitud similar a la de los nahuas y purépechas del Posclásico que preferían que un principal capturado muriera “ante los ídolos”, a que él mismo escapara del sacrificio y regresara a su ciudad de origen.²⁸⁹ Continuemos con nuestro relato.

Alentado tal vez por su victoria anterior, K'inich B'aaknal Chaahk retornó al campo de batalla el 14 de marzo de 693. Aunque en dicho enfrentamiento realizó varias capturas,²⁹⁰ aquí me referiré solamente a la de Yax Ahk, un personaje “claramente relacionado con K'inich Kan B'ahlam”,²⁹¹ que fue representado en el Monumento 155 de Toniná (figura 31a). Sobre este bello monumento, De la Garza, Bernal y Cuevas comentaron:

Una representación de Yax Ahk lo muestra amarrado y personificando al dios GIII, una de las deidades patronas de Palenque [...] En su pierna lleva escrito su nombre y lugar de origen: Anaayte' Ajaw, “Gobernante de Anaayte’”. Es posible

²⁸⁶ Bernal Romero, “Glifos enigmáticos...”, p. 84.

²⁸⁷ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'...*, p. 178.

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ *Vid infra*

²⁹⁰ Véanse los nombres de los prisioneros y otros datos en Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'...*, p. 178.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 179.

que haya sido el jefe local de alguna población independiente situada al este de Toniná; [...].²⁹²

Además de poseer una innegable calidad estética, esta pieza es importante porque muestra a un cautivo personificando a GIII, una deidad de la Triada Divina de Palenque. Hay que recordar que GIII es el “Sol Jaguar del Inframundo”, numen que personifica al astro en su transitar por esa región cósmica.²⁹³ Rivera Acosta mostró que tanto los captivos, como los cautivos, podían ser identificados con el Dios Jaguar del Inframundo. Es por ello que en el Dintel 12 de Yaxchilán puede verse al gobernante ataviado como esa deidad frente a sus prisioneros.²⁹⁴ También existe una representación del dios como cautivo en el vaso K4598 (figura 31b).²⁹⁵ Naturalmente, estos datos abren nuevas preguntas: ¿Estamos frente a la representación de un guerrero que fue “retratado” portando los atavíos con que fue apresado en combate? ¿O se trata, más bien, de un personificador del dios, que fue investido así en la ciudad de su captor para que muriera en sacrificio a la manera del *ixiptla* que conocemos para el Posclásico? Es difícil saberlo. Pero no sorprendería que un guerrero fuera al combate investido como GIII, pues los guerreros mexicas también utilizaban trajes de los *nahualli* del Sol —astro al que concebían como guerrero— para enfrentar a sus enemigos. Retomaré este asunto. Pero, por ahora, será mejor proseguir con nuestra historia.

Las incursiones de Toniná contra Palenque continuaron bajo el mandato del sucesor de K'inich B'aaknal Chaahk. En efecto, el Gobernante 4 de aquella ciudad incluso llegó a capturar a K'inich K'an Joy Chitam (II), quien fuera, como vimos, el segundo hijo de K'inich Janahb' Pakal.

En efecto, K'an Joy Chitam (II) accedió al mando de Palenque el 30 de mayo de 702, a los 57 años de edad.²⁹⁶ Nueve años después de asumir el poder, el 26 de agosto de 711, Palenque entró nuevamente en guerra con Toniná. Los datos sobre el conflicto quedaron registrados en el Monumento 122 de Toniná (figura 32); pieza de extraordinaria belleza en donde se muestra nada menos que al propio K'an Joy

²⁹² *Idem.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 164.

²⁹⁴ Rivera Acosta, *De cuando...*, p. 266.

²⁹⁵ *Idem.*

²⁹⁶ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha'...*, p. 189.

Chitam “derribado y atado” en una humillante posición que “[...] se ve acentuada por la presencia de la diadema señorial que, para denotar su importancia, conserva [...]”.²⁹⁷ Según las inscripciones, la captura se llevó a cabo el 30 de agosto de 711,²⁹⁸ cuatro días después de haber iniciado el conflicto. De acuerdo con De la Garza, Bernal y Cuevas, el gobernante pudo haber sido llevado a Toniná en calidad de prisionero, pero no se sabe exactamente cuánto tiempo permaneció allí.²⁹⁹

Lo más interesante del caso es que, aunque todo indica que K’an Joy Chitam fue capturado, no se le dio el mismo trato que a otros prisioneros; pues, además de haber sido representado con la diadema señorial, se sabe que se salvó del sacrificio en Toniná, fue liberado y regresó a Lakamha’. No obstante, “Quedan en absoluto misterio las negociaciones y arreglos que la dinastía de Palenque llevó a cabo para lograr su liberación”.³⁰⁰ Sólo se sabe que “[...] siete años después de su captura, él ya estaba de regreso en la capital”.³⁰¹

Para Ayala Falcón, la captura de K’an Joy Chitam no debió haber tenido gran importancia para Toniná pues, a diferencia de lo que pasa con otros prisioneros, “sólo conocemos un monumento con ese registro”.³⁰² Sin embargo, debe considerarse que, el hecho de que conozcamos sólo un registro, no significa que nada más ese haya existido. En realidad, pudo haber otros “registros”, que no sobrevivieron o no han sido encontrados aún.

Revisemos, finalmente, un tercer caso. Los hechos que abordaré tuvieron como escenario la ciudad de Yaxchilán, Chiapas. Según María Elena Vega Villalobos, el nombre antiguo de este asentamiento pudo haber sido *Tahn Ha’ Pa’ Chan*, ‘Cielo Hendido [en el] Centro del Agua’ y su linaje era denominado *Pa’ Chan*.³⁰³ Gracias al desciframiento de sus textos jeroglíficos, al día de hoy se han identificado los nombres de nueve de los diez primeros gobernantes del sitio, las

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 198.

²⁹⁸ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.13.19.13.3, 13 Akbal 16 Yax, 30 de agosto de 711. Ayala Falcón, “Pero ¿hubo guerra...”, p. 159.

²⁹⁹ Garza *et al.*, *Palenque-Lakamha’...*, p. 199.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 200.

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² Ayala Falcón, “Pero ¿hubo guerra...”, p. 156.

³⁰³ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 162.

fechas de ascenso al “trono” de varios de ellos, y ciertos datos que permiten distinguir algunas de las relaciones genealógicas entre los linajes gobernantes.³⁰⁴

Sin embargo, lo que ha hecho verdaderamente notable a esta antigua ciudad del Usumacinta son sus magníficas expresiones escultóricas.³⁰⁵ Pues las imágenes grabadas en sus monumentos destacan

[...] no sólo por su sorprendente belleza, realismo, por sus complejas composiciones (escenas de interacción de varios personajes), por ir acompañadas de textos escritos que nos proporcionan información sobre los eventos que retratan, sino también por su gusto en los detalles, especialmente por la representación de texturas, diseños de los textiles, tocados, joyas, etc. que portan sus protagonistas.³⁰⁶

Particularmente célebres son los dinteles 24, 25 y 26 que retratan a Itzamnaah Kokaaj B’ahlam,³⁰⁷ o Escudo Jaguar el Grande, y a una de sus esposas, la señora K’ab’al Xook.³⁰⁸ Dichos dinteles estuvieron alguna vez adosados a los vanos de acceso del Edificio 23,³⁰⁹ y ahora se encuentran resguardados en el Museo Británico y el Museo Nacional de Antropología.³¹⁰

Escudo Jaguar el Grande ascendió al poder el 20 de octubre de 681 d. C.³¹¹ Se considera que fue un jerarca importante para Yaxchilán, porque bajo su gobierno se registró una importante actividad constructiva en esa ciudad,³¹² y los edificios se

³⁰⁴ Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 74; Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, pp. 164-165.

³⁰⁵ Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 66.

³⁰⁶ *Idem*.

³⁰⁷ Por algún tiempo se conoció a este gobernante con el nombre de Escudo Jaguar I, sin embargo, recientemente, se ha descubierto que otros gobernantes de Yaxchilán que le precedieron llevaron el mismo nombre. Esa es la razón por la que, en la literatura sobre el sitio, se le ha denominado también Escudo Jaguar II, III y IV. Aquí, y con la finalidad de evitar más confusiones, prefiero denominarle simplemente Escudo Jaguar el Grande. Al respecto, véase *Ibid.*, p. 80, nota al pie 10; y Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 161, nota al pie 1.

³⁰⁸ La señora K’ab’al Xook (‘Dama Tiburón o Señora Puño de Pescado’) fue una mujer de linaje local con mucha influencia política en Yaxchilán, pues en su cláusula nominal aparece en varias ocasiones el título *ixkalo’mt’e*, ‘señora *kalo’mt’e*’, un título de elevado rango político. Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 171.

³⁰⁹ Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 87.

³¹⁰ Los dinteles 24 y 25 se hallan en el Museo Británico y el 26 está en la sala maya del Museo Nacional de Antropología de México.

³¹¹ La fecha que aparece en las inscripciones es 9.12.9.8.1, 5 Imix 4 Mak, 20 de octubre de 681 d. C. *Ibid.*, p. 81; Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 162.

³¹² Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 82.

volvieron a decorar con monumentos esculpidos.³¹³ Además, se tiene noticia de que, desde muy joven, destacó por sus hazañas militares³¹⁴ y, fue gracias a éstas, que Yaxchilán fue expandiendo su control sobre un amplio territorio y se transformó en un centro de primera importancia.³¹⁵

En efecto, uno de los aspectos más relevantes de la vida política de Escudo Jaguar parece haber sido el enfrentamiento bélico; tanto es así que “más de la mitad de los monumentos que mandó erigir se centran en la captura de prisioneros”.³¹⁶ Se sabe, por ejemplo, que siete meses después de haber asumido al poder, “[...] capturó a Ajsaak[?], un jefe militar de K’ahk’ Ti’ Kuy, gobernante de Namaan, actual sitio de La Florida, Guatemala”.³¹⁷ Esta captura parece haber sido muy importante para él, porque entre la gran cantidad de títulos que ostentó está justamente el de “*ucha’n Ajsaak[?]*,” que significa ‘guardián de Ajsaak[?]’.³¹⁸

Otra de las capturas que Escudo Jaguar ordenó registrar es la de Ajsak Ichiiy Pat, personaje de una localidad desconocida, que fue aprehendido el 26 de noviembre de 689.³¹⁹ Varios años después, ya bien entrado el siglo VIII, efectuó al menos dos capturas más. En la primera de ellas hizo prisionero a Ajk’an Usij, señor de B’uhktuun, el 14 de noviembre de 713. En la segunda, capturó a Ajpopol Chay, señor de Xukalnaah, la actual Lacanhá, el 10 de julio de 729.³²⁰ Esta última victoria quedó registrada tanto en el Escalón I de la Escalera Jeroglífica 3, como en la Estela 18 de Yaxchilán, bella pieza que actualmente se resguarda en el Museo Nacional de Antropología (figura 33). En ella puede observarse nada menos que al gran Escudo Jaguar, ricamente ataviado y armado con lanza y escudo flexible, frente a Ajpopol Chay quien, humillado y de rodillas, lo observa temeroso. Según Vega Villalobos,

Todas estas capturas fueron conmemoradas en las estelas y dinteles de los edificios 41 y 44 de la Pequeña Acrópolis, y permiten conocer el dominio que

³¹³ Estos se encargaron a un grupo de artistas de Sak Ook, una corte extranjera, que llegó a Yaxchilán, justamente para servir a Escudo Jaguar el Grande. Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, pp. 167 y 171.

³¹⁴ Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, pp. 80-81.

³¹⁵ *Idem.*

³¹⁶ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 170.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 169.

³¹⁸ *Idem.*

³¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

³²⁰ *Idem.*

Itzamnaah Kokaaj B'ahlam [...] ejerció en la región del Usumacinta, el cual abarcó los sitios de Zapote Bobal, El Pajalar y La Florida, en Guatemala, Lacanhá y Bonampak, en la parte norte del río Lacanhá, Chiapas, así como Dos Caobas y El Chicozapote, este último un centro pequeño pero estratégico construido en una alta escarpa que permitía el desembarco de personas y mercancías en el Usumacinta.³²¹

De acuerdo con las inscripciones jeroglíficas, Escudo Jaguar vivió muchos años. De hecho, parece que le fue posible llegar a celebrar su tercer katún en el “trono” (60 años). Sin embargo, tiempo después de lograrlo, murió el 15 de junio de 742 d. C.³²² Sus restos fueron depositados en el Edificio 23, estructura en la que se halló su tumba y la de su esposa, la señora K'ab'al Xook.³²³

Si bien Escudo Jaguar fue un gobernante importante en la historia de Yaxchilán, el máximo esplendor del sitio se alcanzó bajo el gobierno de su hijo, Yaxuun B'ahlam (Pájaro Jaguar) IV. Efectivamente, este jerarca se entronizó el 29 de abril de 752³²⁴ y fue el mayor constructor en la historia de Yaxchilán.³²⁵ Sin embargo, es posible que su destacada actividad constructiva se explique por su imperiosa necesidad de legitimarse, pues todo parece indicar que él no debió ser el legítimo heredero del “trono”.³²⁶ Como quiera que sea, Yaxuun B'ahlam IV dedicó importantes recursos a la actividad constructiva del sitio y “mandó colocar dinteles de piedra tallados que multiplicaron su imagen más allá de todo lo que hasta ese momento se había hecho en Yaxchilán [...]”.³²⁷ Todo, con el objetivo de “manifestar su presencia en el señorío protagonizando diversos actos rituales acompañado por sus consortes y sus diversos jefes políticos y militares”.³²⁸

Entre las actividades que ordenó representar está, por supuesto, la toma de prisioneros. De hecho, esta práctica fue tan importante para él, que entre otros títulos, se hacía llamar *ajwinik b'aak*, ‘el de veinte prisioneros’ o, también, *aju'nwinik b'aak*, ‘el de una veintena de prisioneros’.³²⁹

³²¹ *Idem.*

³²² Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 89. Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 174.

³²³ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, pp. 172-174.

³²⁴ Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 97.

³²⁵ *Ibid.*, pp. 104-105.

³²⁶ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 200.

³²⁷ *Ibid.*, p. 205.

³²⁸ *Idem.*

³²⁹ *Ibid.*, p. 204.

En realidad, se sabe que poco antes de asumir el poder de Yaxchilán, Yaxuun B'ahlam IV capturó a Yax-Cib-Tok,³³⁰ “[...] gobernante provincial o *sajal* del mandatario Pay Lakam Chaahk de Wak'aab', Santa Elena, Tabasco, en la fecha 6 Kaban 5 Pop, 9.16.0.13.17, que corresponde al 6 de febrero del año 752”.³³¹ Este evento fue registrado en una de las obras más bellas realizadas bajo su patrocinio. Me refiero al Dintel 16, que actualmente se encuentra resguardado en el Museo Británico (figura 34). En esta pieza se ve a Yaxuun B'ahlam IV de frente y de pie, ricamente ataviado; portando una lanza en la mano derecha y un escudo flexible en la izquierda. A su lado, y en clara postura de sumisión, se observa a su prisionero, Yax-Cib-Tok, quien luce en la cabeza una tela, a manera de tocado, y las orejeras de algodón o papel amate que lo señalan como víctima del sacrificio.

Existen otros dinteles hallados dentro y fuera de Yaxchilán que también presentan a Yaxuun B'ahlam IV en actitudes bélicas y armado (dinteles 8, 12 y 41). En ellos es común que aparezca “acompañado por algún otro individuo quien colabora en su proeza”.³³² Tal es el caso del famoso Dintel 2 de La Pasadita (figura 35), sitio subordinado a Yaxchilán, en el que se registró la última conquista de Yaxuun B'ahlam IV. Ahí se le representó “[...] parado sosteniendo una lanza y un escudo frente a su prisionero, llamado K'inil ajaw “Señor Sol” (título utilizado por todos los señores de Piedras Negras, el más cercano y constante de sus rivales), mientras es observado por el *sajal* de La Pasadita (759)”.³³³

Este inusual lugar, que dio nuestro personaje a dichos individuos en las imágenes que patrocinó, ha hecho proponer a algunos investigadores “que tal vez ‘fuera el precio que tuvo que pagar por el apoyo que recibió para hacerse del trono’ y que su autoridad siguió dependiendo después en gran medida de la lealtad de dichos aliados”.³³⁴ Además, se ha señalado que “en la mayoría de los casos sus victorias fueron sobre individuos o señoríos de poca importancia política o militar”.³³⁵ Por lo que el alarde mostrado por el gobernante en sus títulos y representaciones

³³⁰ Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 96.

³³¹ Vega Villalobos, *El gobernante maya...*, p. 206.

³³² Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos...*, p. 102.

³³³ *Ibid.*, pp. 111-112.

³³⁴ *Ibid.*, p. 103.

³³⁵ *Ibid.*, p. 100.

se explicaría más bien como “una estrategia propagandística para engrandecer su reputación y la de su reino”.³³⁶ No obstante, para Vega Villalobos

La gran obra arquitectónica llevada a cabo por Yaxuun B’ahlam IV es una prueba tangible del gran poder que este gobernante tuvo; su destacada y diversa obra plástica evidencia el control que Yaxuun B’ahlam ejerció en la región Usumacinta, y no su “pago” a los linajes locales. A mi parecer, la diversa escultura comisionada por Yaxuun B’ahlam muestra su control sobre diversos señoríos menores de la zona, en los cuales colocó a una serie de gobernantes provinciales —sajales— en dichos sitios clave que le permitieron dominar diversas vías de transporte, tanto fluviales como terrestres.

Como quiera que sea, con la decisión de integrar a otros personajes en sus dinteles, Yaxuun B’ahlam nos abrió el panorama sobre la vida en la corte maya y el tipo de relaciones que podían establecerse entre los gobernantes y sus subordinados. Luego de este largo recorrido por el mundo maya del Clásico, conviene revisar lo que en materia de cautiverios pasaba en otras partes de Mesoamérica.

1.2.3. COSTA DEL GOLFO

En la Costa del Golfo también hay testimonios de capturas durante el Clásico. La primera pieza a la que me voy a referir procede del Centro de Veracruz, específicamente del sitio conocido hoy como El Zapotal. Pertenece a la cultura de La Mixtequilla y actualmente se exhibe en el Museo de Antropología de Xalapa.³³⁷ Se trata de una escultura de tamaño natural, elaborada en cerámica naranja durante el Clásico Tardío, entre 600 y 900 d. C. (figura 36c).³³⁸

Representa a un prisionero que lleva en el cuello, atada mediante un grueso cordel, una collera que obliga a una posición forzada de su cabeza (figuras 36a y 36b). Lleva puesto un taparrabo y un collar que se puede observar bajo el cordel de la collera. Sus brazos se perdieron y en el pecho presenta un hueco que quizá sirvió para incrustar algún aditamento o, simplemente, para permitir la cocción del material, como es el caso de otros orificios que presenta la escultura en las piernas.

³³⁶ *Idem.*

³³⁷ *Museo de Antropología de Xalapa*, introducción Sara Ladrón de Guevara, fotografía Rafael Doniz, textos Maliyel Beverido Duhalt y Sergio Vázquez Zárate, México, Editorial Raíces, 2006, p. 57.

³³⁸ La ficha técnica y varias imágenes de esta pieza pueden consultarse en el Catálogo Digital del Acervo Arqueológico del Museo de Antropología de Xalapa, <https://sapp.uv.mx/catalogomax/es-MX/sala/detalles/345>, (consultado el 03 de enero de 2019).

Hasta donde tengo noticia, esta pieza es la representación más antigua de un cautivo con collera que llegó hasta nosotros. Cabe mencionar que estas colleras eran llamadas *cuauhcozcatl* por los nahuas del Altiplano Central en el Posclásico Tardío; término que significa ‘collar de palo o de madera’. También se les conocía con otros nombres, según el material con que estaban hechas. Alonso de Molina, en su célebre *Vocabulario...* de 1571, registró la entrada *tepozcuauhcozcatl*, que tradujo simplemente como “argolla para esclavos”³³⁹ o “argolla de esclavo para la garganta”³⁴⁰ y que, literalmente, significa ‘collar de madera y metal’.³⁴¹ Otro término es *tepozquechlli*, que según el franciscano equivale a “argolla para esclavos”,³⁴² pero que, en una traducción más literal, corresponde a ‘cuello de metal’.

Los términos registrados por Molina concuerdan con las descripciones históricas. Diego Durán, en su *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, informa que las colleras eran de palo o de metal y tenían “[...] unas argollas pequeñas por las cuales tenían metidas unas varas atravesadas atrás de á braza”.³⁴³ No obstante, es Juan de Torquemada quien dejó una descripción más completa acerca de esas colleras. A la letra, el franciscano explicó que era:

[...] una media argolla de palo, y puesta en la garganta salía por detrás encima de las espaldas, con dos agujeros, y por los agujeros atravesaba una vara larga, con que quedaba presa la garganta, y a la vara juntaban otra vara por defuera de los agujeros, y ambas a dos las ataban, una con otra, y la atadura llegaba a las puntas o extremidades de las varas, donde no podía alcanzar con las manos, ni podía desatarse; y así los llevaban [a los prisioneros] por los caminos y a las veces les echaban una trailla de cordel, con que los llevaban atraillados; y porque de noche no se desatasen o cortasen la ligadura del cordel, atábanles las manos, una sobre otra.³⁴⁴

Debo aclarar, sin embargo, que, por lo menos entre los mexicas, estas colleras no eran de uso exclusivo de los prisioneros de guerra, pues también eran utilizadas para mantener bajo control a los *tlatlacotin* que se intercambiaban en los

³³⁹ Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 13r.

³⁴⁰ *Ibid.*, segunda sección, fol. 104r.

³⁴¹ Según James Lockhart, en los tiempos que siguieron a la conquista, el término *tepoztlí* se utilizó para designar al hierro y los metales en general. Sin embargo, es del todo posible que designara ya instrumentos de cobre en el periodo prehispánico. James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. Roberto Ramón Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 391-394.

³⁴² Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 13r.

³⁴³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XX, p. 187.

³⁴⁴ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, pp. 360-361.

mercados.³⁴⁵ Hecho que autoriza a pensar que, más que como un elemento que permitía la identificación de los “esclavos” como afirma Durán,³⁴⁶ la *cuauhcozcatl* era empleada para dificultar un posible escape del que la portaba y facilitar su sometimiento. Tomando en consideración las imágenes en donde se le representó y los materiales de que estaban hechas (madera y cobre), estas colleras debieron ser pesadas y, por supuesto, muy incómodas. Así parece atestiguarlo el rostro del personaje representado en la pieza analizada aquí (figura 36a).

Otros testimonios de capturas del Centro de Veracruz proceden de El Tajín. El primero de ellos es uno de los bajorrelieves esculpidos sobre los cilindros que integraban las tres columnas que sostenían el pórtico del Edificio de las Columnas. Dicha estructura se encuentra en la parte más elevada de Tajín Chico³⁴⁷ y fue, posiblemente, la residencia de Trece Conejo, el personaje más distinguido de esa ciudad. Según Sara Ladrón de Guevara

Los cilindros, de aproximadamente un metro de diámetro y de alturas variables, fueron colocados a hueso sin sistema de espiga o amachimbrado, por lo que irremediamente se colapsaron bajo el peso de las techumbres coladas de argamasa y piedra pómez.³⁴⁸

Así fue como los encontró el arqueólogo José García Payón hacia 1935, quien posteriormente ordenó su traslado a las bodegas del sitio y hoy pueden observarse en el Museo de sitio del Tajín. El bajorrelieve que interesa aquí pertenece a la columna del lado norte o de Trece Conejo (figura 37a), llamada así porque es “la única columna que consigna nombres de personajes” y en ella “se repite varias veces el de Trece Conejo”.³⁴⁹ En el relieve se grabó la imagen de dicho gobernante sentado, de frente y con los brazos cruzados, al tiempo que “posa sus pies sobre la cabeza de un decapitado, cuyo cuerpo se encuentra al lado y chorrea sangre”.³⁵⁰

³⁴⁵ El término *tlatlacotin* es el plural de *tlacotli*. Sobre los *tlatlacotin* que se intercambiaban en mercados véase Salazar Delgado, *Tlacoyotl...*, pp. 51-52; 113-135.

³⁴⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XX, p. 187.

³⁴⁷ Se conoce como Tajín Chico al espacio residencial situado en la meseta más elevada del sitio. Todo parece indicar que ahí vivían los grandes señores y también ahí “debieron de llevarse a cabo las funciones de gestión de la ciudad”. Su acceso, naturalmente, era restringido. Sara Ladrón de Guevara, *El Tajín. La urbe que representa al orbe*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2010, pp. 57-59.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 85.

³⁴⁹ Ladrón de Guevara, *El Tajín...*, p. 87.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

En la escena se observan además otros catorce personajes, todos ellos de pie, y dirigiéndose hacia Trece Conejo. Es posible identificarlos como guerreros dado que algunos portan lanzas o flechas y otros sujetan del cabello o de las muñecas a cinco cautivos. En mi opinión, en esta escena no se quiso representar la entronización de Trece Conejo, como sugiere Karl A. Taube,³⁵¹ sino la presentación de cautivos ante el gobernante.

En realidad, todo parece indicar que a Trece Conejo verdaderamente le interesaba mostrarse como captor; pues en algunas vasijas “de pasta media compacta”, reportadas por Du Solier en 1945, se incluyó la escena del gobernante sujetando a un cautivo (figura 37b). Sobre este particular, Ladrón de Guevara explica:

No se han encontrado ejemplares completos de estas vasijas y es a partir de los fragmentos publicados que hemos reconstruido una vasija hipotética que repite reiteradamente la misma escena. Trece Conejo, identificado por el glifo y numeral de su nombre frente a su rostro, toma un cautivo por los cabellos que parece desfallecer a sus pies. El tamaño del cautivo, proporcionalmente, corresponde a la mitad de la estatura de Trece Conejo, lo que describe con claridad la importancia diferencial jerárquica de los dos personajes. El nombre del cautivo no es digno siquiera de su registro.³⁵²

1.3. EPICLÁSICO

Tras la caída de Teotihuacan, en el Centro de México, se vivió un periodo de inestabilidad social, política y económica que ha sido denominado Epiclásico (650/800 y 900/1000 d. C.).³⁵³ Durante ese periodo surgieron centros como Cacaxtla, en el valle poblano-tlaxcalteca; Xochicalco, en el actual estado de Morelos y Teotenango, en el hoy Estado de México. En Cacaxtla también hay claros testimonios de capturas. Revisemos los datos sobre este lugar.

³⁵¹ Karl A. Taube, “A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice”, in *Maya Iconography*, edited by Elizabeth P. Benson and Gillett G. Griffin, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1998, pp. 340-341.

³⁵² Ladrón de Guevara, *El Tajín...*, p. 94.

³⁵³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 181.

1.3.1. CACAXTLA

Este sitio se hizo famoso gracias a sus extraordinarias pinturas murales descubiertas en 1975.³⁵⁴ Las cuales llamaron rápidamente la atención de los investigadores, debido a sus similitudes con las pinturas de ciudades mayas como Bonampak y a sus diferencias con las de Teotihuacan y las de Cholula.³⁵⁵ Es justamente en las pinturas de Cacaxtla en donde también hay testimonios de capturas. Me referiré primero a las imágenes pintadas en el escalón del Templo Rojo y luego a las del llamado Mural de la Batalla.

En la estructura hoy denominada Templo Rojo³⁵⁶ se encontró un escalón o peldaño en cuya huella se representaron al menos tres figuras humanas. Dos de las cuales se observan claramente “extendidas en posición dorsal, dispuestas linealmente y sobrepuestas en parte, con el torso del personaje central entre las piernas abiertas del personaje lateral”.³⁵⁷ De la tercera figura, sólo pueden observarse parte de sus piernas, que “aparecen por debajo de las del personaje central opuesto” y denotan que dicha figura fue representada en sentido contrario al de las otras dos³⁵⁸ (figura 38).

Los cuerpos de las dos figuras que se observan con claridad (individuos 1 y 2) fueron pintados casi completamente con color rojo/guinda y llevan taparrabos azules; contrastando de esta manera con sus cabezas, que hoy día se ven blancas, pero que originalmente pudieron haber estado pintadas, aunque el color se desvaneció con el tiempo.³⁵⁹

³⁵⁴ Mari Carmen Serra Puche y Jesús Carlos Lazcano Arce, “Xochitécatl-Cacaxtla. Cronología de su exploración”, en *Arqueología Mexicana*, XIX, 117, septiembre – octubre 2012, p. 37.

³⁵⁵ Claudia Brittenham, “Cacaxtla, estilo personal y estilo regional”, en María Isabel Álvarez Icaza Longoria y Pablo Escalante Gonzalbo (coords.), *Estilo y región en el arte mesoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017, p. 106.

³⁵⁶ En realidad, esta estructura era inicialmente un pasillo que posteriormente fue transformada en una escalera. Recibió el nombre de Templo Rojo en el siglo XX; “[...] por el mural que se pintó con un fondo de este color y en sus dos muros laterales [...]”. Geneviève Lucet, “Arquitectura de Cacaxtla, lectura del espacio”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo II*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 54 y 60 y figuras 1.44 y 1.46 a y b.

³⁵⁷ Elba Domínguez y Javier Urcid, “El ascenso al poder del señor 4 Perro: las pinturas murales del Conjunto 2-sub en Cacaxtla”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo III*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, p. 563.

³⁵⁸ *Idem.*

³⁵⁹ *Idem.*

Generalmente se acepta que dichos personajes representan a prisioneros de guerra. Sin embargo, hay algunos desacuerdos en cuanto a lo que se reprodujo en la escena. Para Helmke y Nielsen, por ejemplo, se trata de personas en cautiverio que fueron retratadas en el momento mismo de la muerte. Se les observa “[...] consumidas al punto de esqueletización, [con] las coyunturas mostradas como articulaciones huesudas, las caderas como protuberancias torcidas de hueso y cada costilla claramente definida”.³⁶⁰ Además, de sus bocas salen elementos serpentiformes que “podrían calificar como un aspecto de la fuerza de vida que se extingue, llevada por un aliento exhalado hecho manifiesto [...]”.³⁶¹ En contraste, Domínguez y Urcid sostienen que dichas figuras representan la “sobreposición semántica de las nociones de cautivo (las partes carnosas) y de sacrificado (las partes esqueléticas)”.³⁶² Las cuales —afirman los investigadores— “llevan una línea vertical que atraviesa el rostro por atrás del ojo”³⁶³ que “semeja la marca facial que caracteriza las representaciones de Xipe Totec, lo que implica tal vez una alusión al desollamiento”.³⁶⁴

Ya sea que se trate de personajes a punto de morir o de la sobreposición de las nociones de cautivo y sacrificado, todo indica que su identificación como prisioneros de guerra es correcta. En favor de esta interpretación hay varios elementos que enumeraré a continuación. Primero, hay que tener en cuenta que las imágenes se pintaron sobre un escalón con la intención de que fueran pisadas.³⁶⁵ Esta costumbre, como vimos, es antigua en Mesoamérica, apareciendo quizá por primera vez en San José Mogote y de manera mucho más frecuente entre los mayas del Clásico, en donde los peldaños incluso formaron parte de escaleras jeroglíficas. Segundo, la degradación visible en los cuerpos de los personajes y también su

³⁶⁰ Helmke y Nielsen, “La escritura jeroglífica...”, p. 411.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 413.

³⁶² Domínguez y Urcid, “El ascenso al poder...”, p. 597.

³⁶³ *Ibid.*, p. 563.

³⁶⁴ *Idem.*

³⁶⁵ De hecho, la superficie del piso del peldaño en donde se encuentran las pinturas es bruñida, tal como lo es toda el “área de pisos y guardapolvos”. Lo que evidencia que desde el principio las imágenes fueron concebidas para ser pisadas. Al respecto véase Diana Magaloni, Claudia Brittenham, Piero Baglioni, Roderico Giorgi y Lorenza Bernini, “Cacaxtla, la elocuencia de los colores”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo II*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, p. 153.

posible desollamiento son claramente atribuibles a los prisioneros de guerra en el contexto mesoamericano. Tercero, los personajes llevan tiras de papel en las orejas, muy a la manera de los cautivos mayas en el Clásico.³⁶⁶ Cuarto, uno de los personajes (el individuo 1) tiene entre sus piernas un glifo constituido por un templo estilizado en llamas. Helmke y Nielsen sostienen que dicho glifo podría haberse leído como “pueblo conquistado”, tal como se haría tiempo después con glifos similares presentes en manuscritos como el *Códice Mendoza* (folios 2r y 10r).³⁶⁷ Si esta interpretación es correcta, el glifo vincularía a nuestros personajes con un evento bélico ocurrido en ese lugar, reiterando de forma indirecta su identificación como prisioneros de guerra.

Esta idea se ve reforzada además porque, en la contrahuella del escalón, aparecen otros seis conjuntos glíficos, algunos de los cuales parecen representar topónimos, y otros, eventos de conquista, captura y sacrificio.³⁶⁸

En suma, todo indica que los personajes representados en el escalón del Templo Rojo eran efectivamente cautivos. Lo que llama la atención es que la representación de prisioneros en escalones es hasta ahora atípica en el Altiplano Central (con excepción de Cacaxtla, por supuesto); pero frecuente en la región maya occidental, y más precisamente en la zona que se ha propuesto como área de influencia para la pintura de Cacaxtla.³⁶⁹ Revisemos ahora el otro caso.

El llamado Mural de la Batalla fue pintado por un equipo de entre seis y trece pintores³⁷⁰ “[...] sobre el talud de una plataforma que fue cubierta por el llamado edificio B”;³⁷¹ estructura que se encuentra dentro de lo que hoy se conoce como el Gran Basamento, y que alguna vez fuera el centro neurálgico de Cacaxtla. Como su nombre lo indica, en un principio se pensó que en este extraordinario mural se

³⁶⁶ Helmke y Nielsen, “La escritura jeroglífica...”, p. 413.

³⁶⁷ *Idem.* (figura 7.18).

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 413-420 y Domínguez y Urcid, “El ascenso al poder...”, pp. 567-571.

³⁶⁹ Al respecto, Helmke y Nielsen comentan: “Las escaleras jeroglíficas aparecen en varios sitios del área maya, pero existen predominantemente en la región maya occidental, en especial en las áreas de La Pasión y el Usumacinta, con ejemplos notables en sitios como Itzan, Dos Pilas, Ceibal, Tamarindito, Yaxchilán, Toniná, Palenque y Edzná. [...] Estas escaleras jeroglíficas predominan en el área donde, precisamente, surge la influencia maya que aparece en Cacaxtla”. Helmke y Nielsen, “La escritura jeroglífica...”, pp. 413 y 415.

³⁷⁰ Brittenham, “Cacaxtla, estilo personal...”, p. 110.

³⁷¹ Román Piña Chan, *Cacaxtla: fuentes históricas y pinturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 63.

había representado una batalla. Sin embargo, en 1998, tras una observación más minuciosa, el arqueólogo Román Piña Chan planteó que en el llamado Mural de la Batalla no se había representado un combate sino un acto de sacrificio. Así lo escribió el investigador:

En resumen, el llamado *Mural de la batalla* no muestra ningún combate o pelea real, como son los de Bonampak o Mul Chic, sino la representación de un acto de sacrificio. En él intervienen sacrificadores que parecen guerreros (pero que no luchan contra nadie armado) y prisioneros o cautivos sin armas (sólo con yelmos o tocados de pájaros), los cuales pudieron ser guerreros vencidos, en cuyo caso podría suponerse que hubo una batalla previa, pero que en el mural se representa el segundo acto, es decir, el sacrificio de los prisioneros derrotados, no la batalla en sí.³⁷²

De hecho, Piña Chan fue más allá y explicó que en el mural se representó la dramatización de un hecho mítico que tenía como eje “[...] el sacrificio de Venus [Xólotl] en el poniente (estrella vespertina) y su nacimiento y ascenso en el oriente (estrella matutina) como lucero del alba”.³⁷³ De ahí que propusiera cambiar el nombre de Mural de la Batalla por el de Mural del Sacrificio de Xólotl.³⁷⁴

Recientemente, y dentro del proyecto “La pintura mural prehispánica en México”, María Teresa Uriarte y Erik Velásquez García han confirmado esta interpretación, haciendo precisiones y aportaciones interesantes. En efecto, ambos investigadores concluyen que en el llamado Mural de La Batalla no se representó un combate sino una escena de sacrificio de personificadores de Venus y el maíz:

[...] no se trata de una batalla, sino de un ritual de sacrificio o a lo sumo de dos momentos diferentes, pero fusionados en uno: captura y sacrificio, donde las víctimas son Venus y el maíz, aunque aceptamos que dicho ritual fue ejecutado por individuos históricos que personificaban el planeta y el cereal, además del Sol y la Luna.³⁷⁵

Es así como, según esta interpretación, los personificadores de Venus y el maíz son cautivos que fueron retratados en el momento mismo de su aprehensión, o bien, que participan —como víctimas— en un ritual que se desarrolla tiempo después de

³⁷² *Ibid.*, p. 85.

³⁷³ *Ibid.*, p. 86.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

³⁷⁵ María Teresa Uriarte y Erik Velásquez García, “El mural de La Batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo III*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, p. 739.

haber sido capturados. Como quiera que sea, lo relevante es que tenemos en ese mural la representación de prisioneros de guerra que fueron investidos como entidades sobrenaturales para ser sacrificados, tal como se haría, más tarde, en el Posclásico Tardío (figuras 39a y 39b).

Uriarte y Velásquez llegaron a esta conclusión a partir de la confirmación de que los personajes con tocados de ave que aparecen en el mural están desarmados³⁷⁶ y portan atavíos similares a los de los dioses del maíz en el área maya.³⁷⁷ Esta relación con la zona maya no debe sorprender pues hay que recordar que el arte del Epiclásico es un arte ecléctico³⁷⁸ y que para investigadoras como Brittenham “[...] la obra pictórica de Cacaxtla se parece más a las pinturas de ciudades mayas como Bonampak o Calakmul que a ninguna otra obra de arte conocida de Mesoamérica”.³⁷⁹ En efecto, “no podemos saber si los pintores de Cacaxtla asimilaron el conocimiento de pintores mayas que llegaron hasta allí, o si fueron ellos los que salieron al mundo mesoamericano en busca de ideas”, pero lo que sí sabemos es que “ese conocimiento llegó a Cacaxtla y ahí se desarrolló hasta convertirse en un estilo local característico, gracias a las generaciones de artistas que lo practicaron y perfeccionaron [...]”.³⁸⁰ Entonces, parece claro que, tanto en lo que se refiere al estilo, como en lo que respecta a elementos iconográficos, hubo una adopción de elementos mayas.

Es importante destacar, además, que Uriarte y Velásquez plantearon que los personajes representados en el Mural de la Batalla corresponden, en realidad, a individuos históricos, los cuales participaron en ese ritual sacrificial entre los años

³⁷⁶ A excepción del personaje 10 del muro poniente que porta una lanza. Véase María Teresa Uriarte, “El mural del Edificio B de Cacaxtla ¿una batalla?”, en *Arqueología Mexicana*, XIX, 117, septiembre – octubre 2012, pp. 46-47.

³⁷⁷ Tales atavíos son el mechón en la frente (alusión a los cabellos de las mazorcas); las plumas y las piedras de color verde (como alegorías de las hojas del maíz tierno); los yelmos y las alas de aves; los huesos y los dientes (también relacionados con el maíz) y la falda de rombos vestida por el dios de dicho cereal. Además, se toman en cuenta la ambigüedad en el sexo de esta deidad y la similitud que presentan las víctimas inmoladas en el mural de Cacaxtla con las representaciones del sacrificio por evisceración del dios del maíz en códices como el *Dresde* y el *París*. Véase Uriarte y Velásquez, “El mural...”, pp. 700-718.

³⁷⁸ Esther Pasztory, “El arte”, en *Historia antigua de México*, 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. IV, p. 358.

³⁷⁹ Brittenham, “Cacaxtla, estilo personal...”, p. 106.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 109.

734 y 735 d. C. Esto porque —según los investigadores— el glifo 3 Venado, que en la pintura aparece asociado con el capitán de los sacerdotes-sacrificadores,³⁸¹ podría aludir también a una fecha calendárica asociada con los sucesos representados en el mural que puede datarse mediante la Cuenta Larga.³⁸²

1.4. POSCLÁSICO

1.4.1. TULA

En la antigua ciudad de Tollan Xicocotitlan también se realizaban capturas, aunque —debo advertir— los testimonios no son tan evidentes en el arte como en otros lugares ya mencionados. Efectivamente, de forma muy similar a lo que sucede en Teotihuacan, en Tula no encontré representaciones explícitas de la toma de cautivos. No obstante, el militarismo presente en el arte tolteca nos “dice”, de una forma más bien indirecta, que la captura de prisioneros no les era ajena. Además, por fortuna, para el Posclásico ya se cuenta con datos históricos, algunos de los cuales refieren que la toma de prisioneros sí se practicaba en esa ciudad. Revisemos los testimonios, empezaré con la información histórica.

En las obras de Sahagún y Durán, por ejemplo, existen referencias a acontecimientos que ocurrieron en Tula. Sin embargo, tales referencias se centran básicamente en los hechos que, en dicha ciudad, protagonizaron dioses como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.³⁸³ En este sentido, es de particular interés el Libro X de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún, en donde el franciscano dedicó un apartado sobre de los “tulanos” o “toltecas”.³⁸⁴ Ahí puede observarse la versión que de los toltecas conocían los informantes del franciscano

³⁸¹ El guerrero 3 Venado que aparece en el Mural de la Batalla es el capitán de los sacerdotes-sacrificadores y usa un atuendo de guerrero de tradición teotihuacana. Porta máscara de Tláloc (que en el área maya se asocia con escenas de sacrificio) y lleva un tocado con el símbolo del rayo y el trapecio, elemento con un fuerte simbolismo ígneo, solar y temporal en Mesoamérica. De hecho, para Uriarte y Velásquez, podría tratarse de una representación del Astro Rey. Además, el nombre de Venado también resulta significativo pues, como es bien sabido, dicho animal era un importante icono de la cacería, de la guerra y del sacrificio, y también estaba vinculado a las fuerzas de la lluvia y la sequía. Así entonces 3 Venado podría ser tanto el nombre del sacrificador como el de la víctima. Al respecto véase Uriarte y Velásquez, “El mural...”, pp. 722-724 y 731.

³⁸² *Ibid.*, pp. 728-734 y 738-739.

³⁸³ Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. III, caps. II-XIV, pp. 306-326; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. I, pp. 17-24.

³⁸⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. I, p. 949.

o, al menos, la que le quisieron compartir. En efecto, ahí se afirma que los toltecas se nombraban a sí mismos “chichimecas” o “toltecas chichimecas”,³⁸⁵ y que eran verdaderos especialistas en varias disciplinas. Eran médicos y conocían las calidades y virtudes de las hierbas. Tenían, además, un gran conocimiento de las piedras. Sabían casi todos los oficios mecánicos y eran hábiles en la elaboración y el manejo de calendarios. Se menciona también que inventaron el arte de interpretar los sueños y que conocían muy bien las estrellas, sus influencias y calidades. Además, eran buenos cantores, tañían instrumentos y componían cantos. Por si todo esto fuera poco, eran muy devotos y adoraban a un solo señor, Quetzalcóatl, cuyo sacerdote tenía el mismo nombre y era muy respetado.³⁸⁶ A Quetzalcóatl, por cierto, no le gustaban los sacrificios humanos pues, “no quería más que culebras y mariposas que le ofreciesen y diesen en su sacrificio”.³⁸⁷ Es claro, entonces, que Sahagún presenta una versión idílica sobre los toltecas. Si me basara solamente en estos datos, Tula no tendrían cabida en este trabajo. Sin embargo, hay otro documento que señala cómo fue introducido el sacrificio humano en esa ciudad. Veamos lo que se escribió en él.

Efectivamente, en los *Anales de Cuauhtitlan*, documento escrito en náhuatl hacia 1570, se afirma que los sacrificios humanos por flechamiento fueron introducidos en Tula por las Ixcuiname³⁸⁸ en el año 8 Tochtli (1058).³⁸⁹ Transcribo a continuación el texto:

³⁸⁵ *Ibid.*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. I, pp. 949 y 954.

³⁸⁶ *Ibid.*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. I, pp. 951-953.

³⁸⁷ *Ibid.*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. I, p. 954.

³⁸⁸ Ixcuiname es el plural de Ixcuina, nombre de origen huasteco que significa “ella-algodón”, “hermana-algodón” o “mujer de algodón”. Sahagún apuntó que Ixcuina era el segundo nombre de Tlazoltéotl y que también se denominaba así a las cuatro hermanas de la diosa: Tiacapan, Teicu, Tlaco y Xucotzin, todas “diosas de la carnalidad”. Además sabemos que Tlazoltéotl-Ixcuina era una deidad relacionada con la guerra y el tejido. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XII, p. 82; Katarzyna Mikulska Dąbrowska, *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Universidad de Varsovia – Facultad de Neofilología – Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2008, p. 109; Guilhem Olivier, “Why give birth to enemies? The warrior aspects of the Aztec goddess Tlazoltéotl-Ixcuina”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 65/66, 2014-2015, pp. 55-67; y Wendy Aguilar González, *Toci-Tlazoltéotl: la diosa del tejido entre los mexica*, tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autora, 2016, 212 p.

³⁸⁹ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 59.

[...] en este mismo año [8 Tochtli] llegaron las diablasas llamadas Ixcuiname. Según la tradición de los antiguos, ellas venían de Cuextlan. En el lugar llamado Cuextecatlichocayan dijeron a los cautivos que habían tomado en Cuextlan: “Ahora vamos a Tollan, con vosotros llegaremos a esa tierra, con vosotros haremos fiesta, porque nunca ha habido allá flechamiento, pero nosotros lo inauguraremos flechándoos”. Cuando los cautivos oyeron esto, se afligieron y lloraron.³⁹⁰

Luego de notificar a los cautivos sobre su destino en Tula, las Ixcuiname y sus acompañantes siguieron su camino hacia Tollan y al año siguiente, en 9 Ácatl (1059), llegaron a esa ciudad. Así lo explica el documento: “[...] las Ixcuiname, llegaron a la tierra con los dos cautivos a los que habrían de flechar. Estos cautivos cuextecas eran los maridos de las diablasas; entonces comenzó por primera vez el flechamiento”.³⁹¹

Fue así como —según nuestra fuente— se inauguró el sacrificio por flechamiento en Tula, con la inmolación de dos cautivos de Cuextlan en la veintena de *izcalli*.³⁹² Llama la atención que se diga que los cautivos “eran los maridos de las diablasas”, pues esto parece indicar que ya, desde entonces, se establecía con los prisioneros una relación de parentesco.

De cualquier manera, las cosas no terminaron ahí. En los *Anales de Cuauhtitlan* se explica también que cuatro años después, en 13 Ácatl (1063), los toltecas ya habían adoptado el sacrificio de prisioneros de guerra:

[...] entonces el diablo Yáotl³⁹³ dio principio a la guerra, cuando los toltecas se enfrentaron en Nextlalpan. Y cuando tomaron cautivos, entonces comenzaron los sacrificios humanos, porque los toltecas sacrificaron a sus cautivos; y en medio de ellos andaba el diablo Yáotl, [incitándolos] para que, como por diversión, sacrificaran a la gente.³⁹⁴

Pero no sólo se había adoptado la costumbre de sacrificar prisioneros. También se inició por ese tiempo el desollamiento de los sacrificados:

³⁹⁰ *Idem*.

³⁹¹ *Idem*.

³⁹² *Idem*.

³⁹³ Aunque se podía designar con este nombre a Huitzilopochtli, excepcionalmente a Quetzalcóatl y, tal vez, a Xipe Tótec, Yáotl era uno de los nombres con que frecuentemente se denominaba a Tezcatlipoca. También le llamaban Yaotzin, “el Enemigo” y Necoc Yáotl, “el Enemigo de los dos lados”, nombre, este último, que encaja muy bien en este relato. Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 64-66

³⁹⁴ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 59.

Y luego comenzó asimismo el desollamiento de hombres [...] estaba entonces una mujer otomí en el río, sacando hilos [de unas pencas de maguey], cuando el tolteca Xiuhcózcatl la tomó, la desolló y luego se revistió su piel. Entonces, por primera vez, [el diablo] Tótec se revistió con la piel [de la mujer sacrificada], y ya después comenzó toda suerte de sacrificios humanos; pues dicen que antes, en tiempos de Quetzalcóatl, [...] éste nunca aceptó los sacrificios humanos. Pero en este año, mientras estaba gobernando Huémac, todo comenzó por obra de los diablos.³⁹⁵

Así entonces, parece claro que en Tula sí hubo captura de prisioneros y el consecuente sacrificio de ellos. Esto no sólo se sabe por los datos presentados anteriormente, sino que puede deducirse a partir de algunos de los hallazgos arqueológicos reportados en el sitio.

Efectivamente, los materiales escultóricos excavados hasta la fecha en Tula denotan la vocación guerrera de los toltecas. Empecemos con las “cariátides” o “atlantes” de 4.60 metros de altura que, en realidad, representan guerreros y son “[...] las esculturas más imponentes de todo el recinto ceremonial de Tula Grande”.³⁹⁶ Estas extraordinarias piezas son cuatro y en la actualidad pueden observarse tres sobre el Edificio B de la zona arqueológica de Tula y una en el Museo Nacional de Antropología (figura 40a).

Todos se encuentran de pie con los brazos extendidos junto al cuerpo. Lucen penacho de plumas rígidas, orejeras rectangulares, pechero, pectoral o placa de mariposa estilizada, disco dorsal con amarres sobre el vientre, rodilleras, ajorcas y sandalias. Como guerreros de la serpiente emplumada, llevan esta figura tanto en el disco dorsal como en las taloneras de sus sandalias. Con la mano derecha sujetan un lanzadardos, mientras que en la izquierda llevan un calabazo decorado con grecas, un arma curva y cuatro dardos. En el hombro izquierdo va un brazalete que sostiene un cuchillo, símbolo de aquellos que realizaban sacrificios.³⁹⁷

Además, se sabe que estos “atlantes” también estuvieron pintados con franjas rojas verticales en piernas y pies, decoración corporal propia de dioses como Mixcóatl y Tlahuizcalpantecuhtli.³⁹⁸ Por otro lado, la placa con forma de mariposa que estas esculturas llevan en el pecho parece mostrar —como ha señalado Elizabeth

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 59 y 61.

³⁹⁶ Robert H. Cobean, Elizabeth Jiménez García y Alba Guadalupe Mastache, *Tula*, trad. Aarón Arboleyda Castro, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2012, p. 158.

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ *Catálogo esencial del Museo Nacional de Antropología, 100 obras*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Artes de México, 2011, p. 148; Cobean *et al.*, *Tula*, p. 159.

Jiménez García— que se trata de guerreros divinizados muertos en batalla o en sacrificio, como los que acompañaban al Sol en su movimiento por el cielo.³⁹⁹

Otros elementos vinculados con los sacrificios humanos en Tula son el llamado *chac mool*⁴⁰⁰ (figura 40b) y el *tzompantli*. Según Marie-Areti Hers, ambos elementos proceden de la Mesoamérica septentrional o marginal⁴⁰¹ y llegaron a Tula —y a otros sitios del Centro de México— con las migraciones de distintos pueblos portadores de cultura mesoamericana.⁴⁰²

En efecto, de acuerdo con dicha investigadora, en el Cerro del Huistle, perteneciente a la Cultura Chalchihuites⁴⁰³ y cercano a la población actual de Huejuquilla el Alto, en Jalisco, pueden hallarse los antecedentes del *chac mool* y del *tzompantli*, ambos fechados entre 550/600 y 900 d. C.⁴⁰⁴

Al día de hoy, esculturas tipo *chac mool* han sido encontradas en Tula, Chichén Itzá, Cholula, Tlaxcala, Ihuatzio, Cempoala, Míxquic y Tenochtitlan. Sobre las que se hallaron en Tula, Cobean, Jiménez y Mastache explicaron lo siguiente:

Son esculturas de personajes recostados cuya incómoda postura no es natural, sino más bien forzada, con el rostro levantado, la cabeza girada hacia un lado y las rodillas flexionadas pegadas al cuerpo. Casi todos ellos tienen las manos sobre el vientre enmarcando un objeto cuadrado que semeja un recipiente sobre el regazo.⁴⁰⁵

³⁹⁹ *Catálogo esencial...*, p. 148.

⁴⁰⁰ El nombre de *chac mool* le fue dado por el viajero norteamericano Augustus Le Plongeon y significa “garra roja”, en maya.

⁴⁰¹ Marie-Areti Hers, “El horizonte Clásico en el centro norte de Mesoamérica marginal”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 2ª ed., México, Larousse, 1993, pp. 107-112.

⁴⁰² Según Hers, hubo tres momentos claves en la historia de las relaciones del Norte con el Centro de Mesoamérica: 1) una expansión mesoamericana con dirección al norte, al principio de la era, que aparentemente estuvo relacionada con la erupción del Popocatepetl, en el siglo I; 2) una segunda expansión —nuevamente con dirección al norte— hacia el 600 d. C. y 3) el repliegue o abandono de los territorios norteños, por los pobladores de cultura mesoamericana, a partir del siglo IX. Marie-Areti Hers, “El sacrificio humano entre los tolteca-chichimecas: los antecedentes norteños de las prácticas toltecas y mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 227-230.

⁴⁰³ La cultura Chalchihuites se desarrolló entre los años 1 y 900 d. C. a lo largo de la vertiente este de la Sierra Madre Occidental y abarca sitios como La Quemada y Alta Vista, en Zacatecas y el Cerro del Huistle, en Jalisco. Hers, “El horizonte Clásico...”, pp. 108-109.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 109. Véase también Marie-Areti Hers, “Origen norteño del *tzompantli*”, en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, p. 73.

⁴⁰⁵ Cobean, *et al.*, *Tula*, p. 175.

Los *chac mool* de Tula fueron hallados en el Palacio Quemado. Uno de ellos, encontrado *in situ*, estaba junto a una banqueta “en cuyo friso está esculpida una procesión dirigida por un Tláloc”.⁴⁰⁶ Esta cercanía con la representación del numen parece vincularlo con él. Lo cual resulta significativo porque —si bien los mexicas asociaban a Tláloc con la lluvia⁴⁰⁷— en tiempo de los toltecas tenía un claro vínculo con la guerra, como puede constatarse en algunas representaciones de la deidad halladas en el sitio (figura 41).

Además, Cobean, *et al.*, refiere que Mary Miller y Marco Samayoa consideran al *chac mool* como “elemento de los cultos de sacrificios humanos y, especialmente, del sacrificio de prisioneros de guerra”,⁴⁰⁸ hipótesis que —según Cobean— “se refuerza con el hallazgo reciente de Peter Schmidt de un *chacmool* que muestra los brazos atados como prisionero de guerra en el Grupo de las Mil Columnas en Chichén Itzá”.⁴⁰⁹ Este dato es revelador, sobre todo si se considera que una de las características principales de los *chac mool* es, precisamente, su postura incómoda y antinatural; postura que —como hemos visto— es compartida por varias representaciones de cautivos en el área maya (véanse figuras 20b, 31a y 32).

Respecto al *tzompantli*, no hacen falta muchas explicaciones, pues se sabe que en esas estructuras se colocaban las cabezas de los sacrificados. Como señalé antes, también parece tener un origen norteco, y en Tula aún puede verse la plataforma de más de 50 metros que lo sostenía. Se encuentra ubicada entre el Juego de Pelota 2 y el Adoratorio y fue excavada por Eduardo Matos Moctezuma en los años sesenta.⁴¹⁰ Sin embargo —a diferencia de lo que sostiene Cobean— Matos considera que la estructura pertenece a la época mexica.⁴¹¹ No abundaré más sobre el tema del *tzompantli*, porque lo trataré con detenimiento en el capítulo 3 (apartado 3.4.2). Por ahora, bastará con señalar que, en Tula, dicha estructura es uno de los elementos que podrían confirmar que en esa ciudad se capturaban prisioneros para el sacrificio.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁰⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. IV, p. 72.

⁴⁰⁸ Cobean, *et al.*, *Tula*, p. 87.

⁴⁰⁹ *Idem.*

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁴¹¹ Guilhem Olivier, comunicación personal, 30 de octubre de 2021.

Algo más que hay que considerar es que en Tula también se ha documentado el culto a Xipe Tótec. Efectivamente, en los pilares del templo del Edificio B, se identificaron las representaciones de algunos dioses y de otros personajes que pudieron haber sido gobernantes de Tula.⁴¹² Tomando en cuenta algunos elementos iconográficos —como su escudo redondo y un joyel en forma ovalada sobre el pecho, del que caen dos cintas—, el personaje 2 del pilar 1 fue identificado como Xipe Tótec.⁴¹³ Otra evidencia de la presencia del dios en la antigua ciudad es una escultura de barro que lo representa y fue hallada en 2009 “en el Boulevard Iturbe, de la ciudad de Tula, a sólo unos metros de la valla perimetral del sitio arqueológico”.⁴¹⁴ Dicha pieza mide 85 centímetros de altura y se determinó que podría datar del periodo que va de 900 a 1150 d. C. (figura 42).

Además, en el sitio El Refugio, cerca de la refinería de Tula, la arqueóloga Rosalba Nieto Calleja excavó en 1993

un osario de la fase Tollan compuesto por grupos de huesos humanos desmembrados, con líneas de corte y posiblemente amortajados por su disposición *in situ*. Al no encontrar los huesos de manos y pies, interpretó que se trataba de los restos de rituales relacionados con Xipe, dado que la piel de los desollados se desprendía del cuerpo junto con las manos y los pies.⁴¹⁵

Así, todo parece indicar que en Tula verdaderamente había un culto a Xipe Tótec. Veamos, finalmente, un elemento más que indirectamente nos “habla” de la captura de prisioneros en la capital tolteca. Me refiero a los relieves que decoraban el Edificio B y que muestran lo que parecen ser águilas devorando corazones (figura 43a),⁴¹⁶ así como felinos, cánidos y un peculiar personaje denominado hombre-jaguar-pájaro-serpiente (figuras 43b y 43c). Todos ellos, elementos que Wright Carr identificó como propios del complejo iconográfico de la Guerra Sagrada y que, como vimos, estaban presentes en el Centro de México desde la época de Teotihuacan.

⁴¹² *Ibid.*, pp. 160-177.

⁴¹³ *Ibid.*, pp. 168-169.

⁴¹⁴ Xipe Tótec en Tula, <https://www.inah.gob.mx/boletines/1875-xipe-totec-en-tula>, (consultado el 14 de enero de 2019).

⁴¹⁵ Cobean, *et al.*, *Tula*, pp. 168-169.

⁴¹⁶ Cobean, Jiménez y Mastache las denominan águilas (*Ibid.*, pp. 67-69), pero otros autores han señalado que las representaciones son diferentes y que, además de águilas, hay “zopilotes”. Para Wright Carr, las diferencias entre ambas representaciones se explican simplemente por razones de estilo. En cualquier caso —dice el investigador— se trata de símbolos solares. Wright Carr, “La iconografía...”, p. 305.

1.4.2. LA MIXTECA

En la Mixteca también hay testimonios interesantes sobre la toma de cautivos. Aunque llegaron hasta nosotros seis códices prehispánicos de la Mixteca Alta,⁴¹⁷ me centraré solamente en el *Códice Nuttall* —conocido también como *Zouche* o *Zouche-Nuttall*— por ser éste uno de los mejores ejemplos de arte pictográfico antiguo y por encontrarse en un buen estado de conservación.⁴¹⁸

Este bello documento, de contenido histórico y actualmente resguardado en el Museo Británico, fue elaborado a manera de biombo sobre un soporte de piel de venado. En él se pintaron por ambos lados dos historias distintas que no se relacionan entre sí.⁴¹⁹ Se sabe que participaron en su elaboración varios artistas en diferentes épocas. El lado 1, que narra la biografía del gobernante 8 Venado, pudo haber sido elaborado a principios del siglo XIV.⁴²⁰ El lado 2, que contiene la historia de Tilantongo y Teozacualco, pudo ser concluido a finales del mismo siglo o principios del siglo XV.⁴²¹ Por lo que, en conjunto, se puede decir que es un documento realizado entre los siglos XIV y XV, en el que se “relatan” hechos que ocurrieron antes.

Abordaré primero el lado 1, referente a la vida de 8 Venado. En este lado del códice se observa la captura de prisioneros de guerra en tres láminas (76-B, 83 y 84). En la lámina 76-B (figura 44) pueden observarse once personajes que portan, sin excepción, banderas blancas rematadas en su parte superior con una borla de plumón del mismo color, elementos ambos relacionados con el sacrificio. La mayoría de ellos lleva cuerdas en uno, o en los dos brazos, y todos van acompañados de un numeral y un glifo que constituyen su nombre calendárico.

⁴¹⁷ Estos son el códice *Bodley*, el *Nuttall*, el *Vindobonensis*, el *Selden* y el *Colombino-Becker*. Para más información sobre esos documentos véase Manuel A. Hermann Lejarazu, “Los códices de la Mixteca Alta. Historias de linajes y genealogías”, en *Arqueología Mexicana*, XV, 90, marzo – abril 2008, pp. 49-50.

⁴¹⁸ Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos...*, p. 378.

⁴¹⁹ Hermann Lejarazu, “Los códices de la Mixteca Alta...”, p. 49.

⁴²⁰ *Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 venado*, estudio introductorio e interpretación de láminas Manuel A. Hermann Lejarazu, fotografía The Trustees of the British Museum, México, Editorial Raíces, 2006, p. 12.

⁴²¹ *Códice Nuttall. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco*, estudio introductorio e interpretación de láminas Manuel A. Hermann Lejarazu, fotografía The Trustees of the British Museum, México, Editorial Raíces, 2008, p. 10.

Según Manuel A. Hermann Lejarazu, se trata de prisioneros que el conquistador 8 Venado tomó en una batalla que tuvo lugar en el Cerro del Yahui, en el año 9 caña (1099).⁴²² La información de la escena mencionada aquí es completada con datos tomados de la lámina precedente (76-A) en donde aparece el propio 8 Venado, armado con lanza y escudo, mientras sujeta del cabello a un personaje llamado 2 Flor, Xicolli o Dzono de Turquesa, quien se encuentra en el extremo superior derecho de nuestra lámina, llorando y sometido al conquistador mixteco.⁴²³

Otras láminas del *Nuttall*, lado 1, en donde se representaron capturas de prisioneros y su posterior sacrificio son las 83 y 84. En efecto, ambas láminas se refieren a una guerra que sostuvo Tilantongo —gobernado por 8 Venado— contra el Lugar del Bulto de Xipe, sitio aún no identificado en la geografía mixteca.⁴²⁴ En el extremo superior derecho de la lámina 83 (figura 45) puede verse a 8 Venado sujetando del cabello a 4 Viento, hijo de los gobernantes de Lugar del Bulto de Xipe.⁴²⁵ A la izquierda, se observa otra escena en donde es sacrificado 10 Perro y, abajo, un guerrero con atavíos de muerte, que dispara con un lanzadardos a 6 Casa, personaje que aparece en la lámina siguiente (84).

Los sacrificios se efectuaron luego de un año de realizada la captura, en un día 6 Serpiente del año 12 Conejo en el Cerro del Águila y Juego de Pelota.⁴²⁶ Cabe mencionar que 10 Perro y 6 Casa eran sobrinos y rivales de 8 Venado, que amenazaban su hegemonía en la Mixteca.⁴²⁷ Su representación en este códice es relevante no sólo porque evidencia la captura de prisioneros de guerra entre los mixtecos y su posterior inmolación ritual. Sino también porque muestra que el *tlahuahuanaliztli*⁴²⁸ y el *tlacacaliztli* ya eran practicados en el siglo XII en la Mixteca

⁴²² *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 84.

⁴²³ *Ibid.*, p. 85.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁴²⁵ *Idem.*

⁴²⁶ *Idem.*

⁴²⁷ *Idem.*

⁴²⁸ Entre los mexicas se conocía con el nombre de *tlahuahuanaliztli* a un rito en el que los cautivos eran atados a una piedra redonda (*temalácatl*) y desde ahí, y con armas simuladas, debían enfrentar a guerreros bien armados. Tras el esperado desenlace, las víctimas eran sacrificadas por cardioectomía en el mismo *temalácatl*.

y que los cautivos eran investidos como las deidades, tal como se haría después, en el Posclásico Tardío, en otras partes de Mesoamérica.

En la escena del *tlahuahuanaliztli* vemos a 10 Perro, amarrado por la cintura a un *temalácatl* de color rojo (figura 46a). Exhibe pintura corporal también roja y porta elementos que lo vinculan claramente con Xipe Tótec.⁴²⁹ Además, sujeta con ambas manos dos “garrotes de pino”, que se entregaban a estos prisioneros para que se defendiesen de sus atacantes.⁴³⁰ Éstos, vestidos como jaguares de distinto color, llevan también atavíos que los relacionan con el mismo dios y usan, a manera de guantes, garras de jaguar.⁴³¹

El otro sacrificado es 6 Casa, hermano de 10 Perro (figura 46b). En la lámina 84 lo vemos atado de pies y manos a un armazón de madera y luciendo también la pintura corporal roja y los atavíos de Xipe Tótec. Se le representó con un dardo en el pecho, de cuya herida fluye sangre que es recolectada en un “mosaico de turquesa”.⁴³² El sacrificador es un guerrero con atavíos de muerte que, como vimos antes, fue pintado en la esquina inferior izquierda de la lámina 83 (figura 45).

El hecho de que las víctimas y sus atacantes lleven atavíos de Xipe Tótec no resulta sorprendente porque sabemos que el *tlahuahuanaliztli* y el *tlacacaliztli*⁴³³ se realizaban en *tlacaxipehualiztli*, fiesta de esa deidad. Además, no hay que olvidar que, de acuerdo con el códice, las víctimas procedían del Lugar del Bulto de Xipe. Revisemos ahora el otro lado del documento.

El lado 2 del *Nuttall* también incluye escenas que atestiguan la captura de prisioneros para el sacrificio. Aquí me referiré sólo a una de ellas, en que se muestra

⁴²⁹ Dichos elementos son el *yopitzontli*, un “chalequillo” o *xicolli* blanco con bordes rojos, un taparrabo blanco con sus extremos en cola de golondrina también con bordes rojos. Una revisión de los elementos iconográficos relacionados con Xipe Tótec puede verse en González González, *Xipe Tótec...*, pp. 25-107.

⁴³⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 182.

⁴³¹ Las garras eran, literalmente, para rasgar o rayar a la víctima. Según Alonso de Molina, *tlahuahuanaliztli* es el “acto de raer, o de rayar alguna cosa, o de escarbar la tierra”. Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 144r.

⁴³² *Códice Nuttall. Lado 1*, p. 102.

⁴³³ Aunque en los *Anales de Cuauhtitlan* y en la obra de Toribio Motolinía se muestra que el *tlacacaliztli* se realizaba en la fiesta de *Izcalli*. En este trabajo hemos visto que el cautivo de Xalla en Teotihuacan pudo haber representado a un personificador de Xipe Tótec asaeteado. Otra evidencia la proporciona el propio *Códice Nuttall* citado aquí y la *Historia Tolteca-Chichimeca* que revisaremos posteriormente. Véase *Anales de Cuauhtitlan*, p. 59; Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 104-105 y Taube, “A Study of Classic...”, pp. 331-332.

un episodio conocido como la “guerra contra la gente de piedra”, conflicto que tuvo lugar en un tiempo primordial.

Efectivamente, en la lámina 3 (del lado 2) se muestra un episodio bélico en el que participan tanto gobernantes primordiales, como dioses y los llamados “hombres de piedra”⁴³⁴ (figura 47). De hecho, todo parece indicar que la guerra se originó porque estos últimos querían “devastar a los primeros gobernantes mixtecos”.⁴³⁵ El primer ataque lo llevaron a cabo contra el Cerro de la Lluvia, sitio defendido por la señora 8 Mono. En la esquina inferior derecha de la lámina, vemos a esta mujer en el momento en que es capturada por un “hombre de piedra”.⁴³⁶ Otras escenas de aprehensión pueden verse a la izquierda. Por ejemplo, casi al centro de la lámina, vemos al señor 7 Viento capturando a un “hombre de piedra” en un lugar denominado Cerro Quemado o Cerro de las Llamas.⁴³⁷ Abajo, es una mujer la que realiza la captura. Se trata de la señora 8 Venado, quien hizo prisionero a un “hombre de piedra” por medio de un cuerda.⁴³⁸ Finalmente, más a la izquierda, y un poco más arriba, se observa un “hombre de piedra” capturado por dos guerreros armados, cuyos nombres no fueron registrados.

Como puede observarse, estas escenas de capturas demuestran, una vez más, que en el México prehispánico las mujeres podían tener un rol activo en la guerra y que, por tanto, podían capturar y ser capturadas. Hecho que confirma para el ámbito mixteco del Posclásico Temprano, lo que ya se había señalado para el área maya en el Clásico.

1.4.3. CHOLULA

En Cholula también hay testimonios de la captura de prisioneros. Aunque realmente son muy pocos los documentos históricos que nos informan sobre cómo era la vida en dicha ciudad durante la época prehispánica, en la *Historia Tolteca-Chichimeca* —manuscrito pintado en papel europeo alrededor de 1545 en la localidad de

⁴³⁴ Estos “hombres de piedra” se identifican por tener “el cuerpo pintado con bandas diagonales de diferentes colores y por la presencia de pequeñas protuberancias en la cabeza, brazos y piernas, que representan texturas ásperas o pedregosas”. *Códice Nuttall. Lado 2*, p. 18.

⁴³⁵ *Idem.*

⁴³⁶ *Idem.*

⁴³⁷ *Idem.*

⁴³⁸ *Idem.*

Cuauhtinchan— existe una referencia a la práctica del *tlacacaliztli* y el *tlahuahuanaliztli*. Lo que de alguna forma confirma que estos ritos, vinculados con las Ixcuiname y Xipe Tótec, verdaderamente se realizaban en Tula y, posteriormente, en Cholula.

Efectivamente, la *Historia Tolteca-Chichimeca* refiere que, tras la caída de Tula, los toltecas, guiados por un sacerdote llamado Couenan, migraron hacia Cholula;⁴³⁹ importante ciudad que en ese entonces era gobernada por los olmeca-xicalancas.⁴⁴⁰ Para asentarse dentro de su territorio, los toltecas solicitaron tierras a éstos y fueron aceptados. Sin embargo, los olmeca-xicalancas se comportaban como verdaderos tiranos “que maltrataban a los norteños que ‘vivían en casa ajena’, empleándolos como servidumbre y humillándolos constantemente”.⁴⁴¹ Es por eso que los toltecas urdieron una estratagema en la que, con el pretexto de una exhibición de cantos y danzas militares en la que usarían “armas rotas y descartadas”, tomaron por sorpresa a sus opresores, los derrotaron y se hicieron con el mando de la ciudad.⁴⁴²

Tras seis años de gobierno tolteca, grupos aliados de los olmeca-xicalancas declararon la guerra a los usurpadores y asediaron la ciudad por un año. Fue entonces cuando, desesperados, Ixcicóatl y Quetzalteuéc, señores toltecas, “viajaron hacia el norte, a Chicomóztoc, el Lugar de las Siete Cuevas, a buscar refuerzos entre los chichimecas, célebres por su reputación de bravos guerreros”.⁴⁴³ Luego de negociar con los jefes de las tribus chichimecas, lograron que éstos accedieran a pelear como mercenarios a cambio de tierras “en las que pudieran fundar su propio *altépetl*”.⁴⁴⁴ Fue así como regresaron juntos para recuperar

⁴³⁹ Patricia Plunket Nagoda y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara, *Cholula*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2018, p. 173.

⁴⁴⁰ En las fuentes históricas hay datos divergentes sobre los olmeca-xicalancas. Algunas señalan que eran originarios del Altiplano central y otras que procedían de la Costa del Golfo. Además, Plunket y Uruñuela sugieren que pudieron haber “sido los propios habitantes de Cholula durante el Clásico”. Lo cierto es que existe consenso en que los olmeca-xicalancas se vinculan con la región poblano-tlaxcalteca y que “sus múltiples asentamientos se distribuían desde el sur de la cuenca de México hasta el extremo oriental del estado de Puebla y que eran multilingües y hablaban idiomas de la familia otomangue —popoloca, chocho y mixteco— y quizá náhuatl”. *Ibid.*, pp. 173-174.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁴² *Idem.*

⁴⁴³ *Idem.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 203.

Cholula. Según el relato, en un solo día, los chichimecas lograron reprimir a los atacantes y apresaron a sus señores principales. El desenlace de la historia es el siguiente:

Al terminar el combate, los chichimecas colocaron al pie del Tlachihualtépetl una *quauhtzatzastli*, andamio de madera usado en el *tacacaliztli*, un sacrificio en el que la víctima era atada a la estructura y flechada hasta morir desangrada. Instalaron además un *quauhtemalácatl*, un gran disco pétreo para el sacrificio gladiatorio, en el que se sujetaba al prisionero a la piedra, dándole, para enfrentar a guerreros armados, macanas que en vez de filos de obsidiana tenían plumas.⁴⁴⁵

Una bella representación de estos hechos puede apreciarse en el folio 53 de la *Historia Tolteca-Chichimeca* (figura 48). Efectivamente, ahí se observa una escena que podemos dividir en tres partes. Arriba, se encuentran Ixcicóatl y Quetzalteuécac (izquierda y derecha respectivamente), los señores toltecas, flanqueando lo que se ha identificado como el glifo del Tlachihualtépetl, lo que nos indica que el evento tuvo lugar en el corazón mismo de Cholula. En medio, cuatro guerreros chichimecas, vestidos con pieles y armados con arcos y flechas, disparan a un infortunado señor olmeca-xicalanca que se encuentra atado de manos y pies al *quauhtzatzastli*, o armazón de madera. Finalmente, en la parte de abajo, otro olmeca-xicalanca, armado sólo con “garrotes de pino” y amarrado de la cintura mediante una cuerda al *quauhtemalácatl*, enfrenta a dos guerreros chichimecas que portan armas de verdad (escudos, lanza y *macuáhuítl*). Los hechos presentados parecen haber tenido lugar en 1174 d. C.,⁴⁴⁶ fecha en que este tipo de ritos ya se llevaban a cabo en otras partes de Mesoamérica.

Aunque esta revisión no ha sido exhaustiva, los testimonios presentados demuestran que la captura de prisioneros era algo bastante común en Mesoamérica. Un vistazo al Cuadro 1 permitirá hacerse una mejor idea de la importancia que tenía dicha práctica para los indígenas y de su antigüedad y extensión dentro del tiempo y el espacio mesoamericanos. Claramente puede verse ahí una continuidad que, si mi interpretación es correcta, empieza desde 900-400 a. C., con el “Altar” 4 de La Venta y reaparece constantemente a lo largo de los siglos entre las diferentes culturas mesoamericanas. Decidí terminar esta revisión

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁴⁶ González González, *Xipe Tótec...*, p. 85.

en el Posclásico Temprano porque en los siguientes capítulos habrá referencias a los pueblos contemporáneos de los mexicas en el Posclásico Tardío. Así, se comprenderá que la costumbre de organizar “guerras para conseguir víctimas que sacrificar” no era algo propio de los mexicas sino algo muy mesoamericano, cuyos testimonios más antiguos datan del siglo IX a. C.

La importancia de los cautivos para los pueblos mesoamericanos se observa también en los recursos que se invirtieron para la realización de los monumentos en donde se les representó. Efectivamente, aunque los soportes mostrados anteriormente son muy variados, la mayoría de los testimonios presentados fueron grabados en piedra y algunos son de tamaño considerable. La piedra —explica Esther Pasztory— es un material asociado con los señoríos y los estados complejos;⁴⁴⁷ pues para transportar y labrar grandes bloques de piedra se “requiere del trabajo de grandes grupos de gente especializada y semiespecializada”.⁴⁴⁸ Además, gracias a la alta durabilidad de este material, cuando se hace algo en piedra, se piensa sobre todo en su permanencia. Objetivo que, evidentemente, fue logrado por los escultores indígenas.

Por otro lado, aunque algunas de las piezas mostradas no son de gran tamaño, se requirió de un trabajo muy minucioso para elaborarlas. Piénsese por ejemplo, en los dinteles de Yaxchilán o las esculturas exentas de Toniná. Por supuesto, esto no sólo aplica para los monumentos pétreos, sino también para el trabajo realizado en otro tipo de soportes; como por ejemplo, en la pintura mural de Teotihuacan, Bonampak y Cacaxtla y también en la elaboración de códices.

En cuanto a los elementos iconográficos presentes en las representaciones de cautivos, se pudo constatar que permanece, desde el Preclásico, la costumbre de mostrarlos parcial o totalmente desnudos, aunque esto no excluye la posibilidad de que se les representara también con algunos adornos propios de su rango o con atavíos que los señalan abiertamente como víctimas para el sacrificio.

Un elemento iconográfico que casi siempre está presente es la cuerda. Se encuentra en muchas de las representaciones del Área maya, así como en las del

⁴⁴⁷ Pasztory, “El arte”, p. 337.

⁴⁴⁸ *Idem*.

Altiplano Central y en Oaxaca, entre otras. Incluso, podría decirse que es el elemento clave para identificar a los cautivos.

Otros rasgos presentes, aunque ciertamente menos comunes, son la representación de corazones y sangre, frecuentemente asociados con aves rapaces, cánidos y felinos. Esto se observa principalmente en Cacaxtla y Tula, sitios que parecen haber retomado dichos elementos de la tradición teotihuacana.

Finalmente, debe mencionarse la costumbre de asociar glifos a las imágenes principales. Aunque esto empezó a realizarse en San José Mogote y Monte Albán, alcanzó un gran desarrollo entre los mayas del Clásico y, como vimos, su desciframiento ha hecho posible que podamos acceder a conocimientos que, de otra manera, serían inaccesibles. Me refiero a datos tan interesantes como los nombres, las edades, el rango y la procedencia de captores y cautivos; así como las fechas de las batallas y los sitios involucrados en ellas. Fue también de particular interés lo referente a los cautiverios prolongados, los datos sobre la alimentación de los dioses con la sangre de los prisioneros y la noticia de que las mujeres mayas y mixtecas de alto rango podían capturar y ser capturadas. Todo ello, y algunas cosas más que posiblemente omití en esta recapitulación, servirá para confrontar las características de estas capturas con aquellas que realizaban los mexicas en el Posclásico Tardío, tema que será motivo de análisis en los capítulos siguientes.

Cuadro 1. Testimonios de la toma de cautivos en el tiempo mesoamericano

Periodo	Testimonio	Cultura	Fecha
Preclásico	“Altar” 4 de La Venta	Olmeca	900-400 a. C.
	Monumento 2 de Chalcatzingo	Olmeca	800-500 a. C.
	Monumento 3 de San José Mogote	Zapoteca	¿700-500 a. C.?
	Galería de los Prisioneros de Monte Albán	Zapoteca	500-300 a. C.
	Monumento 65 de Kaminaljuyú	Maya	300 a. C. y 1 d. C.
Clásico	Entierros de la Pirámide de la Serpiente Emplumada	Teotihuacana	200-250 d. C.
	Entierros 2 y 6 de la Pirámide de la Luna (Edificio 4).	Teotihuacana	225 d. C.
	Entierros 3 y 5 de la Pirámide de la Luna (Edificio 5).	Teotihuacana	300 d. C.
	Placa de Leiden (Tikal)	Maya	320 d. C.

	Entierro 4 de la Pirámide de la Luna (Edificio 6)	Teotihuacana	350 d. C.
	Cautivo de Xalla	Teotihuacana	400-550 d. C.
	<i>Proto-chac mool</i> y <i>tzompantli</i> del Cerro del Huistle	Chalchihuites	550/600-900 d. C.
	Cautivo del Zapotal	De la Mixtequilla	600-900 d. C.
	Prisioneros de la Casa C del Palacio de Palenque	Maya	659 d. C.
	Monumento 99 de Toniná	Maya	668 d. C.
	Monumento 178 de Toniná	Maya	692 d. C.
	Monumento 155 de Toniná	Maya	693 d. C.
	Tablero del Templo XVII de Palenque	Maya	695 d. C.
	Estela 24 de Naranjo	Maya	702 d. C.
	Monumento 122 de Toniná	Maya	711 d. C.
	Estela 18 de Yaxchilán	Maya	729 d. C.
	Escalón del Templo Rojo	De Cacaxtla	¿725-750 d. C.?
	Mural de La Batalla	De Cacaxtla	¿734-735 d. C.?
	Dintel 16 de Yaxchilán	Maya	752 d. C.
	Dintel 2 de La Pasadita	Maya	759 d. C.
Posclásico	Columna de Trece Conejo	Del Tajín	900-1100 d. C.
	Introducción de los sacrificios humanos en Tula por las Ixcuiname (<i>Anales de Cuauhtitlan</i>)	Tolteca	1059 d. C.
	Sacrificio de prisioneros de Nextlalpan (<i>Anales de Cuauhtitlan</i>)	Tolteca	1063 d. C.
	Prisioneros de 8 Venado tomados en el Cerro del Yahui (<i>Códice Nuttall</i>)	Mixteca	1099 d. C.
	Sacrificio de los señores olmeca-xicalancas en Cholula (<i>Historia Tolteca-Chichimeca</i>)	De Cholula	1174 d. C.

CAPÍTULO 2. LA CAPTURA DE ENEMIGOS ENTRE LOS MEXICAS

La captura de prisioneros de guerra continuó durante el Posclásico Tardío (1200-1521); periodo sobre el que trata la mayoría de las fuentes documentales que llegaron hasta nosotros.⁴⁴⁹ En este capítulo, me centraré en la descripción de las capturas realizadas por los mexicas. Sin embargo, es preciso advertir que otros de los pueblos que habitaron el Altiplano Central, durante ese periodo, también realizaban capturas. Al respecto, Durán apuntó:

[...] y a esta misma forma sacrificauan todos los pressos y cautiuos traydos de la guerra de los pueblos dichos todos sin quedar ninguno pocos ó muchos de donde despues de muertos y echados abajo los alçaban los dueños por cuya mano hauian sido pressos y se los llevauan y repartían entre si y se los comian celebrando la solenidad con ellos los quales por pocos que fuesen siempre pasauan de cuarenta cincuenta conforme á la maña que en prender y cautibar en la guerra se havian dado, lo mesmo hacian los tlaxcalteca huexotzinca calpa tepeaca tecalca atotonilca y cuahquecholteca de los que de la parte de mexico prendian y cautibauan celebrando la mesma fiesta y solenidad [...].⁴⁵⁰

La similitud observada en tales prácticas responde al hecho de que dichos pueblos compartían una misma visión del mundo y un concepto similar de la guerra.⁴⁵¹ Entendida ésta, como una cacería humana,⁴⁵² necesaria para alimentar al Sol y a la Tierra. No me detendré aquí para explicar estas concepciones, porque esto se hará ampliamente en el capítulo cuatro. Corresponde, más bien, abordar ahora el proceso de captura, el traslado, la recepción y el resguardo de los prisioneros de los mexicas, con el fin de señalar las características principales de cada momento. Esto sin excluir la posibilidad de referirme a otros pueblos del Posclásico Tardío (1200-1521), cuando la explicación de un hecho, fenómeno o proceso lo haga necesario.

⁴⁴⁹ Sobre las fuentes principales que se refieren a los prisioneros de guerra véase la introducción.

⁴⁵⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. III, p. 42.

⁴⁵¹ Véase Wright Carr, "La iconografía...", p. 292.

⁴⁵² La equivalencia entre cacería y guerra fue señalada por Michel Graulich en *El sacrificio humano entre los aztecas*, trad. Julio Camarillo, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 181; y retomada por Olivier en *Cacería...*, p. 207.

Como vimos, los mexicas denominaban a sus prisioneros de guerra con el nombre de *mamaltin* o *tlaxiltin*.⁴⁵³ Éstos, podían ser capturados en cualquier guerra y, aunque por lo regular se trataba de varones, en los asaltos a ciudades se prendía también a mujeres y niños. No obstante, antes de entrar de lleno en la revisión de cómo se llevaban a cabo las capturas, es necesario revisar brevemente lo que significaba ser un captor en la sociedad mexicana.

2.1. EL CAPTOR

La guerra fue algo primordial para los mexicas.⁴⁵⁴ De hecho, fue a través de ella que pudieron pasar, en poco más de un siglo, “de un pueblo marginado en una isla pantanosa [...] a un rico y poderoso estado militarista”.⁴⁵⁵ ¿Cómo lo lograron? Todo parece indicar que uno de los factores determinantes fue el énfasis que pusieron en la formación militar de su gente. Como veremos a continuación, uno de los objetivos más importantes de las familias mexicas era que sus hijos varones llegaran a convertirse en guerreros valientes, capaces de atrapar a sus enemigos.

Efectivamente, tras el nacimiento de un varón, en el momento mismo del corte del cordón umbilical, la partera pronunciaba un discurso que revela lo que su familia esperaba de él. Así lo apuntaron los informantes de Sahagún:

*Notlaçopiltzin, noxocoiouh izcatquj
tlatlalilli, machiotl qujtlati in monan, in
mota in looaltecutli, in looalticitl:
motlacapan, motlâcotia njtlaana,
njtlacotona. Xicmati, xiccaquj; amo
njcan muchan, ca tiquauhtli, ca tocelotl,
ca tîquechol, ca tîçaquan in tloque,
naoaque: ca tiicoauh ca tiitotouh: çan
njcan motapaçoltzin ijeian, çan njcan
timotlapanaltia, çan njcan taci, teco, çan
njcan titlalticpacqujça, njcan tixotla,
ticueponj, titzmolinj [...] nachcan
tipouhquj, nachcan titauhquj:
teuatenpan, tlachinoltenpan in
tioalioaloc: teuatl, tlachinolli molhvil,
motequjuh: ticatlitiz, tictlaqualtiz,*

Mi amado hijo, mi hijo menor, he aquí la tradición antigua, el ejemplo que tu madre, tu padre Yoaltecuhtli, Yoaltícitl dieron. De medio de ti corto [el cordón umbilical]. Sabe, escucha. Aquí no es tu casa. Eres un águila, eres un jaguar, eres un pájaro de pluma rica, eres un zacuan de Tloque Nahuaque; eres su serpiente, eres su pájaro. Aquí solamente es tu nido. Aquí sólo naciste, sólo arribaste, sólo llegaste. Aquí sólo saliste al mundo. Aquí sólo brotaste, floreciste, germinaste. [...] Allí fuiste ofrecido; en el lugar de la batalla. Tu oficio es la guerra. Tú darás de beber y de comer a Tonatiuh y a Tlaltecuhltli; tú

⁴⁵³ Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 25v.

⁴⁵⁴ Isabel Bueno Bravo, “La guerra mesoamericana en época mexicana”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 2006, p. 255.

⁴⁵⁵ Wright Carr, “La iconografía...”, p. 293.

*tictlamacaz in tonatiuh in tlaltecutli: in
vel muchan in maxcapan, in
monemacpan, vmpa in tonatiuh ichan in
ilhvicac, ticoioviz, ticaviltiz in totonametl
in manjc: aço mocnopiltiz, aço
momâceoaltiz in jtzimjqujztli, in
itzimjqujzxuchitl.*

los alimentarás. Tu verdadera casa y tu tierra están allá; en la Casa del Sol, en el cielo. Tú darás gritos de guerra, tú regocijarás a Totonámetl in Manic. Quizá merecerás la muerte por cuchillo de obsidiana, quizá merecerás la muerte florida por cuchillo de obsidiana.

Códice Florentino, lib. VI, fols. 146v y 147r.
Paleografía: Dibble y Anderson. Traducción mía.

Como se observa, en este interesante discurso quedó registrada la esperanza de que el recién nacido llegara a convertirse en un guerrero valiente. Se le dice que su oficio es la guerra y que fue enviado a este mundo para dar de beber y de comer al Sol y a la Tierra. Se sobreentiende además que, tras su muerte,⁴⁵⁶ estará en el lugar que en realidad le corresponde: “la Casa del Sol”; sitio en donde, con gritos de guerra, regocijará al astro.

Para asegurarse de que ello en verdad se efectuara, recurrían a un procedimiento metonímico: entregaban el cordón umbilical a un guerrero valiente con el fin de que lo enterrara en medio del campo de batalla, durante el siguiente conflicto bélico.⁴⁵⁷

Poco tiempo después del nacimiento, los padres consultaban al *tonalpouhqui* para que interpretara el destino del niño.⁴⁵⁸ Se trataba de un sacerdote especializado en la lectura del *tonalpohualli* o ‘cuenta de los días’;⁴⁵⁹ al que la gente acudía en busca de guía durante los acontecimientos más importantes de su vida.⁴⁶⁰ De manera general, puede decirse que el especialista buscaba en un *tonalámatl*, o

⁴⁵⁶ Recuérdese que iban a la Casa del Sol todos los que morían en las guerras y en la piedra sacrificial. Al respecto, véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. III, p. 331.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXXI, p. 619.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 173; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, cap. II, p. 233.

⁴⁵⁹ Este es el nombre con el que los antiguos nahuas conocían al ciclo adivinatorio característico de Mesoamérica, en el cual se combinaban 20 signos con 13 números, dando como resultado 260 posibles combinaciones. Tanto signos como números “corrían concurrentemente, asignando un número y un signo a cada día”, hasta que se completaban 260 y el ciclo volvía a iniciar. Para más información sobre este ciclo véase Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. 4-19; y Elizabeth Hill Boone, *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 41-43.

⁴⁶⁰ Me refiero a acontecimientos como el nacimiento, el baño ritual de un recién nacido, la selección de pareja, el matrimonio y la “confesión” a Tlazoltéotl. Véase Boone, *Ciclos de tiempo...*, p. 66.

‘papel de los días’, el numeral y el signo del día en que había nacido la criatura y valoraba las influencias divinas que llegaban a la Tierra en el momento de su nacimiento.⁴⁶¹ Esto, sin embargo, no era tan sencillo; pues además del numeral y el signo con su patrono del día, se debía tomar en cuenta la trecena y el patrono de ésta, y, por si fuera poco, se debían considerar también las influencias de los llamados Señores de la Noche, los Señores del Día y los “volátiles”.⁴⁶² Además, era común que el *tonalpouhqui* recurriera también a un método de adivinación alternativo, como el que consistía en arrojar granos de maíz para interpretar la posición en que caían.⁴⁶³

De hecho, todo parece indicar que la adivinación con granos de maíz y el uso del *tonalpouhqui* estaban estrechamente relacionados;⁴⁶⁴ pues ambos métodos posibilitaban la apertura de “ventanas” o “portales” que permitían al *tonalpouhqui* conocer el destino y los designios divinos.⁴⁶⁵ Es por esto que no debemos seguir considerando libros a los antiguos *tonalámatl*; pues tal definición —como explicó Ana Díaz Álvarez— se construyó a partir de la inserción del objeto amerindio dentro del universo cultural europeo.⁴⁶⁶ En realidad, los *amoxtli* (generalmente hoy conocidos como ‘códices’) eran más que simples repositorios de datos escritos que no podían encargarse a la memoria;⁴⁶⁷ pues los indígenas los empleaban en dinámicas rituales distintas.

Entre las principales funciones del *tonalámatl* estaba el generar un escenario sobre el que se depositaban objetos, un asiento sobre el que se “sentaban” los

⁴⁶¹ Recuérdese que los antiguos nahuas concebían el tiempo como una “sustancia divina”, que ejercía una influencia directa y constante sobre el mundo y los seres que habitaban en él. Al respecto, véase Alfredo López Austin, “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 4 vols. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. IV, p. 248.

⁴⁶² Caso, *Los calendarios...*, pp.19-26; Boone, *Ciclos de tiempo...*, pp. 84-97.

⁴⁶³ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 135.

⁴⁶⁴ Katarzyna Mikulska, “Atravesando los portales: telas, libros y procedimientos adivinatorios en el México central prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 56, julio-diciembre 2018, pp. 56-57.

⁴⁶⁵ Mikulska mostró que ambos métodos eran percibidos como “espejos” que mostraban lo oculto y revelaban el destino. En este sentido, resulta significativo que el *tonalámatl* fuera designado por los indígenas con el difrasismo *in amoxtli in tezcatl*, es decir, ‘el libro, el espejo’. *Ibid.*, pp. 62-66.

⁴⁶⁶ Ana Díaz Álvarez, *El maíz se sienta para platicar. Códices y formas de conocimiento nahua, más allá del mundo de los libros*, México, Universidad Iberoamericana, 2016, p. 10.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 15.

signos del *tonalli*, o una cobertura que permitía delimitar el espacio de acción sobre el que se manifestaban las “potencias”. En otras palabras, el *tonalámatl* abría “una nueva dimensión, donde los granos de maíz, los signos del *tonalli* y otro tipo de fuerzas se organiza[ba]n y cobra[ba]n vida”.⁴⁶⁸

Era así como para los indígenas, un *tonalámatl* podía convertirse —por medio de la acción ritual— en un dispositivo que facilitaba la concurrencia de entidades sobrenaturales en el espacio donde el *tonalpouhqui* se encontraba. Todo con la finalidad de que éste pudiera consultarlas acerca de lo que deseaba saber. Esto era posible, al menos en parte, gracias al material con que se hacían los *amoxtli*; pues el papel amate era concebido por los indígenas como la piel desollada de un árbol.⁴⁶⁹ Retomaré este asunto posteriormente, por ahora será mejor explicar que con todos esos elementos, el adivino entreveía el futuro del recién nacido e informaba a los parientes sobre su posible destino. Si la combinación de fuerzas divinas del signo en que nació era positiva (*cualli*), recomendaba que de inmediato se bañara ritualmente a la criatura. Si no (*amo cualli*), indicaba que se saltaran ese día y “el baño ritual se difería hasta fecha más favorable”.⁴⁷⁰ No obstante, la espera no podía ser indefinida; pues el especialista sólo la podía diferir dentro de los límites de la trecena en que había nacido el niño.⁴⁷¹

Mientras llegaba el día del baño ritual señalado por el *tonalpouhqui*, la criatura no debía ser expuesta a los rayos solares, porque ello implicaría que se fijara en ella un *tonalli* no deseado. Por eso, era colocada cerca del fuego doméstico, sometiénola así “[...] a una irradiación más débil que la mantuviera viva y que no pudiera imprimir en ella, en forma definitiva, una energía desfavorable”.⁴⁷²

El baño ritual tenía lugar muy temprano en casa del padre del niño⁴⁷³ (véase figura 49). Allí, antes del amanecer, “aparejaban las cosas necesarias para el

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁷⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª reimpr., 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, t. I, p. 232. Véase también Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 173.

⁴⁷¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 232.

⁴⁷² *Ibid.*, t. I, p. 230.

⁴⁷³ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 173.

bateo". Se trataba de objetos en miniatura, "una rodelita y un arquito y sus saetas pequeñas".⁴⁷⁴ Al lugar concurrían los parientes y la partera que había asistido el alumbramiento y también dirigiría la ceremonia del baño. Ésta daba inicio saliendo el Sol.⁴⁷⁵ Era entonces cuando la partera pedía un lebrillo nuevo lleno de agua y tomaba al niño con ambas manos. Se colocaba en dirección de la salida del Sol y comenzaba sus oraciones y ceremonias. Dirigiendo un discurso a la criatura, le ponía sus dedos mojados en la boca, dándole a gustar el agua. Luego, con los mismos dedos le tocaba el pecho. Acto seguido, le echaba agua sobre la cabeza y, finalmente, le lavaba el cuerpo entero. Todo acompañado de la petición de dones a la diosa del agua, a Ometéotl y a los númenes estelares.⁴⁷⁶

Momentos después, la partera tomaba a la criatura y la levantaba con ambas manos hacia lo alto, al cielo, a la vez que invocaba a los dioses que moraban allá.⁴⁷⁷ Posteriormente, la ponía nuevamente en el suelo y repetía la misma acción dos veces más. La cuarta vez "la tornaba a levantar [...] y hablaba con el Sol" y la diosa terrestre.⁴⁷⁸ Una vez acabadas todas estas ceremonias, la partera le ponía nombre a la criatura y le daba los objetos en miniatura.⁴⁷⁹

Según Alfredo López Austin, esta ceremonia tenía como propósito "hacer que el niño naciera por segunda vez".⁴⁸⁰ En él se fijaba tanto su nombre como su *tonalli*. Éste, era una entidad anímica relacionada con el Sol;⁴⁸¹ aunque también lo irradiaba la Luna.⁴⁸² Se le concebía como la "energía calórico lumínica" que constituía el temperamento del individuo, le daba valor y condicionaba su suerte.⁴⁸³ Se creía que

⁴⁷⁴ *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 644. Cabe aclarar que esto ocurría sólo en el caso de los hijos de señores y principales pues a los hijos de los macehuales les colocaban "[...] como insignia el instrumento propio del oficio del padre". Josefina García Quintana, "El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8, 1969, p. 191. Véase también Pastrana Flores, *Entre los hombres...*, p. 140.

⁴⁷⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 644.

⁴⁷⁶ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 233.

⁴⁷⁷ García Quintana, "El baño ritual...", p. 203.

⁴⁷⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 646.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 646; García Quintana, "El baño ritual...", p. 205.

⁴⁸⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 232.

⁴⁸¹ *Ibid.*, t. I, p. 231 y Martínez González, "El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones", en *Anales de Antropología*, 40, 2 (2006), p. 123.

⁴⁸² Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, p. 51; Díaz Álvarez, *El maíz...*, p. 32.

⁴⁸³ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 231.

una vez instalado en el cuerpo de la persona, se alojaba en la cabeza; aunque su fuerza se distribuía por todo el organismo.⁴⁸⁴ Era indispensable para la vida y producía el crecimiento.⁴⁸⁵ Además, se acumulaba con la edad; pues cada año se adquiría mayor calor corporal.⁴⁸⁶ Se le consideraba un centro de pensamiento independiente del corazón con apetencias propias y un vínculo personal con los dioses.⁴⁸⁷ También se juzgaba normal que saliera del cuerpo en estados de inconsciencia, ebriedad, enfermedad, durante el coito o en el sueño;⁴⁸⁸ no obstante, era indispensable recuperarlo, dado que un individuo podía vivir sin la entidad anímica sólo un tiempo muy corto.⁴⁸⁹ Para conservar su *tonalli* en buen estado, cada persona “debía honrar a la deidad tutelar de su fecha de nacimiento y respetar las normas morales”.⁴⁹⁰ Incluso, se daba el caso en que algunos, “a pesar de tener un signo adverso, podían llegar a mejorar su suerte a través de una vida de penitencia plenamente apegada al código moral mexicana”.⁴⁹¹ Por todo ello, Roberto Martínez González afirma que:

[...] el *tonalli* podría ser considerado, más que como un destino, como una parte del individuo que evoluciona conforme el sujeto se desarrolla en el interior de la sociedad. Si una persona era maléfica, su *tonalli* se ensuciaba y arruinaba, mientras que si seguía las normas morales su *tonalli* se volvería aún más fuerte.⁴⁹²

Entre los veinte signos que integraban el *tonalpohualli* había algunos relacionados con el cautiverio. Empezaré refiriéndome a los de la trecena que iniciaba con *ce océlotl*, ‘uno jaguar’, cuyo patrono era Quetzalcóatl⁴⁹³ (figura 50). De acuerdo con los informantes de Sahagún, dicha trecena era de mala fortuna y quienes nacían en ella podían ser prendidos en combate:

⁴⁸⁴ *Ibid.*, t. I, p. 234.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, t. I, p. 235.

⁴⁸⁶ De hecho, esa era la razón por la que a los viejos se les permitía tomar pulque (bebida considerada fría). Se decía que lo necesitaban para equilibrar su calor corporal. Martínez González, *El nahualismo*, p. 46.

⁴⁸⁷ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, pp. 235 y 238.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁹⁰ Martínez González, “El *tonalli...*”, p. 127.

⁴⁹¹ *Idem.*

⁴⁹² *Ibid.*, p. 128.

⁴⁹³ Caso, *Los calendarios...*, pp. 21 y 30.

Auh in aqui que ipan tlatatía, i, in azo pilli, ano zo macehualli: yuh mitoa yaomiquia, huicoya, cahualoya, calaquiloia; [f. 4v.] axioaya;

Y los que nacen en ellos ya fueran *pilli* o macehual, así se dice que mueren combatiendo. Serían sometidos, desamparados, encarcelados, [f. 4 v.] apresados.

Códice Florentino, lib. IV, fols. 4r y 4v.

Tomado de Pilar Máñez, "Paleografía y traducción del náhuatl al español del 'Arte adivinatoria' (*Códice Florentino*)", pp. 410 y 415.

Sahagún, en su traducción del mismo pasaje, reiteró en pocas palabras la misma idea: "[...] Cualquiera que nacía, ahora fuese noble, ahora fuese plebeyo, en alguna de las dichas casas, decían que había de ser cativo en la guerra [...]".⁴⁹⁴

Durán, por otra parte, no mencionó nada acerca del cautiverio. Su texto, más que señalar el destino de los nacidos en *ce océlotl*, expone algunas de las características que ellos poseían:

[...] los que en este signo nacían hallaban en sus suertes que había de imitar al tigre en ser osado atrevido altivo presuntuoso soberbio fantasioso y grave apetecerá dignidades cargos alcanzarlos ha por tiranía y fuerza y por dádivas andará alcanzado será pródigo abatirse ha á cosas serviles será amigo de sembrar y coger por su mano aficionado á la agricultura en nada huirá el trabajo amigo de ir á la guerra de mostrar y señalar su persona y valor mostrará á todo buen rostro y corazón acometerá cualquier buen hecho [...].⁴⁹⁵

Dentro de la misma trecena (iniciada con *ce océlotl*) había un signo relacionado de manera especial con el cautiverio. Me refiero al día *nahui olin* o 'cuatro movimiento'; pues quien nacía en dicho signo podría convertirse en captor, pero también podría eventualmente morir en la guerra. Así lo explicó Sahagún:

La cuarta casa deste signo [trecena de *ce océlotl*] se llama *olin*. Decían que era signo del Sol, y le tenían en mucho los señores, porque le tenían por su signo. [...] Y el que nacía en este día era indiferente su ventura [...]. Si era varón, sería hombre valiente y captivaría los enemigos, o moriría en la guerra, porque decían que en tal signo nació.⁴⁹⁶

El comentario anterior es interesante por varias razones. Primero, porque muestra que el día marcado con el signo *nahui olin* o *nauhollin* era el signo del Sol, correspondiente al día en que el astro comenzó a recorrer el firmamento.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. IV, cap. II, p. 352.

⁴⁹⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, cap. II, p. 236.

⁴⁹⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. IV, cap. II, p. 353.

⁴⁹⁷ El Quinto Sol empezó a moverse en un día 4 Movimiento, justamente cuatro días después de que fuera creado en un día 13 Caña. Esta última fecha, según Carlos Javier González, aparece en los

Segundo, porque, de acuerdo con el fraile, “le tenían en mucho los señores, porque le tenían por su signo”; en otras palabras, los señores representaban al Sol,⁴⁹⁸ cuerpo celeste que era concebido como un guerrero. Finalmente, porque en el texto se dice claramente que el signo era de “carga” indiferente; es decir, que podía traer un destino positivo o negativo al recién nacido: “sería hombre valiente y capturaría [a] los enemigos”, o bien, “moriría en la guerra”.

Una vez más, Durán anotó algo diferente. Refiere que el signo *ollin* era para los varones un signo de “carga” positiva:

Todos los barones que en este signo nacían los tenían por hombres que resplandecerían como el sol: teníanlos por bien aventurados bien afortunados venturosos dichosos tenían á gran dicha y buena suerte y buena ventura el nacer en este signo prometíanles señoríos reinados á los que nacían este día á causa de que así como el sol es rey y supremo entre los demas planetas así prometían al que en su signo nacía estado supremo en la tierra [...].⁴⁹⁹

No debe extrañar la falta de correspondencia entre ambos testimonios; porque la lectura de un destino, además de implicar la consideración de todos los elementos arriba señalados, dependía también de la interpretación que hiciera cada *tonalpouhqui*, y del sexo y la condición social del recién nacido. Así, podrá comprenderse mejor que los informantes de ambos frailes dieran versiones distintas. Sin embargo, lo que me parece importante de los dos comentarios es la relación que establecen entre el niño como futuro captor o cautivo, el jaguar y el Sol. Volveré sobre esto después. Por ahora será mejor revisar otro signo relacionado con el tema del cautiverio. Se trata de la trecena que iniciaba con *ce calli*, ‘uno casa’, cuya patrona era la diosa Itzpapálotl⁵⁰⁰ (figura 51a).

Los que nacían en este signo decían que habrían de morir de mala muerte, y todos esperaban su mal fin. Decían que o moriría en la guerra o sería en ella cautivo o moriría acuchillado en la piedra del desafío o le quemarían vivo o le estrujarían con la red o le achucarían o le sacarían las tripas por el ombligo o le matarían en el agua a lanzadas o en el baño asado. [...] Y aunque tomase en la guerra algunos captivos, y por esto le hiciesen *tequihua*, todo le saldría mal.⁵⁰¹

Anales de Cuauhtitlan, la Historia de los mexicanos por sus pinturas y el glifo calendárico inscrito en la Piedra del Sol. Véase González González, *Xipe Tótec...*, p. 327.

⁴⁹⁸ Graulich mostró que el *tlatoni* podía representar a varias divinidades según las circunstancias. Entre todas ellas estaba Tonatiuh, el Sol. Véase Michel Graulich, “La Royauté sacrée chez les aztèques de Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 1998, pp. 200-202.

⁴⁹⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, cap. II, p. 237.

⁵⁰⁰ Caso, *Los calendarios...*, p. 26.

⁵⁰¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. IV, cap. XXVII, p. 400.

Sin bien parece que el destino de los nacidos bajo la influencia de los signos precedentes estaba definido, en realidad no era así. Para los mexicas el signo de nacimiento sólo marcaba una tendencia respecto a lo que una persona podía llegar a ser. El destino final de cada quien dependía, en última instancia, de la conducta observada a lo largo de la vida. Un individuo que hubiera nacido inevitablemente en un día con carga negativa, podía contrarrestarla con prácticas devocionales constantes y una conducta acorde con lo que la sociedad esperaba de él.

2.1.1. ENTRENAMIENTO MILITAR

Aunque no hay mucha información sobre la educación en el México antiguo, existen algunos datos acerca de lo que se enseñaba a los niños de los antiguos nahuas, durante sus primeros años de vida. Sabemos, por ejemplo, que desde que nacía una criatura, sus padres “hacían voto y la ofrecían a la casa de los ídolos, que se llamaba *calmécac* o *telpochcalli*”.⁵⁰² En ambos casos, el niño era ofrecido al patrono de su futura escuela (Quetzalcóatl y Yáotl,⁵⁰³ respectivamente) y, posteriormente, regresaba a su hogar, quedando su educación inicial en manos de sus padres.⁵⁰⁴

En su casa, sin embargo, la educación no dejaba de ser rígida,⁵⁰⁵ pues estaba enfocada en el crecimiento y el endurecimiento del menor, a través de su gradual incorporación al trabajo.⁵⁰⁶ En el *Códice Mendoza* (folios 58r-60r) se registraron escenas y glosas que dan cuenta de cómo era la vida de los niños y las niñas entre los tres y los quince años de edad. Me enfocaré en el caso de los varones, por ser éstos quienes iban a la guerra. En dicho código puede observarse que, desde los cuatro años, se encargaba a los pequeños la realización de algunas tareas menores, tales como “servir cosas pocas y livianas”.⁵⁰⁷ A los cinco, ya

⁵⁰² *Ibid.*, t. I, apéndice del lib. III, cap. IV, p. 332; véase también Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 58.

⁵⁰³ Recuérdese que Yáotl, “Enemigo”, era uno de los nombres que se daban a Tezcatlipoca. Véase Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 64-66.

⁵⁰⁴ Soustelle, *La vida cotidiana...*, pp. 172-173 y Miguel León-Portilla, “Niñez y juventud entre los nahuas”, en *Arqueología Mexicana*, X, 60, marzo – abril 2003, p. 23.

⁵⁰⁵ Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 173; León-Portilla, “Niñez y juventud...”, p. 23.

⁵⁰⁶ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 326.

⁵⁰⁷ *Códice Mendoza*, fol. 57v.

cargaban usando el mecapan.⁵⁰⁸ Cuando ya tenían siete se les enseñaba a pescar con red y, a los trece, aprendían a recoger leña en el monte y a embarcarse en canoas para transportar distintos productos;⁵⁰⁹ conocimiento, este último, de especial utilidad en una ciudad lacustre como Tenochtitlan. El documento muestra también que las raciones de tortillas para los menores eran siempre muy reducidas⁵¹⁰ y que, si algunos de ellos eran descuidados o flojos, recibían distintos castigos, también de acuerdo a su edad.⁵¹¹

Según el mismo códice, los muchachos ingresaban al *calmécac* a los quince años;⁵¹² justamente la edad en que los del *telpochcalli* comenzaban “a aprender las cosas de la guerra”.⁵¹³ Sin embargo, la educación impartida en el *calmécac* — que incluía conocimientos más variados— parece haber requerido más tiempo. Lo cual es sugerido en otras fuentes. Torquemada, por ejemplo, explica que los niños eran entregados a sus maestros poco después de que “se soltaban del pecho de las madres y que sabían andar”.⁵¹⁴ Hernán Cortés, por otro lado, señala en su *Segunda Carta-Relación*, que los padres llevaban a sus hijos al *calmécac* entre los “siete u ocho años”⁵¹⁵ y Sahagún menciona que lo hacían entre los diez y los trece años.⁵¹⁶ Así, todo parece indicar que se ingresaba al *calmécac* antes que al *telpochcalli*.⁵¹⁷ Veamos algunos datos más acerca de ambas escuelas.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, fol. 58r. Por otro lado, Gerónimo de Mendieta confirma que a los niños los enseñaban a cargar con mecapan desde corta edad: “[...] a sus hijuelos chiquitos les hacen unos mecapanes también chiquitos con sus cordelillos que parecen juguetes en que les atan alguna carguilla liviana conforme a sus corpezuelos, no para que sirva de algún provecho, porque es nada lo que llevan, sino para que se hagan a la costumbre de echar sobre sí aquel yugo cuando sean grandes. Y cuando son de ocho o diez años se cargan tan buena carguilla, que a un español de veinte se le habría de mal llevarla mucho trecho”. Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XX, p. 228. Para más datos sobre el mecapan o *mecapanli* véase Rubén Morante López, “El mecapan. Genial invento prehispánico”, en *Arqueología Mexicana*, XVII, 100, noviembre – diciembre 2009, pp. 70-75.

⁵⁰⁹ *Códice Mendoza*, fols. 59r y 60r.

⁵¹⁰ *Ibid.*, fols. 58r, 59r y 60r.

⁵¹¹ *Ibid.*, fols. 59r y 60r.

⁵¹² *Ibid.*, fol. 61r.

⁵¹³ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XX, p. 779.

⁵¹⁴ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. III, lib. IX, cap. XIII, p. 275. Al respecto, cabe mencionar que el destete de los niños nahuas podía prolongarse hasta los cuatro años. Véase el trabajo de Sergio Ángel Vásquez Galicia, “Las chichiguas entre los antiguos nahuas: legitimadoras del poder, reforzadoras de alianzas políticas, educadoras y transmisoras de la identidad toteca”, en Patricia Rodríguez Vidal, Miguel Pastrana Flores y Joaquín Santana Vela (coords.), *Identidad y educación: la pertenencia social en México*, México, UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, (en prensa).

⁵¹⁵ Cortés, *Cartas de Relación*, p. 79.

⁵¹⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XX, p. 778.

⁵¹⁷ Bueno Bravo, “La guerra mesoamericana...”, p. 266.

El *calmécac* era la escuela en donde se formaba a los futuros sacerdotes;⁵¹⁸ conocidos entre los antiguos nahuas como *tlamacazque*.⁵¹⁹ No obstante, es posible que se impartiera en ella cierta formación militar.⁵²⁰ Lo cual, en realidad, no resulta claro en las fuentes, quedando así abierta la posibilidad de que los alumnos del *calmécac* asistieran al *telpochcalli* a recibir instrucción militar. Lo que está fuera de duda es que los *tlamacazque*, y quienes aspiraban a serlo, también iban a la guerra y sólo podían ascender en la jerarquía militar, si capturaban enemigos. Esto puede verificarse en el folio 65r del *Códice Mendoza*, en donde se observan seis *tlamacazque* con sus respectivos cautivos⁵²¹ (figura 52).

El *calmécac* era una institución destinada principalmente a los hijos de los *pipiltin* y, de acuerdo con Miguel Pastrana, exclusiva de “los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”.⁵²² No obstante, podían acceder a él también algunos *macehualtin*; siempre y cuando mostraran habilidades especiales para el sacerdocio.⁵²³ De cualquier manera, parece cierto que todos los que ingresaban al *calmécac* vivían bajo un régimen de internado y llevaban una vida especialmente dura.

En efecto, al enumerar las costumbres que se guardaban en dicha institución, Sahagún explica que las labores se iniciaban allí desde muy temprano: “[...] barrían y limpiaban la casa todos a las cuatro de la mañana”.⁵²⁴ Y cuando debía hacerse alguna obra “[...] de barro, o paredes, o maizal, o zanjas o acequias, íbanse todos

⁵¹⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VII, p. 336; véase también Pastrana Flores, *Entre los hombres...*, p. 56.

⁵¹⁹ *Tlamacazque* es el plural de *tlamacazqui*, término náhuatl que literalmente significa “el que da algo” o, mejor dicho, “el que ofrenda”. Según Miguel Pastrana, este término constituye “una expresión genérica del sacerdote y de todos aquellos que cumplen funciones rituales en algún momento de su vida”. Pastrana Flores, *Entre los hombres...*, p. 62.

⁵²⁰ Bueno Bravo, “La guerra mesoamericana...”, p. 267; Danièle Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 99.

⁵²¹ Cabe mencionar que, en dicho documento, al *tlamacazqui* se le denomina “alfaquí”, término de origen árabe que, según el diccionario de la RAE, alude al “doctor o sabio de la ley”. Sobre los sacerdotes guerreros véase, además, el trabajo de Pedro Carrasco, “Cultura y sociedad en el México antiguo”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México – Centro de Estudios Históricos, 2002, pp. 177 y 230.

⁵²² Pastrana Flores, *Entre los hombres...*, p. 56.

⁵²³ Sahagún explica cómo era investido el muchacho al ingresar al *calmécac*, y especifica los atavíos que se ponían al que era rico y al que era pobre, véase *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VII, p. 338. Véase también Boone, *Ciclos de tiempo...*, p. 64.

⁵²⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VIII, p. 338.

juntos a trabajar, en amaneciendo”.⁵²⁵ A los muchachos, “ya grandecillos”, se les encomendaba el acopio de leña que se debía quemar cada noche en el templo del *calmécac* y, también, la recolección de “puntas de maguey”, necesarias tanto para los autosacrificios como para los castigos.

Tareas similares a las anteriores fueron registradas en el folio 62r del *Códice Mendoza*. Ahí pueden observarse varias representaciones de jóvenes con el cuerpo y la cara pintados de negro⁵²⁶ y realizando distintas labores. Uno de ellos “tiene cargo de barrer”, mientras que los otros siete, con ayuda de su mecapal, transportan diferentes tipos de ramas, leña y espinas de maguey.

Todas estas labores terminaban temprano —explica Sahagún— pero no para que los muchachos descansaran, sino para que se bañaran y acudieran al servicio de los dioses.⁵²⁷ Por si fuera poco, a la medianoche, todos se levantaban para hacer oración y, a quien no lo hacía, “[...] castigábanle, punzándole [con espinas de maguey] las orejas y el pecho y muslos y piernas [...]”.⁵²⁸ Este tipo de castigo parece haber sido el más común, pues también fue registrado en el folio 62r del *Códice Mendoza*.

Si un día había que ayunar —agrega Sahagún— “todos ayunaban, chicos y grandes. [Y] No comían hasta medio día”.⁵²⁹ Respecto a la instrucción que recibían, sabemos que les enseñaban a hablar bien, saludar y hacer reverencia.⁵³⁰ Además, se les transmitían conocimientos sobre historia, el cómputo del tiempo, el movimiento de los astros y la interpretación de los sueños, sin faltar instrucción sobre la adecuada manera de entonar los cantos divinos.⁵³¹ Veamos ahora la otra escuela.

⁵²⁵ *Idem*.

⁵²⁶ Para los antiguos nahuas, el color negro estaba vinculado con el ayuno y la penitencia. Por esa razón era de uso común entre los *tlamacazque* y quienes aspiraban a serlo. Durán explica que todos ellos se pintaban cotidianamente de pies a cabeza con un “tizne de humo de tea”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 60. Para más información sobre el simbolismo y usos del color negro véase Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 331-337; y Dupey García, “The Materiality...”, pp. 81-85.

⁵²⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VIII, pp. 338-339.

⁵²⁸ *Ibid.*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VIII, p. 339.

⁵²⁹ *Idem*.

⁵³⁰ *Ibid.*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VIII, pp. 339-340.

⁵³¹ *Ibid.*, t. I, apéndice del lib. III, cap. VIII, p. 340; Véase también Boone, *Ciclos de tiempo...*, pp. 49 y 64-65.

El *telpochcalli* era, literalmente, la “casa de los jóvenes”.⁵³² Su nombre mismo es un indicador de que los muchachos ingresaban allí cuando en sus cuerpos ya habían aparecido los signos de la pubertad, pues —según López Austin— el término *telpochtli* significa: “el del promontorio oscurecido”,⁵³³ aludiéndose con ello a la aparición del vello púbico.

Desde el gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469), hubo un *telpochcalli* en cada *calpulli*;⁵³⁴ institución a la que podían acceder tanto los hijos de los principales como los de los *macehualtin*.⁵³⁵ Esto, sin embargo, no era obstáculo para que los primeros recibieran un trato distinto.⁵³⁶ Aun así, Sahagún comenta que a esta escuela se le conocía como “la casa de penitencia y de lloro”;⁵³⁷ obviamente, porque la vida en ese lugar distaba de ser fácil. De hecho, en palabras de Mendieta, a los que ingresaban ahí, les daban “[...] poco de comer, y mucho trabajo y ocupación de día y de noche [...]”.⁵³⁸

Aunque el propósito principal de la escuela era la formación militar y los maestros eran veteranos de guerra, los jóvenes recibían en el *telpochcalli* una educación mucho más amplia. Durán informa, por ejemplo, que se les enseñaba a cantar, a danzar y el respeto a los mayores.⁵³⁹ Además, tenían como tareas principales “[...] barrer y limpiar la casa y poner lumbre y hacer los servicios de penitencia a que se obligaba[n]”.⁵⁴⁰ Debían también ir a los montes a recolectar la leña que diariamente se requería en el *cuicacalco* y en el propio *telpochcalli*.⁵⁴¹ Y, por si fuera poco, se les requería igualmente en la realización de obras públicas.

⁵³² Es una palabra formada por *telpochtli*, ‘mancebo’ y *calli*, ‘casa’. Véase Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 96v y 11v, respectivamente.

⁵³³ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 326.

⁵³⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXVI, p. 266.

⁵³⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. IV, pp. 332-333; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 58.

⁵³⁶ “[...] aunque todos estaban de una puerta adentro los hijos de los reyes y de los grandes siempre estauan mas respetados y mirados trayéndoles las comidas de sus casas [...]” Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 58.

⁵³⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. IV, p. 332.

⁵³⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXIII, p. 239; Durán confirma el dato diciendo: “[...] haciendolos dormir mal y comer peor para que desde niños supiesen de trauajos y no se criasen con regalo”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 58.

⁵³⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 58.

⁵⁴⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. III, cap. V, p. 334.

⁵⁴¹ *Ibid.*, t. I, apéndice del lib. III, cap. V, pp. 334-335.

Sobre este particular, Sahagún escribió: “Iban todos juntos a trabajar dondequiera que tenían obra, a hacer barro, o paredes, o maizal, o zanja, o acequia”.⁵⁴² Mendieta, por otro lado, confirma que se les empleaba en la realización de obras públicas y amplía la información:

Servían también en las obras de la república, y en hacer y reparar los templos, y en otras obras que pertenecían al servicio exterior de los dioses, y ayudaban a hacer las casas de los señores principales. También tenían por sí su comunidad, sus casas, y tierras, y heredades que labraban, sembraban y cogían para su comer y vestir, y allí tenían también a tiempo sus ayunos y sacrificios de sangre que hacían de sus personas, y hacían sus ofrendas a los ídolos. No los dejaban andar ociosos, ni cometían vicio que se les pasase sin castigo [...].⁵⁴³

Incluso durante la noche, los jóvenes del *telpochcalli* tenían actividades. Así lo reportó Sahagún: “Velaban también los mancebos que se criaban en el *telpuchcalli*, y cantaban de noche, gran parte de la noche, porque si algunos de los enemigos venían de noche oyesen de lexos que velaban y no dormían”.⁵⁴⁴

Entonces, junto a la preparación militar, el joven era instruido en todo tipo de tareas útiles para la comunidad y el culto a los dioses. Obviamente, todas esas actividades lo formaban no sólo para la guerra, sino para la vida. Es claro que, con tales tareas, se fortalecía su carácter y su cuerpo se hacía resistente a duras faenas con poca comida y poco descanso, al tiempo que aprendía a trabajar en equipo y bajo una estricta dirección. Luego de cinco años de dura formación, y una vez que había cumplido los veinte años, era llevado a su primera batalla:

Y llegando a veinte años, llevábanle a la guerra. Ante de esto, su padre y parientes convidaban a los capitanes y soldados viejos. Hacíanlos un convite, y dábanlos mantas y mastles labrados, y rogábanlos que tuviesen mucho cargo de aquel mancebo en la guerra, enseñándole a pelear, y amparándole de los enemigos. Y luego le llevaban consigo, ofreciéndose alguna guerra. Tenían mucho cuidado dél, enseñándole todas las cosas necesarias, ansí para su defensión como para la ofensión de los enemigos. Y trabándose la batalla, no le perdían de vista, y enseñábanle, mostrándole a los que captivaban a los enemigos para que ansí lo hiciese él.⁵⁴⁵

Motolinía confirma que los jóvenes aprendices iban a la guerra: “Algunos de estos mançebos salían a las guerras, los de más fuerças armas; y los otros a ver y a

⁵⁴² *Idem.*

⁵⁴³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 243.

⁵⁴⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVII, párr. IV, p. 769.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, t. II, lib. VIII, cap. XX, p. 779.

deprender como se exerçitauan las guerras”.⁵⁴⁶ Y, de hecho, Durán transcribió un interesante discurso pronunciado por uno de los capitanes viejos y experimentados a los jóvenes que combatirían en contra de los huastecos. Obviamente, el discurso prueba la asistencia de aprendices a las guerras:

Y vosotros, moços y muchachos, que queriendo usar de aquello para que fuistes criados y nacidos, os auis auenturado á venir á esta guerra, mirá no os ciegue vuestra niñez, queriendo hacer mas de lo que vuestra edad manda. Seguí á los experimentados en este menester; no os determineys de presto á entrar y salir; paraos primero, mirá como entran y salen vuestros capitanes y los soldados viejos; y al que le ayudare su auilidad y esfuerço, pruebe su ventura, y el que no, estese quedo y mire que para adelante le será necesario, pues este a de ser nuestro perpetuo oficio, y no será esta la primera ni la postrera guerra [...].⁵⁴⁷

Seguramente, para el momento de esa primera incursión, los jóvenes aprendices ya sabían combatir, cazar, arrojar piedras y disparar con cerbatana; así como todo lo necesario sobre el uso adecuado del *chimalli*, el *macuáhuatl*, el *átlatl* y el empleo de redes y trampas.⁵⁴⁸ Además, considero posible que entre su ingreso a alguna de las escuelas y su primera batalla, hubiera un entrenamiento encaminado a que el novato reconociera, entre otros elementos, las insignias de los jefes, los sonidos con los que se daban las indicaciones y aprendiera también todo sobre las formaciones y las tácticas principales. En consecuencia, esa primera batalla debió ser, en realidad, la parte que de alguna manera cerraba un proceso educativo que había iniciado años antes.

Además, hay que destacar que los jóvenes no iban ociosos a las batallas; más bien lo hacían apoyando en la logística al tiempo que aprendían. Esto se muestra en dos escenas del *Códice Mendoza*, en donde se representaron dos jóvenes aprendices del *telpochcalli* y del *calmécac* que van a la guerra, cargando con un mecapanal, “el fardaje” de sus respectivos preceptores.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Motolinia, *Memoriales...*, cap. LXIX, p. 430; véase también Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 243.

⁵⁴⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 218. Además, en otra parte de su obra, el dominico atribuye a un escuadrón de esos aprendices, “que siempre lleuauan á la guerra no mas de para que mirasen y perdiesen el miedo”, la captura de cuarenta enemigos, en la guerra que Tízoc emprendió contra los de Metztilan y sus aliados huastecos. *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XL, pp. 362-363.

⁵⁴⁸ Frances Karttunen y James Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*, Los Ángeles, University of California / Latin American Center Publications, 1987, pp. 150-153.

⁵⁴⁹ *Códice Mendoza*, fol. 62r y 64r.

2.1.2. LA IMPORTANCIA DE LAS CAPTURAS

Si en una de esas primeras batallas, el muchacho lograba capturar a un enemigo con la ayuda de otros, se hacía merecedor de un reconocimiento público. Al respecto, Sahagún comentó: “Y si en la guerra acontecía que él y otro, o él y otros dos o tres o más captivaban a alguno de los enemigos, quitábanle la bedixa de los cabellos, y aquello era señal de honra”.⁵⁵⁰ La vedija que menciona el franciscano era un mechón denominado *cuexpalli*,⁵⁵¹ que desde los diez años se dejaba crecer a los varones en el cogote o parte superior y posterior del cuello.⁵⁵² Naturalmente, a los quince años de edad, ese mechón ya estaba crecido y con él se reconocía al joven que aún no había hecho nada notable en la guerra. Los mexicas llamaban a éste *cuexpalchicácpul*, que Sahagún tradujo como “Bellaco que tiene bedixa en el cogote”.⁵⁵³ Por el contrario, al que había capturado (asistido por otros de sus compañeros), a la par del corte del mechón, dejaban crecer otro, esta vez sobre la oreja derecha, el cual “[...] era señal [de] que en compañía de otros había capturado a alguno”.⁵⁵⁴ Además, le ponían un casquete de pluma apegado a la cabeza,⁵⁵⁵ el cual parece haber reiterado el significado anterior.

Es claro entonces que, tanto el mechón sobre la oreja derecha como el casquete de pluma, eran marcas sociales que indicaban a la comunidad la valía del que las portaba. Con tales elementos era posible saber quién era quién en materia de guerra. De la misma manera, había marcas infamantes con las que se señalaba a todos aquellos que regresaban de la batalla sin ninguna captura (ni aun en compañía de otros). A estos, “[...] no los quitaban la bedixa ni les echaban casquete de pluma, sino hacíanlos una corona en medio de la cabeza, que era suma afrenta”.⁵⁵⁶

Otro era el caso de quienes habían logrado la captura de un enemigo por sí solos. Vale la pena transcribir en extenso el testimonio de Sahagún, porque entonces se iniciaba un trato distinto para el joven captor:

⁵⁵⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 781.

⁵⁵¹ Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 26v.

⁵⁵² Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 781.

⁵⁵³ *Ibid.*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, pp. 781 y 782.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 781.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 782.

⁵⁵⁶ *Idem.*

El mancebo [que] la primera vez que entraba en la guerra por sí solo captivaba a alguno de los enemigos, llamábanle *telpuchyaquitlamani*, que quiere decir “mancebo guerrero y captivador”, y llevábanle delante del señor a palacio para que fuese conocido por fuerte. Entonces [*sic*] dábale licencia el señor que se pudiese teñir el cuerpo con color amarilla, y la cara con color colorada, toda la cara, y las sienes con color amarilla. Esto hacían la primera vez los mayordomos del señor en señal de honra. Desque este mancebo estaba teñido como arriba se dixo, el señor le daba dones, que era una manta con unas listas labradas de color morado, y otra manta labrada de otros ciertos labores, que se llamaba *colotlapalli*. Y también le daba un mastle labrado de colorado, largo, que estuviese bien colgado, y otro mastle labrado de todas colores. Esto lo daban por ensiñas de honra, y dallí adelante tenía licencia de traer mantas y mastles labrados siempre.⁵⁵⁷

Es así como la captura de un enemigo podía cambiar la suerte de alguien en la sociedad mexicana. A partir de entonces, el captor, a quien denominaban *tlamani* o *teacini*,⁵⁵⁸ podría vestir prendas “labradas” de color,⁵⁵⁹ lo cual, evidentemente, lo diferenciaba de los demás, que por lo general llevaban prendas de ixtle sin decoraciones.⁵⁶⁰ El *Códice Mendoza* confirma esto; pues en el folio 64r de dicho documento se observa a un “mancebo” que, tras su primera captura, luce un peinado de *tzotzocolli*, o “cántaro”⁵⁶¹ y recibe, además, una manta labrada con cuatro diseños florales (véase figura 53).

La primera captura también parece haber marcado el momento en que el joven guerrero podía casarse.⁵⁶² Si bien este dato no aparece en las fuentes que se refieren a los mexicas, sí se encuentra en la *Relación de Cempoala*, población que perteneció alguna vez señorío de Tetzaco y luego quedó sujeta a Tenochtitlan. El autor de dicho documento escribió: “Y [a] los que salían valientes, en trayendo un cautivo, luego lo[s] dejaban en su libertad p[ar]a poderse casar y tomar alguna

⁵⁵⁷ *Idem*.

⁵⁵⁸ Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 15v.

⁵⁵⁹ Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, trad. Ángela Silva y Haydée Silva, revisión de la trad. Érika Gil Lozada, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fundación Alfredo Harp Helú, Museo Textil de Oaxaca, 2012, p. 133.

⁵⁶⁰ Cabe recordar que en el Altiplano Central las prendas de fibra de maguey o *ichtli* (ixtle) eran empleadas sólo por los macehuales; pues las de algodón eran privilegio del estamento gobernante. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XI, p. 123.

⁵⁶¹ Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, pp. 132 y 133.

⁵⁶² Stan Jan Lucie Declercq, *In mecitin inic tlacanacaquani: “Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana”. Canibalismo y guerra ritual en el México antiguo*, tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2018, p. 303.

mujer”.⁵⁶³ Este derecho a tomar mujer incluso se ampliaba conforme el interesado efectuaba más capturas. Así lo sugiere un elocuente discurso que, según Alvarado Tezozómoc, fue pronunciado en el contexto de la guerra en contra de Azcapotzalco:

Mirad, hijos y sobrinos nuestros, que si prevaleceis y sujetais á los tecpanecas, será y es nuestra voluntad, que el varon que mas fuere y valiere en las guerras, en premio les concedemos que de nuestras hijas y nietas y sobrinas, al que mereciere conforme su valor y valentía, tenga en su casa dos, ó tres, ó cuatro mujeres suyas, y si mucho se aventajare é hiciere por su persona, este tal, y los que fueren á ello tengan así mismo cinco, seis, ocho ó diez mujeres suyas, como las puedan sustentar⁵⁶⁴

Desafortunadamente no llegaron hasta nosotros más detalles que permitan verificar si el número de mujeres al que el captor podía acceder era proporcional o no al número de prisioneros que llevaba a Tenochtitlan. Sin embargo, es claro que hay una relación entre el valor mostrado en la guerra (visible en el número de prisioneros obtenidos) y la posibilidad de tener más mujeres. Conviene dejar por ahora este asunto para continuar con nuestro relato sobre los privilegios que se otorgaban con cada captura.

Si la buena fortuna seguía acompañando al joven captor, y luego de su primera hazaña realizaba otra igual, era llevado nuevamente ante el señor, quien por segunda ocasión le entregaba dones.⁵⁶⁵ Entre éstos podía estar una manta anaranjada con “cenefa colorada” y un *tlahuiztli*⁵⁶⁶ de *tlapalcuextécatl* o ‘huasteco

⁵⁶³ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. I, p. 151.

⁵⁶⁴ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. VII, p. 256.

⁵⁶⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 782.

⁵⁶⁶ El *tlahuiztli* era “un atavío de guerra” usado exclusivamente por aquellos que habían destacado en ella. De acuerdo con Justyna Olko, dicho atavío incluía el traje ajustado al cuerpo, la insignia llevada a la espalda, un tocado, gorro o capucha y, posiblemente también, un escudo o *chimalli*. Su nombre estaba relacionado con el verbo *tlahuia*, “alumbrar” y probablemente comunicaba un significado más general como “brillar o relucir”. Lo que sugiere que una de las cualidades más importantes del *tlahuiztli* era precisamente su brillante colorido. Véase Justyna Olko, “Tlahuiztli”, en *Turquoise Diadems and Staffs of Office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Varsovia, PTSL, OBTA, 2005, p. 249; Justyna Olko, “Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales”, en *Anales del Museo de América*, 14 (2006), p. 80; y Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, pp. 116-127.

rojo',⁵⁶⁷ elementos ambos que, según el *Códice Mendoza*, se entregaban a quienes habían capturado a dos enemigos (figura 54).⁵⁶⁸

Algo similar ocurría si el joven lograba capturar tres prisioneros. Sólo que en este caso —explica Sahagún— ya se le daba autoridad sobre otros y era elegible para que instruyera a otros en el *telpochcalli*:

[...] y al que prendía por sí tres, dábanle dones como está dicho, y dábanle también autoridad para tener cargo en la guerra de otros. Y también daban autoridad a estos semejantes para que fuesen elegidos para criar los mancebos en el *telpochcalli*. También tenían autoridad para mandar a los mancebos que fuesen a cantar a la casa donde prendían a cantar de noche.⁵⁶⁹

En el *Códice Mendoza*, el “valiente” que capturó a tres enemigos aparece premiado con un *ichcahuipilli*⁵⁷⁰ (que lleva puesto), una insignia de *papálotl* o ‘mariposa’ que luce en su espalda y una manta decorada con conchas de caracol (figura 55).⁵⁷¹

Los informantes de Sahagún explican que al guerrero que había hecho cuatro capturas lo llamaban *tequihua* y, por otros nombres, *mexícatl tequihua*, *tolnahuácatl tequihua*, y/o *cihuatecpanécatl tequihua*.⁵⁷²

El *Códice Mendoza*, por otra parte, muestra que al guerrero que tenía cuatro enemigos en su haber le entregaban una manta labrada y un *tlahuiztli* de *océlotl*, cuya cabeza estaba coronada con una cresta de plumas de quetzal.⁵⁷³ Además,

⁵⁶⁷ El traje de *cuextécatl* incluía el *copilli* (gorro cónico), la *yacameztli* (nariguera de luna) y unos pendientes de algodón sin hilar. Fue de uso frecuente entre los mexicas, a quienes llegaba por vía de tributo. Olko identificó seis variedades que son: *chictlapanqui cuextécatl*, “huasteco bicolor”; *ciciltlallo cuextécatl*, “huasteco con manchas circulares blancas sobre fondo negro” (diseño estelar); *coztic cuextécatl*, “huasteco amarillo”; *iztac cuextécatl*, “huasteco blanco”; *tlapalcuextécatl*, “huasteco rojo”; y *xoxouhqui cuextécatl*, “huasteco azul”. Olko, “Tlahuiztli”, pp. 253-254.

⁵⁶⁸ *Códice Mendoza*, fol. 64r.

⁵⁶⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, pp. 782-783.

⁵⁷⁰ Según Claude Stresser-Péan, el *ichcahuipilli* “era una especie de coraza acolchada de tela de algodón, utilizada por casi todos los guerreros en México para protegerse de las flechas enemigas. Tenía la forma de una túnica sin mangas que llegaba, la mayoría de las veces, hasta medio muslo”. Claude Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 96.

⁵⁷¹ *Códice Mendoza*, fol. 64r.

⁵⁷² *Códice Florentino*, libro VIII, cap. XXI, fol. 56r, citado por Olivier, *Cacería...*, p. 608. Cabe mencionar que, en la versión castellana, Sahagún tradujo el término *tequihua* por “capitán”. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, pp. 781-783.

⁵⁷³ Este tipo de trajes fueron representados en varias láminas de la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendoza*. Para Justyna Olko la variedad de colores con que aparecen es un indicio de que, más que verdaderas pieles de jaguar, fueran elaborados con plumas. La investigadora también explica que fue una prenda de guerra de larga tradición en Mesoamérica. Olko, “Tlahuiztli”, p. 252.

recibía también un *chimalli*, similar, por cierto, al que se resguarda aún en el Museo Nacional de Historia y fue elaborado con piel de ocelote⁵⁷⁴ (figura 56).

Soustelle, Carrasco y Olivier traducen el término *tequihua* como “el que tiene (una parte del) tributo”, “el que tiene trabajo” y “el que tiene cargo”, respectivamente.⁵⁷⁵ Sahagún, por otra parte, puntualiza que si el captor era un sacerdote le llamaban *tlamacaztequihua*.⁵⁷⁶

El grupo de los *tequihuaque* era muy importante. Se sabe que entre ellos se escogía a los altos funcionarios. Además, de acuerdo con Carrasco, la mayoría participaban en el consejo de guerra y algunos más recibían el puesto de ejecutores (*achcacauhtin*); a éstos —explica dicho investigador— se les encomendaba llevar embajadas y la aplicación de sentencias.⁵⁷⁷

Para Durán el término *tequihua* era el nombre general de los hombres valientes.⁵⁷⁸ Según este religioso, al que alcanzaba dicho grado el *tlatoani* le daba una rodela, unas coracinas, mantas y bragueros; además de joyas, collares, orejeras y bezotes. Quedaba exento también de todo género de tributos y se le concedía el privilegio de usar algodón y cotaras. Por si todo esto fuera poco, tenía también permiso para tener todas las mujeres que pudiese sustentar y para poder entrar a palacio y sentarse con los demás en el aposento de las águilas.⁵⁷⁹

Había además otros grados relacionados con la captura de prisioneros, tal era el caso del *otómitl* y el *cuáchic*. Términos, ambos, que en documentos como la *Historia general...* de Sahagún, parecen confundirse, y en otros, como el *Códice Mendoza*, se les diferencia claramente. En efecto, si bien el término *otómitl* remite a un grupo étnico,⁵⁸⁰ era también un título que se otorgaba a algunos guerreros de

⁵⁷⁴ Sobre esta pieza véase Laura Filloy Nadal y María Olvido Moreno Guzmán, “El *cuexyo chimalli* del Castillo de Chapultepec”, en *Arqueología Mexicana*, XXVII, 159, septiembre – octubre 2019, pp. 59-62.

⁵⁷⁵ Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 58; Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 177; Olivier, *Cacería...*, p. 608.

⁵⁷⁶ Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 177.

⁵⁷⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXV, p. 200. Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 177.

⁵⁷⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XI, p. 121.

⁵⁷⁹ *Idem*.

⁵⁸⁰ Véase, por ejemplo, lo que menciona Sahagún sobre los otomíes en su *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. VI y VII, pp. 960-964. Por otra parte, Olko ha mostrado que la palabra *otómitl*, fuera del contexto étnico, era usada por los mexicas despectivamente: “para expresar desdén y poca

alto rango en la sociedad mexicana. Sahagún, se refiere a ellos al mencionar su participación en una danza, que tenía lugar durante la fiesta de *huey tecuítli*. Dicha danza parece haberse caracterizado porque en ella sólo tenían cabida los hombres valientes “exercitados en las cosas de la guerra”:

Todos los valientes llevaban unos collares de cuero, y dellos colgaban sobre los pechos unas borlas a manera de flores grandes, de las cuales colgaban unos caracolillos blancos en cantidad. Otros llevaban unas conchas de mariscos colgadas del cuello. A éstos llamaban *cuacuachicti*,⁵⁸¹ y a otros *otomin*.⁵⁸²

En otro pasaje de la misma obra, pero esta vez en el Libro VI, el franciscano dejó una elocuente afirmación que evidencia la manera en que se veía a estos valientes hombres:

Estos tales se llamaban *cuacuachictin*, que es nombre de hombres alocados, pero valientes en la guerra. También los llamaban a éstos *otomi tlaotonxinti* que quiere decir “otomi trasquilados y alocados”. Éstos eran grandes matadores; pero teníanlos por inhábiles para cosa de regir.⁵⁸³

Por otra parte, en el *Códice Mendoza*, puede observarse la representación de un guerrero *otómitl*, vistiendo un *tlahuiztli* de color verde y llevando en la espalda una insignia de “cristal fino” (figura 57). La glosa que acompaña a la imagen refiere que ha realizado cinco o seis capturas,⁵⁸⁴ lo cual concuerda con la valentía que se les atribuía a estos guerreros en la obra de Sahagún.

Ahora bien, para Durán, el *cuáchic* era un nivel más arriba que el *tequihua* y su nombre significa “hombre rapado”.⁵⁸⁵ De acuerdo con su testimonio, a estos guerreros les rapaban toda la cabeza a navaja, dejando solamente a un lado, sobre la oreja izquierda, “vn pegujon de cauellos tan grueso como el dedo pulgar”, el cual trenzaban con una cinta colorada y le pintaban media cabeza de azul y media cabeza de colorado y amarillo.⁵⁸⁶ El fraile agrega que le ponían, además, un gran braguero “muy galano” y una manta de red, que no cubría nada a quien la portaba. Luego explica que los que ostentaban el rango de *cuáchic* iban siempre en la

valoración”. Justyna Olko, “El ‘otro’ y los estereotipos étnicos en el mundo nahua”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-diciembre 2012, pp. 173 y 174-175.

⁵⁸¹ *Cuacuachicti* o *cuacuachictin* son los plurales de *cuáchic*.

⁵⁸² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 215.

⁵⁸³ *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XX, p. 568.

⁵⁸⁴ *Códice Mendoza*, fol. 64r.

⁵⁸⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XI, p. 121.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XI, pp. 121-122.

retaguardia de los ejércitos y tenían de ordenanza que no habían de huir a veinte que les acometiesen. Por todo ello, eran muy estimados por los *tlatoque*.⁵⁸⁷

En el folio 64r del *Códice Mendoza* también hay una representación del *cuáchic* (figura 58). Ciertamente aparece con la cabeza rapada —reiterando así la afirmación de Durán— y lleva un *tlahuiztli* de color amarillo vistoso. En la glosa que acompaña a la imagen se menciona que ha capturado en la guerra de Huexotzinco. Este dato no es menor. En realidad denota que no sólo era importante capturar enemigos, sino que se trataba también de que esos enemigos fueran de “calidad”. Esto porque los mexicas valoraban más a los guerreros de origen nahua —como los de Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Atlixco, Tliluhquitepec y otros— que a los de otros grupos étnicos.⁵⁸⁸ Volveré sobre este tema más adelante, ahora conviene proseguir con nuestra revisión.

Otra clase de guerreros eran los que Durán denominó “caualleros pardos”.⁵⁸⁹ Éstos procedían de entre la “gente baja y de hombres de poca suerte”. No obstante, el ánimo y la valentía que habían demostrado en las cosas de la guerra los había hecho merecedores de llamarse “conquistadores”. Se distinguían por llevar “vn jubon estofado con vn cuero por haz de tigre” y un braguero “galano y ancho” que les cubría los muslos.⁵⁹⁰ Según el dominico, tenían como privilegios el vestir algodón y entrar calzados a palacio; podían comer carne humana y beber pulque públicamente; también podían tener dos o tres mancebas y estaban exentos de tributos; además les otorgaban tierras y heredades, tenían permiso de comer en palacio y bailar entre los principales.⁵⁹¹

Por último, mencionaré a los guerreros águila y jaguar. De acuerdo con los datos proporcionados por el fraile, este grupo especial estaba conformado por “gente ylustre y de balor”, todos eran “hijos de caualleros y señores”, y entre ellos

⁵⁸⁷ *Idem*.

⁵⁸⁸ Al respecto véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXVIII, pp. 287-288 y Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XXI, p. 783. Al parecer esto estaba relacionado con la idea de etnicidad de los antiguos nahuas que, en un primer nivel, se identificaban con todos los que eran originarios del mismo *altépetl* y, en un nivel más amplio, con todos aquellos que hablaban su mismo idioma. Véase Olko, “El ‘otro’...”, pp. 167-168.

⁵⁸⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XI, p. 122.

⁵⁹⁰ *Idem*.

⁵⁹¹ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XI, pp. 122-123.

no se admitía “gente de baja suerte por mas baliente que fuese”.⁵⁹² Hacían voto y promesa de morir “en defensa de su patria y de no huir la cara a diez ni á doce [enemigos] que les acometiessen”.⁵⁹³ Esta determinación y el valor que mostraban en el combate, los hacía objeto de admiración incluso por parte de los gobernantes; quienes, en retribución, les otorgaban más privilegios y exenciones que a cualquier otro guerrero. Los miembros de esta “orden” tenían por patrón al Sol⁵⁹⁴ y, cuando iban a la guerra, lo hacían llevando su divisa.⁵⁹⁵ Se sabe también que tenían un templo y una casa en donde rendían culto al astro. Y dos días al año, en el día marcado con el signo *nauhollin*, ‘cuatro-movimiento’, del ciclo adivinatorio de 260 días, lo celebraban con una gran fiesta.⁵⁹⁶

Cuadro 2. Denominaciones de los guerreros, según el número de capturas realizadas

Joven que no había capturado: <i>Cuexpalchicácpul</i>	Captor de un enemigo: <i>Telpuchyaquitlamani</i> <i>Tlamani</i> <i>Teacini</i>	Captor de cuatro enemigos: <i>Tequihua</i> <i>Mexícatl tequihua</i> <i>Tolnahuácatl tequihua</i> <i>Cihuatecpanécatl tequihua</i> <i>Tlamacaztequihua</i>
Captor de cinco o seis enemigos: <i>Otómítl</i>	Captor de varios enemigos, incluido alguno de Huexotzinco: <i>Cuáchic</i>	Guerreros águila y jaguar: <i>Cuauhtlocélotl</i>

Vale la pena hacer aquí un paréntesis con el fin de explicar la importancia simbólica del águila y el jaguar en la cultura mesoamericana. Ambos animales, además de su imponente belleza, poseen una extraordinaria habilidad para cazar que los convirtió, desde tiempos inmemoriales, en los depredadores dominantes de esta región del

⁵⁹² *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 113.

⁵⁹³ *Idem.*

⁵⁹⁴ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, caps. X y XI, pp. 113 y 120, respectivamente.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 114.

⁵⁹⁶ Según informa el dominico dicha fiesta se realizaba dos veces al año: la primera vez a 17 de marzo y, la segunda, a 02 de diciembre. *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 113.

mundo. Fue debido a esa habilidad y su ferocidad que se les asoció con los hombres valientes. Así lo apuntó Durán:

[...] el qual nonbre del aguila o de tigre usauan por metafora para engrandecer y honrrar a los honbres de balerossos hechos y assi en decir la cassa de las aguilas a aquel templo era tanto como decir la casa de los balientes honbres comparando por metafora su balentia a la del aguila o a la del tigre por ser el aguila entre las demas aues la mas balerossa y el tigre entre los demas animales el mas brauo y feroz.⁵⁹⁷

De hecho, la importancia que tenían esos animales para los indígenas puede observarse también en un difrasismo conformado por sus nombres: *in cuauhtli in océlotl*, con el cual se aludía al guerrero.⁵⁹⁸ Aunque la relación entre ambos depredadores y los militares se ha planteado generalmente en términos de una simple metáfora, parece que para los indígenas era algo más; pues un elocuente texto, presente en la *Historia general...* de Sahagún, revela que al vestir trajes de animales como el jaguar se asumía que se adquirirían, de alguna manera, las características de la fiera.

Traían consigo del pellejo del tigre, un pedazo de la frente y otro pedazo del pecho, y al cabo de la cola, y las unas [*sic*] y el corazón, y los colmillos y los hocicos. Decían que con esto eran fuertes y osados, y espantables a todos. Y todos los temían, y a ninguno habían miedo, por razón de tener consigo estas cosas del tigre.⁵⁹⁹

Es claro entonces que los indígenas asumían que esas personas, al llevar consigo los elementos que daban poder al jaguar, adquirirían su fiereza y por eso “todos los temían”. En este mismo orden de ideas, es factible suponer que algo similar debió haberse creído respecto al uso de un *tlahuiztli* de águila (figura 59), o de cualquier otro ser natural o sobrenatural, como las peligrosas *tzitzimime*.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 114; véase también lo que dice Sahagún acerca del *tiácauh*. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. VI, pp. 871-872.

⁵⁹⁸ Mercedes Montes de Oca Vega, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, pp. 85, 89 y 114-115; Silvia Limón Olvera y Clementina Battcock, “Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica”, en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, pról. Orlando Velásquez Benites, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, p. 137; Danièle Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 55.

⁵⁹⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. III, libro XI, cap. I, p. 988. Véase también la traducción del texto náhuatl del *Códice Florentino* que ofrece Alfredo López Austin, en “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967, pp. 93-94.

⁶⁰⁰ Véanse los trajes de *tzitzimil* que llegaban como tributo a Tenochtitlan en *La Matrícula de Tributos*, láminas 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 16, 21 y 28.

Para profundizar un poco más sobre la importancia del águila y el jaguar es necesario ver el rol que ambos animales desempeñaban en uno de los mitos más notables del México antiguo. Me refiero, naturalmente, al mito de nacimiento del Sol y la Luna,⁶⁰¹ que Sahagún anotó así:

Y como le hubieron hablado los dioses [a Nanahuatzin], esforzóse y, cerrando los ojos, arremetió y echóse en el fuego. Y luego comenzó a rechinar y responder en el fuego, como quien se asa. Y como vio Tecuciztécatl que se había echado en el fuego y ardía, arremetió y echóse en el fuego. Y dizque luego una águila entró en el fuego, y también se quemó, y por eso tiene las plumas hoscas o negrestinas. A la postre entró un tigre; no se quemó, sino chamuscóse, y por eso quedó manchado de negro y blanco. Deste lugar se tomó la costumbre de llamar a los hombres diestros en la guerra *cuauhtlocélotl*. Y dicen primero *cuauhtli*, porque el águila primero entró en el fuego; y dícese a la postre *océlotl*, porque el tigre entró en el fuego a la postre del águila.⁶⁰²

Es así como se explicaba el color de las plumas del águila y las manchas del jaguar. También puede observarse en este relato la relación de ambos animales con el Sol y la Luna (Sol nocturno), pues se arrojaron al fuego tal como lo hicieran poco antes Nanahuatzin y Tecuciztécatl, los dioses que se transformaron en dichos cuerpos celestes. Fue así como el águila se convirtió en un símbolo del Sol diurno y el jaguar del nocturno; astro que “transitaba por el inframundo durante la noche”.⁶⁰³ Por otro lado, el fraile es claro al explicar que de ese mito “se tomó la costumbre de llamar a los hombres diestros en la guerra *cuauhtlocélotl*”, es decir ‘águila-jaguar’. Esta amalgama no era sólo de tipo conceptual o lingüístico, sino que llegó a materializarse en los trajes mitad águila y mitad jaguar utilizados por algunos guerreros,⁶⁰⁴ y en esculturas pétreas, como la encontrada en el Centro Histórico de la Ciudad de México, que representa un híbrido de un águila y un jaguar, posado sobre una serpiente enroscada (figura 60); o bien, la que se encuentra en el Zócalo

⁶⁰¹ Otros mitos sobre los orígenes del Sol y la Luna pueden verse en Guy Stresser-Péan, *El Sol-Dios y Cristo, La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, pref. Jacqueline de Durand Forest, trad. Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barrón, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Embajada de Francia en México, 2011, pp. 436-448.

⁶⁰² Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. II, p. 696.

⁶⁰³ Limón Olvera y Battcock, “Aves solares...”, p. 137.

⁶⁰⁴ Los informantes de Sahagún se refirieron a un traje de esas características así “[...] *tlaviztli quauhtlocelutl: ceclapal quauhtli ceclapal ocelotl* [...]”; es decir: ‘traje’ de *cuauhtlocélotl*: de un lado águila y de otro jaguar. *Códice Florentino*, lib. XII, fol. 71r. Véase también Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XII, cap. XXXVII, p. 1224.

de Huaquechula, Puebla, que parece mostrar la fusión de ambos animales en uno solo.⁶⁰⁵

El águila y el jaguar también estaban presentes en el ciclo calendárico de 260 días, que los mexicas denominaban *tonalpohualli*.⁶⁰⁶ Alfonso Caso encontró que el signo *cuauhtli*, “águila”, se hallaba en los calendarios nahua, otomí, matlatzinca y mixteco. Otros pueblos como los quichés, kakchiqueles, jacaltecas, ixiles, chuj y pokonchi lo denominaban simplemente “pájaro”. En Metztitlan, por otra parte, se referían a él como *cuixtli*, traducido por “gavilán”.⁶⁰⁷ En lo que concierne al jaguar, según Caso, era denominado *océlotl* en náhuatl; nombre con el que aparece en todos los calendarios nahuas, excepto en el de Guatemala, en donde lo llamaban *teyolocuani*, es decir, “comedor de corazones” o “hechicero”.⁶⁰⁸ Los quichés de Chichicastenango lo traducían por “dios de la montaña”, que, como bien apunta el investigador, recuerda al Tepeyolohtli, “el corazón del monte”.⁶⁰⁹

Además, en algunos códices, hay representaciones de águilas y jaguares portando banderas. Veamos algunos ejemplos. En la lámina 70 del *Códice Borgia* (figura 61) aparece la representación de un felino, posiblemente un jaguar. Lleva en la cabeza una cresta de plumas —similar, por cierto, a la que tienen los trajes de dicho animal en la *Matrícula de Tributos*—⁶¹⁰ y en una de sus extremidades una bandera. Su cuerpo está bordeado por cuchillos de pedernal y, detrás de él, se observa una cuerda. Como vimos en el capítulo anterior, la cuerda es un elemento característico de los prisioneros de guerra desde tiempos remotos. La bandera nos dice que se trataba de una víctima del sacrificio.⁶¹¹ Y los cuchillos de pedernal

⁶⁰⁵ La misma idea, por cierto, parece haberse representado en el folio 39 de la *Historia Tolteca-Chichimeca*.

⁶⁰⁶ Caso, *Los calendarios...*, pp. 12-13 y Boone, *Ciclos del tiempo...*, p. 102.

⁶⁰⁷ Caso, *Los calendarios...*, pp. 12-13.

⁶⁰⁸ Según Alfredo López Austin, el *teyolocuani* o *teyollocuani* era uno de los trece *tlatlacatecolo* u “hombres-buho”; individuos que practicaban la “magia” en perjuicio de otras personas. Véase López Austin, “Cuarenta clases...”, pp. 88-92. Así también se denominaba a Malinalxóchitl, la hermana de Huitzilopochtli que practicaba la hechicería. Alvarado Tezozómoc, “Crónica Mexicáyotl”, pp. 44 y 45.

⁶⁰⁹ Caso, *Los calendarios...*, p. 12.

⁶¹⁰ Véanse los trajes de *océlotl*, que llegaban como tributo a Tenochtitlan en *La Matrícula de Tributos*, láminas 5, 6, 7, 9, 11, 17, 19, 29 y 32.

⁶¹¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 225; Alcalá, *Relación de Michoacán*, segunda parte, cap. XXXIII, fol. 135v, p. 162. Otras lecturas del glifo *pantli*, ‘bandera’, pueden consultarse en Mikulska Dąbrowska, *El lenguaje enmascarado...*, pp. 54-55 y figura 19.

“denotan fiereza, guerra, sacrificio y muerte”.⁶¹² En consecuencia, lo que a primera vista pudiera parecer la representación de un animal, era en realidad la representación de un guerrero capturado en combate y destinado a la muerte sacrificial (figura 61).

Otro ejemplo lo encontramos en la lámina 11 del *Códice Borbónico* (figura 51b). Ahí, puede observarse un jaguar y un águila que llevan como tocado un *cuauhpilolli*, o atavío de plumas de águila. Su cuello está amarrado con una cuerda e, insertada en ésta, una bandera. El tema se repite, aunque con algunas variaciones, en el *Códice Vaticano A* (fol. 25r). El significado general en estos documentos parece ser similar al del *Códice Borgia*; pues el interés del *tlacuilo*, más que representar a los animales *per se*, parece haber sido mostrar a dos cautivos destinados al sacrificio. Esta idea se refuerza por el hecho de que ambos personajes se encuentran, en el *Borbónico*, frente a Patécatl, uno de los dioses del pulque, y patrono de la decimoprimer treceña.⁶¹³ El pulque, como veremos después, estaba vinculado con el sacrificio de los prisioneros de guerra.⁶¹⁴

Finalmente, hay que mencionar que el águila y el jaguar estaban fuertemente relacionados con el poder y los gobernantes. Guilhem Olivier ha estudiado la ceremonia de perforación del septo de la nariz de aquellos que alcanzaban el título de *tecuhtli*. Dicha perforación —según el investigador— se realizaba, como parte de los ritos de entronización, con una garra de águila y un punzón de hueso de jaguar.⁶¹⁵ El objetivo de esta ceremonia parece haber sido que los señores adquirieran características como la agilidad, la fuerza y el valor de ambos animales para sus incursiones militares.⁶¹⁶ Esta práctica, por cierto, estaba muy extendida en el territorio mesoamericano.⁶¹⁷

Retomando nuestra revisión sobre las diferentes clases de guerreros, es notorio que, en las fuentes consultadas, hay datos diversos, a veces poco claros, y en ocasiones hasta contradictorios sobre los rangos militares y los dones que el

⁶¹² Limón Olvera y Battcock, “Aves solares...”, p. 137.

⁶¹³ Mikulska Dąbrowska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 114, figura 56a.

⁶¹⁴ Véase Boone, *Ciclos de tiempo...*, p. 118.

⁶¹⁵ Olivier, *Cacería...*, pp. 526-552.

⁶¹⁶ *Ibid.*, pp. 538-539. Véase también Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 144.

⁶¹⁷ Olivier, *Cacería...*, pp. 537-539.

tlatoani entregaba a los guerreros valientes. Por tal motivo, no es fácil hacerse una idea precisa de todo ello. Sin embargo, hay un *leitmotiv*; todas ellas coinciden en que la captura de enemigos era fundamental para ascender en la jerarquía militar y conseguir con ello privilegios y riqueza. Además, parece haber sido también un requisito indispensable para que los jóvenes guerreros pudieran contraer matrimonio y, si el interesado obtenía más logros, le daba acceso a todas las mujeres que pudiera sustentar. Otros privilegios que se mencionan (sin que se pueda definir bien a bien cuáles de ellos correspondían a cada rango) son: el derecho a calzarse y usar prendas de algodón teñido; la autorización para comer carne humana y beber pulque públicamente; el permiso para bailar entre los principales e ingresar a palacio (e incluso comer allí); la exención de tributos y, en los casos más notables, el beneficio de tierras y heredades. De ahí que podamos inferir que el deseo de convertirse en captor debió haber sido una de las aspiraciones más importantes de los varones jóvenes. De hecho, el gran modelo a seguir, el guerrero por excelencia, era el propio gobernante.⁶¹⁸

2.1.3. EL *TLATOANI* CAPTOR

Para llegar a ser *tlatoani* en la sociedad mexicana, además de pertenecer al grupo de los *pipiltin*, era necesario que el candidato tuviera el rango de *tlacatéccatl* o *tlacohcácatl*;⁶¹⁹ en otras palabras, que ostentara uno de los dos títulos más elevados en la jerarquía militar. Ahora bien, el hecho de que se trate de los cargos más elevados implica que quienes llegaban hasta ahí debían haber demostrado antes su capacidad guerrera con la captura de no menos de cinco o seis cautivos (de acuerdo con los rangos vistos anteriormente). Aunque no encontré datos que confirmen esto para Tenochtitlan, sí los hay para otros sitios de la Cuenca de México. Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que cuando se enseñoreó Ayactlacatzin, *tlatoani* de Cuauhtitlan, “[...] ya era capitán y había tomado cautivos en Cuauhhuacan.⁶²⁰ En ese mismo documento se menciona que Nezahualcóyotl,

⁶¹⁸ Trejo, “La imagen...”, p. 225.

⁶¹⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XI, pp. 152-153; Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 59; Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 177.

⁶²⁰ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 129.

el futuro *tlatoani* de Tetzoco, era un guerrero con experiencia como captor, antes de ser entronizado:

Siendo ya un poco mayor, fue a Zacatlan a tomar cautivos como ayudante [de otro guerrero]; y regresó a Tenochtitlan. Luego Nezahualcoyotzin se dirigió a Azcapotzalco para ofrecer a Tezozomoc el cautivo que había prendido, e iba guiado por Coyohua; [...].⁶²¹

Algo similar hizo en Chalco:

Poco después se declaró la guerra en Chalco. Allá también fue a tomar cautivos Nezahualcōyotl, y prendió a una mujer llamada Cilimiyauhtzin; [y nuevamente,] acompañado por Coyohua, fue a presentarse ante Tezozomoc con su cautiva. [...] y luego [entró] Nezahualcoyotzin a entregar a su cautiva a Tezozomoc [...].⁶²²

Así, el candidato a *tlatoani* era necesariamente un captor. Además, la cita anterior resulta reveladora porque muestra que la captura de mujeres también era tomada en cuenta en la Cuenca de México, durante el Posclásico. Tanto es así que Nezahualcōyotl presentó a su cautiva frente a Tezozómoc, tal como lo hubiera hecho en el caso de un cautivo varón. Volveré sobre esto. Por ahora será mejor proseguir con la revisión del rol del *tlatoani* como captor. En efecto, esa tarea del gobernante no terminaba con su ascenso al “trono”; más bien, éste marcaba sólo el inicio de una nueva etapa en su carrera militar, pues una de sus funciones más importantes era la guerra.⁶²³

Y, de hecho, como parte de los ritos de entronización,⁶²⁴ y al menos desde la época de Tízoc (1481-1486),⁶²⁵ cada nuevo *tlatoani* debía demostrar su capacidad guerrera con la captura de al menos un prisionero, en los días que seguían a la fiesta de su elección. Al respecto, Sahagún comentó:

⁶²¹ *Ibid.*, p. 145.

⁶²² *Ibid.*, p. 147.

⁶²³ Al respecto dice Sahagún: “El más principal oficio del señor era el ejercicio de la guerra, así para defenderse de los enemigos como para conquistar provincias ajenas”. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVII, p. 765.

⁶²⁴ Según Olivier, en estos ritos de entronización, el futuro *tlatoani* moría simbólicamente en tres ocasiones: “primero, al identificarse con un bulto sagrado de las deidades tutelares de la realeza — Tezcatlipoca y Huitzilopochtli— y transitar simbólicamente por el inframundo; después, durante el rito de perforación del tabique nasal, [...] y, por último, a través del sacrificio de una víctima sustituta que representaba al Sol o al dios del fuego”. Olivier, *Cacería...*, p. 630.

⁶²⁵ Así lo señala Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XL, p. 362. Sin embargo, como ha mostrado Olivier, es posible que esta práctica iniciara desde tiempo de Motecuhzoma Ilhuicamina. Olivier, *Cacería...*, p. 626.

Después de algunos días que el señor había hecho la fiesta de su elección, mandaba luego a pregonar guerra para ir a conquistar alguna provincia. Y luego juntaban sus capitanes y gente de guerra, y les daba armas y divisas. El mismo señor iba con ellos por su capitán general, ordenando su campo [...].⁶²⁶

Puede observarse que el *tlatoani* no enviaba a sus ejércitos en esta primera incursión. Él mismo “iba con ellos”.⁶²⁷ Debía ser así porque tenía que demostrar que era “esforçado y valiente hombre”;⁶²⁸ lo cual recuerda la costumbre de los gobernantes mayas del Clásico que, como vimos, también salían a librar sus propias batallas para capturar prisioneros. Volviendo al caso de los mexicas, si la suerte favorecía al *tlatoani*, y lograba al menos una captura, ordenaba de inmediato a sus mensajeros que notificaran a la ciudad del éxito alcanzado. Así lo explicó Motolinía:

[...] quando el señor la primera vez prendía alguno en la guerra, luego despachaua sus mensajeros para que de su casa le traxesen las mejores joyas y vestidos que thenía, ya que diesen la nueva cómo el señor auía por su persona preso en la guerra vn prisionero o más.⁶²⁹

Luego de cumplir con su cometido, los mensajeros volvían con las ropas solicitadas y vestían con ellas al prisionero del gobernante. Además, “[...] hazían vnas como andas en las cuales le traían con muchas fiesta y solemindad. Llamáuanle hijo del señor que lo auía preso y hazíanle aquella honrra que al mesmo señor, avnque no muy de veras; [...]”.⁶³⁰ Así, todo indica que desde el momento mismo de la captura se concebía a este prisionero como un sustituto del *tlatoani*. Vestirlo con las ropas de éste, trasladarlo en “andas” y honrarlo como al señor no deja dudas acerca de tal identificación.⁶³¹ Además, el franciscano es claro al afirmar que lo llamaban “hijo del señor”, estableciéndose con ello una relación de parentesco entre el captor y el cautivo; tema al que ya me he referido al hacer alusión a los cautivos que las

⁶²⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVIII, párr. V, p. 774.

⁶²⁷ Tízoc fue a la guerra en contra de los de Metztilan; Ahuítzotl probó su valor contra los de la provincia de Chiapa (integrada por las poblaciones de Chiapa, Xilotepec, Xiquipilco, Xocotitlan, Cuauhuacan, Cilan y Maçauacan); y Motecuhzoma Xocoyotzin asistió a la guerra contra Nopallam e Icpatepec. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, caps. XL, XLI y LIII; pp. 362, 378 y 468-469, respectivamente.

⁶²⁸ Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 485.

⁶²⁹ *Idem*. Véase también Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 252.

⁶³⁰ Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, pp. 485-486; Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 252.

⁶³¹ Para más sobre esta identificación véase Olivier, *Cacería...*, p. 627.

Ixcuiname flecharon en Tula, los cuales, como vimos, eran señalados como “los maridos de las diablasas”.⁶³²

Tras la victoria sobre la provincia que había ido a conquistar, regresaba el señor con su ejército y los prisioneros capturados. Una vez más, es notable el trato otorgado al cautivo del *tlatoani*, pues avanzaba hasta adelante y era recibido de manera muy especial en la ciudad. Transcribo lo que sobre este particular apuntó Motolinía:

[...] Venían los de la guerra muy rregozijados y los del pueblo salían a los rreçebir con trompetas y bozinas y bayles y cantos y nuevo vençimiento. Y al preso que venía en las andas saludauan todos primero que al señor ni a otro ninguno, diziéndole: Seays bienvenido pues sois llegado a vuestra cassa; no os affixáis, que en vuestra casa estáys. Luego saludauan al señor y a sus caualleros. Sabida esta primera victoria del señor por los otros pueblos y prouinçias, los señores comarcanos, parientes y amigos, veníanle a ver y a rregozijarse con él, trayéndole presentes de joyas de oro y de piedras finas y de mantas rricas. Y él rrecibíalos con mucha alegría, y hazíales gran fiesta de bayles y cantos, y de mucha comida, y también rrepartía y daua muchas mantas. Y los parientes más propincos quedáuanse con el hasta que allegaba el día de la fiesta que auían de sacrificar al que avía preso en la guerra; que allegados al pueblo, señalauan el día.⁶³³

La cita precedente es importante no sólo porque muestra cómo reaccionaba la gente de las poblaciones cuando su señor había hecho su primer captura y cómo se trataba al prisionero del *tlatoani*, sino porque explica también que, en el momento mismo que llegaban al pueblo, se señalaba el día en que se sacrificaría el cautivo. Complementando esta información, Sahagún afirma que los cautivos de esta primera incursión eran sacrificados a Huitzilpochtli, deidad a la que hacían “gran fiesta por la victoria que les había dado”.⁶³⁴

No obstante, Motolinía comentó que, una vez que había llegado la fiesta señalada para el sacrificio del prisionero, “[...] vestíanle de las ynsignias del dios del sol, y subido a lo alto del templo y puesto sobre aquella piedra, el ministro prinçipal del demonio lo sacrificaua [...]”.⁶³⁵ Y, por si fueran pocas las identificaciones

⁶³² *Vid supra*, apartado sobre Tula y también *Anales de Cuauhtitlan*, p. 59.

⁶³³ Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 486; Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, pp. 252-253.

⁶³⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVIII, párr. V, p. 774.

⁶³⁵ Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 486; Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 253.

anteriores, Torquemada, afirma que el prisionero era vestido con las insignias del dios Ixcozauhqui.⁶³⁶ Sea como fuere, tanto Huitzilopochtli como Tonatiuh (el Sol) e Ixcozauhqui-Xiuhtecuhtli eran deidades ígneas estrechamente relacionadas con el *tlatoani*.⁶³⁷

Luego del sacrificio del cautivo, una parte de su sangre era empleada para rociar y ensangrentar las cuatro partes del templo y, la otra, era recolectada en un vaso y se la enviaban al señor, “el qual mandaua que rroçiasen con ella a todos ydolos de los templos que estaua en el patio, en hazimiento de gracias por la victoria que le avían dado, y por ellos, y mediante su favor auía alcançado”.⁶³⁸ Así, es claro que la captura de un enemigo no era concebida como algo que lograra el gobernante por sí solo, sino siempre con el favor de los dioses.⁶³⁹

Motolinía continúa su relato diciendo que, tras la cardioectomía, echaban el cuerpo a rodar por las gradas y luego lo decapitaban. La cabeza era colocada en un “palo alto”, que ponían en el patio del templo, y el resto del cuerpo era desollado. Luego, rellenaban el cuero de algodón “y por memoria lleuáuanlo a colgar en casa del señor”.⁶⁴⁰

Es importante mencionar que el *tlatoani* ayunaba todo el tiempo que tenía al cautivo vivo en su casa, antes de que lo sacrificaran y, tras la inmolación, hacía “otras muchas çerimonias”.⁶⁴¹

El éxito en esta primera incursión permitía al gobernante investirse con joyas y atavíos preciosos que antes, simplemente, no podía lucir.

De allí adelante el señor se podía atauiar y usar de joyas de oro y de mantas rricas quando quería, especial[mente] en las fiestas y en las guerras y en los bayles poníanse en la cabeça vnos plumajes rricos, que atauan tantos cabellos de la corona quanto espacio toma la corona de vn auad, con una correa colorada. Y de allí le colgauan aquellos plumajes rricos con sus pinjantes de oro; colgauan a manera de chías de mitra de obispo, ya que el atar de cabellos hera señal de valiente hombre”.⁶⁴²

⁶³⁶ Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. IV, lib. XIV, cap. IV, p. 328.

⁶³⁷ Olivier, *Cacería...*, p. 629; Dehouve, *La realeza sagrada...*, pp. 81-85.

⁶³⁸ Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 486; Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 253.

⁶³⁹ Ya entre los mayas del Clásico se ha documentado esta creencia. Véase Bernal Romero, “Glifos enigmáticos...”, pp. 81-82 y 84.

⁶⁴⁰ Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 486.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 487.

⁶⁴² *Idem.*

Además, esta primera captura también era la ocasión propicia para que el *tlatoani* repartiera bienes y otorgara rangos a sus súbditos. Así lo consignó Sahagún:

Y luego daba dones a todos los soldados nuevos, especialmente a los que habían hecho cosas notables. Dábales mantas y mastles labrados y licencia para que de ahí adelante los usasen; y también les daba licencia para traer barbotos de piedras ricas, y plata y oro, a cada uno como se había señalado en la guerra. Y dábales nombres de nobles y divisas o armas para que fuesen honrados y conocidos por valientes. También les daba licencia para traer borlas de oro y pluma en las cabezas andando en los areitos.⁶⁴³

Es claro, entonces, que la primera captura de enemigos por parte de un *tlatoani* lo ratificaba como “esforçado y valiente hombre”.⁶⁴⁴ Esto era muy importante porque su ejemplo servía para animar a los guerreros de su pueblo en cada combate.⁶⁴⁵ Esa debió ser, quizás, una de las razones por la que los gobernantes de otras partes de Mesoamérica también estaban obligados a capturar enemigos como parte de los ritos de su entronización. En la *Relación de Michoacán*, por ejemplo, se registró una práctica similar, que parece haber tenido por objeto la ratificación del *cazonci* como guerrero ejemplar.

Y estaba dos días el cazonci en la cibdad y después decía que quería ir de caza, y así lo pensaban todos, que quería ir alguna montería y era que quería ir alguna entrada. Iban con él los sacerdotes que ponían el encienso en los braseros, y de la otra gente que habían quedado en la cibdad y llevaba consigo las trompetas, diciendo que iba a montería. Y íbase derecho a una frontera que estaba cerca de sus enemigos, llamada Cuýnacho, y allí hacía una entrada de presto y tomaba cien cautivos o ciento y veinte y tornaba antes que viniese la gente que había enviado a la guerra. Y después venían todos los señores y traían muchos cativos para sus sacrificios. Éste era el principio de su reinado y quedaba entonces por señor asentado y rey, en lugar de su dios Curícaberi. Y hacía sacrificio a sus dioses de aquellos cativos que habían traído de las entradas. Y hacía mercedes a todos aquellos que habían cativado esclavos.⁶⁴⁶

Esta cita es importante por varias razones. Primero, porque muestra que la captura de enemigos era equiparada con una “montería”.⁶⁴⁷ Segundo, porque evidencia que el *cazonci* era considerado realmente como señor hasta el momento en que obtenía sus primeros cautivos y hacía sacrificio a sus dioses con ellos. Y, tercero, porque

⁶⁴³ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVIII, párr. V, pp. 774-775.

⁶⁴⁴ Motolinia, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 485.

⁶⁴⁵ *Idem*.

⁶⁴⁶ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. XVIII, fol. 35 r, p. 231.

⁶⁴⁷ Término que según el diccionario de la RAE significa: “caza de jabalíes, venados y otros animales de caza mayor”.

se hace referencia a las “mercedes” que el *cazonci* hacía a todos aquellos que habían capturado. Como puede constatarse, son grandes las similitudes entre las prácticas de los mexicas y los antiguos purépechas. Además, tenemos noticia de que, varios siglos antes, en el periodo Clásico, los gobernantes mayas también realizaban capturas luego de ser entronizados.⁶⁴⁸

Sin embargo, no debemos asumir que el *tlatoani* realizaba esa primera incursión (y otras posteriores) sólo para demostrar a sus súbditos que era valiente y esforzado. En realidad, cada captura le reportaba otro tipo de beneficios. Uno de ellos fue registrado en un revelador pasaje del *Códice Florentino* que permite suponer que el gobernante se revitalizaba con el *tonalli* de cada prisionero capturado. Así lo explicaron los informantes de Sahagún, refiriéndose al sacrificio de *mamaltin* durante la trecena *ce quiáhuil*, ‘uno lluvia’:

[...] no yehuan in mamaltin, cequintin uncan miquia. Mitoa: ca yehuan inca mozcaltiaya in Motecuhzoma, inca motonalchicahua, inca moquetzaya, inca moquixtiaya. Yuh mitoa: yuhquin oc ceppa inca mopilquixtiaya; inic huecahuaz, inca motleyotia, momahuizzotia, motecuantlalia. Ic motlamauhtilia.

[...] también ellos, los cautivos, algunos de ellos morían entonces. Se decía que por ellos Motecuhzoma se vivificaba; por ellos se erguía; por ellos se manifestaba. Así se decía: como si una vez más se hiciera joven por ellos; así vivía más tiempo; por ellos se llenaba de *tléyotl*, se llenaba de fama, se embravecía. Así se hacía temible.

Códice Florentino, libro IV, fol. 28r.

Paleografía y traducción: López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 241.

Desde luego, lo anterior era posible gracias a que el *tonalli* “[...] podía ser introducido en un ser vivo que no fuese su anterior poseedor”.⁶⁴⁹ De esa manera, el gobernante (y seguramente también todos los otros captadores) tomaba para sí la energía calórico lumínica de su cautivo y su vitalidad. Al tiempo que se apropiaba también del nombre, la honra y la fama de éste (*tléyotl*).⁶⁵⁰ Como consecuencia de ello, veía aumentados en su propia persona esos mismos elementos, consiguiendo

⁶⁴⁸ Schele y Freidel, *Una selva...*, pp. 167 y 352. Véase también Limón Olvera y Battcock, “Aves solares...”, p. 151 y Olivier, *Cacería...*, p. 623-625.

⁶⁴⁹ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 241.

⁶⁵⁰ Sobre el concepto de *tléyotl* véase Marc Thouvenot y José Rubén Romero Galván, “Fama, honra y renombre entre los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 39, 2008, p. 56.

a la vez mayor poder económico, político, sexual y sobrenatural.⁶⁵¹ Dejemos por ahora esto y veamos el procedimiento que habitualmente se seguía para prender a los enemigos.

2.2. LA BATALLA Y LA CAPTURA

Aunque los motivos para que los mexicas iniciaran una guerra eran variados, el asesinato de sus gobernadores, embajadores y mercaderes, por parte de la gente de otras poblaciones, estaban entre los más comunes.⁶⁵² Generalmente, luego de conocer la noticia de tales hechos, el *tlatoani* se reunía con sus colaboradores más cercanos, convocaba a los ejércitos y señalaba el punto de reunión de las tropas para comenzar la campaña. Era entonces cuando se iniciaban los preparativos necesarios para llevar la guerra hasta las provincias que se deseaba “sujetar”.

Obviamente esos preparativos iban en función de las distancias que se habrían de recorrer y del tiempo que se esperaba que durara la campaña. Una descripción interesante acerca de esto puede observarse en la obra de Durán, quien sobre la guerra organizada por los mexicas en contra de la población de Tequantepec apuntó:

[...] lo qual pregonado fueron juntas muchas gentes, moidas por la golosina de las riqueças que aquellas ciudades tenian, todos gente muy lucida y bien adereçada de armas de todo género de las que ellos usauan, y juntamente gran cantidad de bastimentos, como era maiz tostado y otro molido y hecho harina, frisol molido, pan biscochado, tamales mohosos y curados al sol, grandes fardos de chile, cacao molido hecho en pellas, de todo gran cantidad, porque demas de lo que los reyes proueyan de sus grandes trojes y graneros, cada soldado llevaua á questas su particular comida, todo lo que podia llevar, atada á la carga el espada y la rodela y las armas con que auia de pelear, con lo qual suplía la ordinaria racion que en comun se daua.⁶⁵³

Una vez que todo estaba listo, iniciaba el traslado de los ejércitos desde sus localidades de origen. Cabe mencionar que, si bien el ejército mexica dirigía y

⁶⁵¹ Se consideraba que eso ocurría cuando aumentaba la energía calórico lumínica (*tonalli*) del individuo. Véase Martínez González, *El nahualismo*, pp. 65-66.

⁶⁵² Sólo a manera de ejemplo, considérese que el asesinato del “gobernador” de Cuertlaxtla fue motivo para iniciar la guerra en contra de esa población. Por otro lado, en Tepeaca el conflicto se desarrolló a partir del robo y asesinato de mercaderes mexicanos y de otras ciudades del Altiplano central. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, caps. XXIV y XVIII, pp. 250-251 y 206, respectivamente.

⁶⁵³ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLVI, p. 415.

encabezaba el contingente había, en realidad, una participación mucho más amplia. En primer lugar, hay que tener en cuenta a los ejércitos de la *Excan Tlatoloyan*, es decir, la Triple Alianza conformada por Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan; pero también debe mencionarse la participación de tropas, cargadores y guías de las poblaciones que rendían “vasallaje” a los mexicas, las cuales se incrementaban, en la misma medida en que lo hacía el poder tenochca.

Así, al llegar al lugar acordado, instalaban un “real”, armando sus *xacales*, “muy en orden y concierto”.⁶⁵⁴ Éste, funcionaba como centro de control de las operaciones y desde ahí se enviaban espías y se planeaba —utilizando la información más reciente— la manera en que debía realizarse el ataque.

En el momento conveniente, se iniciaba la batalla. Para tener una idea más exacta de cómo se llevaba a cabo, veamos lo que sobre este particular apuntó Mendieta:

Ayuntadas las huestes, la batalla cuasi siempre se daba en el campo, entre términos de los unos y de los otros, y en viéndose cerca, daban una espantosa grito y alarido que ponía la voz en el cielo; otros silbaban, y otros aullaban que ponían espanto a cuantos los oían. El señor de Tezcuco usaba llevar un atabalejo entre los hombros, que tocaba al principio de la batalla, otros unos caracoles grandes que sonaban a manera de cornetas, otros con unos huesos hendidos daban muy recios silbos, y esto era para animar y apercibir todos los guerreros. Al principio jugaban de hondas y varas como dardos que sacaban con jugaderas y las tiraban muy recias. Arrojan también piedras de mano. Tras éstas llegaban los golpes de espada y rodela, con los cuales iban arrodados los de arco y flecha, y allí gastaban su almacén. [...] Esta gente de la avanguardia, después de gastada mucha parte de la munición, salían de refresco con unos lanzones y espadas largas de palo guarnecidas con pedernales agudos (que estas eran sus espadas), y traíanlas atadas y fiadas a la muñeca, que soltándolas de la mano para prender a sus contrarios no las perdiesen, porque su principal pretensión era captivar.⁶⁵⁵

Como puede apreciarse en esta vívida descripción, Mendieta muestra que en la guerra indígena los sonidos y los ruidos eran recursos muy importantes para amedrentar a los enemigos.⁶⁵⁶ También pone de manifiesto el uso de un “atabalejo” que, al igual que el señor de Tetzco, empleaban los *tlatoque* mexicas para marcar

⁶⁵⁴ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 208.

⁶⁵⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, pp. 249-250.

⁶⁵⁶ De hecho, tales ruidos funcionaban muy bien. A Cortés, por ejemplo, le pareció que eran “los mayores alaridos y grito más espantable que en el mundo se puede pensar”. Cortés, *Cartas de Relación*, pp. 97-98.

el inicio y el final de las batallas.⁶⁵⁷ Había, además, otros instrumentos sonoros como las “trompetas” de caracol y los “huesos hendidos”, los cuales —según el fraile— eran utilizados “para animar y apercibir” a los guerreros. Respecto a la forma en que se llevaba a cabo la batalla, el franciscano evidencia que se acostumbraba iniciar el ataque con armas arrojadas (dardos, flechas y piedras lanzadas a mano y con hondas) para, posteriormente, continuar con el combate cuerpo a cuerpo, armados con “lanzones” y “espadas”. Obviamente, esta fase final del combate, tenía como propósito la captura de los enemigos.

Diego Muñoz Camargo, refiriéndose a la región de Tlaxcala, hizo una descripción muy similar:

Mas, cuando iban a ganar o a conquistar alg[un]as prov[inci]as, o les venían a entrar por algunas partes de las tierras que poseían y señoreaban, peleaban de otra man[e]ra y con otra resistencia, hasta que escalaban a viva fuerza y saqueaban las tales provin[ci]as y pueblos, quemando y asolando las casas si no se las querían dar buenam[en]te. Y [en] esta orden que tenían de guerra, como atrás dejamos referido, siempre iban ganando tierra sin volver atrás, si no era cuando hallaban gran pujanza de fuerza y de resistencia, que, por esta ocasión, volvían las espaldas al enemigo. [...] y llevando esta orden por escuadrones de ciento en ciento, de más /92v/ y de menos, haciendo gran alarido los unos escuadrones en seguimiento de los otros, tañendo bocinas y trompetas suyas de madera, bailando y cantando cantares de guerra, y animando [a] sus co[n]miltones en grande gritería, y más y mayores voces y gritos; en el tiempo que se daba el combate, tocando sus atambores y caracoles y trompas, que hacían extraño ruido y estruendo, y no poco espanto en los corazones frágiles e inusitados desta milicia; en los golpes de las rodelas y macanas, acompañados de la inmensa gritería. Éste era el modo de sus peleas y combates, con tiros de piedras y saetas y dardos, hasta que venían a las manos, y a los porrazos y macanazos, y con las espadas de pedernal, que daban mortales heridas y cuchilladas [...].⁶⁵⁸

Es claro, entonces, que los tlaxcaltecas practicaban una guerra similar. Estos también usaban ruidos y sonidos para intimidar a sus enemigos y comenzaban las batallas con armas arrojadas, para luego dar paso al combate cuerpo a cuerpo.

⁶⁵⁷ Una imagen de este tambor portátil puede verse en el folio 106r del *Códice Ixtlilxóchitl*, documento en donde el instrumento sonoro es portado por Nezahualcóyotl. Sin embargo, Durán informa, en varios pasajes de su obra, que un instrumento similar era empleado por los gobernantes tenochcas y otros principales como Tlacaélel, para señalar el inicio y el final de las batallas. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, caps. IX, XIV, XXXV, pp. 127-128; 173 y 327-328, respectivamente.

⁶⁵⁸ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. I, folios 92r y 92v.

Esta última fase, al igual que entre los mexicas, tenía como propósito principal la captura de adversarios.

Ahora bien, aunque uno de los objetivos centrales de estas guerras era la aprehensión de los enemigos, es necesario destacar que una buena cantidad de gente moría en ellas. Durán es claro al respecto, cuando se refiere a una las batallas que se dieron en el marco de la guerra de los mexicas contra Chalco:

[...] fué tan grande el combate y priesa, que cayendo muertos de ambas partes tanta multitud de yndios que cubrian el campo, andando entremetidos y revueltos unos entre otros sin orden ni concierto, matándose á diestro y á siniestro con grandísima furia, de suerte que ya de puros cansados de auer trauajado y peleado todo el dia, se apartaron los unos de los otros lleuando de una parte y de otra todos los presos que pudieron auer.⁶⁵⁹

Entre los muertos de esas batallas estaban, sin duda, los que caían ante el primer ataque de las armas arrojadizas,⁶⁶⁰ pero también aquellos que, iniciado el combate cuerpo a cuerpo, se rehusaban a ser capturados, prefiriendo mejor ser ultimados en el campo de batalla. Esto le sucedió a Tlakahuepan, un hermano de Motecuhzoma Xocoyotzin, quien fue despedazado durante una batalla en contra de los de Huexotzinco:

Los vexotzincas le echaron mano porfiando de llevarle vivo á su ciudad, y él asiéndose á los cuerpos muertos, dixo que no, quel auia de morir allí y que su sacrificio auia de ser sobre aquellos cuerpos muertos; y así, no pudiendo desasille le mataron allí y llevaron su cuerpo a pedaços, como por reliquias, sin quedar pelo ni queso del.⁶⁶¹

A otro que le tocó enfrentar una muerte similar fue al señor de Tula, Ixtlilcuecháhuac, quien en una batalla en contra de los huexotzincas y atlixcas, en tiempo de Motecuhzoma Xocoyotzin, fue prendido y despedazado por los contrarios.⁶⁶²

Cuando se trataba de asaltos a poblaciones rebeldes, otros de los muertos eran aquellos cuya captura, a causa de su edad, hubiera representado un problema

⁶⁵⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVII, p. 195.

⁶⁶⁰ Un ejemplo de esto puede verse en relación con la batalla dirigida por Ahuítzotl contra los de Maçatlan, ciudad sujeta a Xochonochco. Al respecto, Durán escribió: “[...] y fué tan furiosa esta arremetida, que de ambas partes empeço á caer gente muerta y mal herida en el campo, atrauesados de munchas flechas y figas y atormentados de las ynnumerables piedras que con hondas por el ayre volauan”. *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. L, p. 447.

⁶⁶¹ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. LVII, p. 497. Sobre este hecho véase también Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 94, pp. 390-391.

⁶⁶² Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LVIII, pp. 506-507.

adicional, por la dificultad que implicaba su desplazamiento hasta las ciudades vencedoras. Un ejemplo de esto, puede observarse en la guerra que Motecuhzoma Ilhuicamina movió en contra de Coixtlahuaca, en la actual Mixteca oaxaqueña; lugar en el que los mexicas mataron “viejos, viejas y niños”. Así lo explicó Durán: “[...] huyendo la gente de la ciudad del fuego caían en manos de los mexicanos, los cuales los maniatuan y prendian, matando los que no podían prender de viejos y viejas y niños”.⁶⁶³ Algo parecido ocurrió en el ataque lanzado por los mexicas a las poblaciones huastecas de Tamapachco, Xochpan y Tzincoac⁶⁶⁴ y, también, en el asalto a la ciudad de Huaxyácac, en tiempos del mismo *tlatoani*.⁶⁶⁵

Cabe mencionar que los purépechas actuaban de la misma manera. Así se registró en la *Relación de Michoacán*: “Los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos, sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquel[las] carnes y comíanselas”.⁶⁶⁶ En otro pasaje de la misma obra, se apuntó:

[...] acometían todos a una, con cierta señal, y pegaban fuego al pueblo y dábanle sacomano, con todo su sujeto, y tomaban toda la gente: varones y mujeres y muchachos y niños de las cunas, y contábanlos y apartaban todos los viejos y viejas y niños y los heridos de las flechas y sacrificábanlos como está dicho.⁶⁶⁷

En la lámina XXXIII de la *Relación de Michoacán* —que acompaña el pasaje precedente— se muestra el ataque a una población, por parte de guerreros purépechas (figura 62). Además de casas incendiadas y la consecuente toma de prisioneros, se observa el sacrificio de personas *in situ* y a un individuo que parece atizar el fuego con el que se calienta una olla de la que emergen pies humanos. Así, tanto el texto, como la imagen, “[...] indican que los cuerpos de estas víctimas eran cocidos y consumidos en el mismo lugar”.⁶⁶⁸

⁶⁶³ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XXII, p. 241.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 220.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XXVIII, p. 285.

⁶⁶⁶ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. V, fol. 19 r, p. 199.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, tercera parte, cap. VI, fol. 19 v, p. 200.

⁶⁶⁸ Grégory Pereira, “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 249.

Volviendo al caso de los mexicas, y tomando en cuenta la similitud entre sus prácticas y las de los antiguos purépechas, resulta interesante la afirmación que hiciera Hernán Cortés, en su *Tercera Carta-Relación*, según la cual, durante el periodo previo a la toma de Tenochtitlan, los conquistadores pudieron observar “niños asados”, que los mexicas llevaban como provisiones, luego de que incendiaran un “pueblo” de los otomíes.

El alguacil mayor [Gonzalo de Sandoval] fue aquel día a dormir a un pueblo de los otomíes que está frontero de Matalcingo, y otro día, muy de mañana, se partió y fue a unas estancias de los dichos otomíes, las cuales halló sin gente y mucha parte de ellas quemadas; y llegando más a lo llano, junto a una ribera, halló mucha gente de guerra de los enemigos, que habían acabado de quemar otro pueblo; y como le vieron, comenzaron a dar la vuelta, y por el camino que llevaban en pos de ellos hallaban muchas cargas de maíz y de niños asados que traían para su provisión, las cuales habían dejado como habían sentido ir los españoles [...].⁶⁶⁹

Luego entonces, parece posible que los mexicas, al igual que los purépechas, también consumieran los cuerpos de viejos, viejas y niños de cuna que mataban en los asaltos a poblaciones. Lo anterior se efectuaba para no tener que llevarlos como prisioneros, pues su avanzada o corta edad generaban problemas de movilidad.

Otros de los muertos eran, de hecho, los primeros cautivos tomados en cada batalla; pues, de acuerdo con el testimonio de Sahagún, se les sacrificaba *in situ* para ofrecerlos a los dioses que habían llevado al combate.⁶⁷⁰ “Y los primeros cautivos que captivaban, luego los entregaban a los sátrapas para que los sacrificasen y sacasen los corazones delante de las estatuas de sus dioses que llevaron a cuestras”.⁶⁷¹ No obstante, no se explica a quién se atribuían tales capturas, ni tampoco lo que pasaba con esos cuerpos.

Con todo, y a pesar de los muertos mencionados, el propósito principal de las batallas no era la aniquilación total de los enemigos sino la captura de buena parte de ellos. Veamos, entonces, a quiénes se capturaba y cómo se efectuaban las aprehensiones.

⁶⁶⁹ Cortés, *Cartas de Relación*, p. 189.

⁶⁷⁰ Habitualmente las imágenes de los dioses eran llevadas a la guerra. Así lo explicó Sahagún: “[...] iban los sacerdotes de los ídolos delante de todos, con su ídolos a cuestras; iban un día delante de todos [...]”. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVII, p. 766.

⁶⁷¹ *Idem*.

Lo primero que hay que tomar en cuenta es que entre los capturados había tanto “nobles” como “gente común”. Sobre este particular, es claro un texto de Durán, que explica el conteo de prisioneros capturados en la guerra con Chalco “[...] y allaron ser trescientos soldados valerosos, sin otra gente común, que eran hasta ducientos, de manera que por todos eran quinientos chalcas, los quales los lleuaron á México [...]”.⁶⁷² Otra referencia a la participación de la gente común en la guerra la proporciona Sahagún, en el Libro VI de su *Historia general...* Ahí, al transcribir la oración que los *tlamacazque* hacían a Tezcatlipoca, demandándole favor en la guerra, dice:

Ruego asimesmo a vuestra majestad que hagáis mercedes de vuestra largueza a los demás soldados baxos. Daldos algún abrigo y buena pasada en este mundo, y haceldos esforzados y osados, y quitad toda cobardía de su corazón, para que con alegría, no solamente con alegría, reciban la muerte pero que la deseen y tengan por suave y dulce, y que no teman las espadas ni las saetas, mas que las tengan por cosa dulce y suave, como a flores y manjares suaves, ni teman ni se espanten de la grita y alaridos de sus enemigos.⁶⁷³

Sin embargo, es poco frecuente que en las fuentes se haga referencia a las capturas de la “gente común”. La atención estaba puesta, más bien, en los “nobles” y, más aún, si se trataba de personajes muy encumbrados. Me referiré a continuación a uno de esos casos.

2.2.1. LA APREHENSIÓN DE UN *TLATOANI*

La captura de enemigos no sólo era practicada por los mexicas, sino también por otros pueblos asentados en la Cuenca de México. Uno de los episodios de la historia mexica que ilustra mejor lo anterior, lo encontramos en los relatos sobre el conflicto provocado a raíz del establecimiento de los mexicas en Chapultepec.

Efectivamente, la escala de los mexicas en Chapultepec —como bien señalara Federico Navarrete Linares— fue la más importante que éstos hicieron durante su migración.⁶⁷⁴ Fue justamente allí, en “el cerro del chapulín”, en donde

⁶⁷² Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVI, p. 194.

⁶⁷³ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. III, pp. 487-488.

⁶⁷⁴ Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 411.

intentaron fundar su *altépetl*,⁶⁷⁵ y fue también ahí en donde “coronaron” a su primer *tlatoani*: Huitzilíhuítl el Viejo.⁶⁷⁶ No obstante, y a pesar de que en ese momento Chapultepec parece haber sido una “tierra de nadie”,⁶⁷⁷ la instalación de los nuevos vecinos no fue bien vista por los jefes de las principales ciudades de la Cuenca de México. Esto, quizá, a consecuencia de su fama de pueblo belicoso y, por tanto, peligroso. Sea como fuere, lo cierto es que durante su estancia en Chapultepec, los mexicas fueron atacados en dos ocasiones. El primer ataque involucró a Cópil y a otros pueblos del valle de Toluca. La consecuencia principal de este ataque fue la dispersión temporal de los mexicas por las riberas del lago de Tetzaco.⁶⁷⁸ Sin embargo, luego de un tiempo, regresaron a Chapultepec. El segundo ataque, por otra parte, fue efectuado por una coalición integrada por varios *altépetl*, entre los que destacan Xaltocan, Azcapotzalco, Coyoacan, Culhuacan, Chalco y Xochimilco, los cuales derrotaron a los mexicas y los expulsaron del lugar.⁶⁷⁹ Entre las consecuencias más importantes de este segundo enfrentamiento está la dispersión de amplios sectores de la población mexicana y la captura y posterior sacrificio del *tlatoani* Huitzilíhuítl,⁶⁸⁰ tema del que me ocuparé a continuación.

En efecto, el primer *tlatoani* de los mexicas fue capturado durante el segundo ataque en Chapultepec. En los documentos que se refieren a este hecho se advierten dos posturas: una que sostiene que los mexicas salieron airoso del enfrentamiento y otra, al parecer más realista, presenta la derrota de manera abierta y clara. En la obra de Diego Durán, representativa de la primera postura, se anotó lo siguiente:

[...] los del cerro los empezaron á combatir por todas partes, deseando meter á cuchillo á todos, con mugeres y niños, pero *Vitzilopochtli* que entonces era el Señor y Rey de los *Mexicanos*, esforçándolos con la mejor manera que pudo,

⁶⁷⁵ Según Navarrete Linares, los mexicas intentaron fundar su *altépetl* en Chapultepec, pero fracasaron, es por ello que “sus historias disimularon de manera deliberada todas las noticias al respecto, para privilegiar las posteriores y exitosas fundaciones de Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco”. *Idem*.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 417.

⁶⁷⁷ En esa época, Chapultepec se encontraba en una posición ambigua dentro de la geopolítica de la Cuenca de México, porque estaba ubicado justamente en la zona fronteriza de los dominios de Azcapotzalco, Culhuacan y Coatlichan. Situación que, obviamente, fue aprovechada por los mexicas. *Ibid.*, pp. 413-414.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 429.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, pp. 435-440.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 439.

hiço rostro á los *Chalcas*, los cuales traian por caudillo á un señor y cabeça, llamado *Cacamatecuhtli*, y arremetiendo á ellos, llevando todas las mugeres y niños y viejos en medio, á la primera refriega prendieron al Señor de los *Mexicanos Vitziliuitt*; pero no desmayando por eso los *Mexicanos*, apellidando á su dios, los desvarataron y salieron huyendo dentre ellos, hasta acojerse á una villa que llamamos *Atlacuihuayan* donde allándola desierta y sin gente, se hicieron fuertes. Los *Chalcos* y todas las demas gentes viéndose desbaratados de tan poca gente, no curaron de seguillos, casi como avergonçados: se contentaron con llevar preso al Rey de los *Mexicanos*, al qual le llevaron á *Culhuacan* y le mataron, vengándose en él del daño que auian recebido”.⁶⁸¹

Evidentemente Durán presentó este hecho como un triunfo de los mexicas; a pesar de que éstos fueron expulsados de Chapultepec y su *tlatoani* fue capturado y muerto en Culhuacan. De hecho, el dominico advirtió que el sacrificio de Huitzilíhuittl se llevó a cabo en venganza “del daño que [los enemigos de los mexicas] auian recebido”.⁶⁸²

No obstante, otros documentos muestran que, durante el segundo ataque en Chapultepec, los mexicas se vieron envueltos en un verdadero problema y que sólo algunos lograron escapar. Así puede verse, por ejemplo, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, documento en donde se explica que los “pobladores de la tierra” se juntaron y, una noche, atacaron a los mexicas:

[...] los cuales fueron muertos, sino muy pocos que escaparon huyendo y se metieron en los herbazales y cañaverales de la laguna que estaba allí cerca, y quemaron el templo que habían hecho, y a las dos hijas de Huitzilíhuittl llevaron presas los de Xaltocan, y fue preso Huitzilíhuittl. Y estando preso lo mataron los de Colhuacan; y los que así escaparon y huyeron estuvieron 80 días metidos en los cañaverales y no comieron sino hierbas y culebras, y llevaron consigo a Huitzilopochtli.⁶⁸³

Además de la desesperación que obligó a los sobrevivientes a meterse entre “los herbazales y cañaverales de la laguna”, destaca en la cita anterior, la captura de Huitzilíhuittl quien, según la fuente, fue llevado a Culhuacan, y separado de sus dos hijas para llevarlas a Xaltocan. Este evento fue representado en el *Códice Boturini* (lám. XX) y en el *Azcatitlan* (folio 10r) pero ambos difieren en el destino de los prisioneros. Efectivamente, en el *Boturini* los cautivos son llevados frente a Coxcoxtli, señor de Culhuacan (figura 63). Huitzilíhuittl aparece ahí desprovisto de atavíos y vistiendo sólo un *máxtlatl*. Tras él va su hija, Chimaláxoch, vestida con

⁶⁸¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. IV, p. 82.

⁶⁸² *Idem*.

⁶⁸³ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XIV, p. 59.

huipil y falda. Ambos son sujetados del cabello por guerreros armados, los cuales fueron representados de tamaño mayor que los presos. Por el contrario, en el *Azcatitlan* (figura 64) los cautivos son llevados a Xaltocan, población representada en el códice por el glifo toponímico de la araña sobre la arena.⁶⁸⁴ En este documento, el *tlatoani* mexica va acompañado por sus dos hijas, Chimaláxoch y Tozpánxoch. Él sólo viste *máxtlatl* y ellas sólo llevan faldas. Los tres son sujetados del cabello por sendos guerreros, armados con *macuáhuatl* y *chimalli*. Entonces, no queda claro si los tres fueron llevados primero a Culhuacan (o a Xaltocan) y, posteriormente, separados. Lo que parece cierto es que Huitzilíhuatl el Viejo murió en Culhuacan.⁶⁸⁵

De cualquier manera, la aprehensión del *tlatoani* y de sus dos hijas es importante porque muestra que los mexicas sufrieron la captura de sus dirigentes. Es cierto que no fue esta la única vez que perdieron una batalla, con la consecuente toma de prisioneros. Pero sí fue esta la única vez en que sus enemigos capturaron y sacrificaron a uno de sus gobernantes; lo que da testimonio también de la vulnerabilidad de la figura del *tlatoani*, tal como ocurría, siglos atrás, con los *ahawo'ob* mayas del Clásico.⁶⁸⁶ Por otro lado, este episodio permite observar un fenómeno poco documentado por los investigadores. Me refiero, naturalmente, al rapto de mujeres “nobles”, tema del que me ocuparé a continuación.

2.2.2. LA CAPTURA DE MUJERES, ADOLESCENTES Y NIÑOS

En las guerras libradas por los mexicas y otros pueblos de la Cuenca de México también era posible observar la aprehensión de familias completas. Esto quedó registrado en algunos pasajes raros, pero significativos, de la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc. El primero que citaré se refiere a la toma de gente humilde (“de los que guardaban las sementeras”) en momentos previos al asalto en contra

⁶⁸⁴ Este glifo toponímico, que representa a Xaltocan, también puede observarse en la lámina XI del *Códice Boturini*. Véase *Tira de la Peregrinación...*, pp. 46-47.

⁶⁸⁵ “La historia de Tlatelolco desde los tiempos más remotos”, en *Anales de Tlatelolco. Unos annales históricos de la nación mexicana; y códice de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin con un resumen de los anales y una interpretación del códice por Robert h. Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948, p. 37; Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. IV, p. 82; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XIV, p. 59; *Anales de Cuauhtitlan*, pp. 75 y 77; Alvarado Tezozómoc, “Crónica Mexicáyotl”, p. 61.

⁶⁸⁶ *Vid supra*, apartado sobre testimonios de capturas en el Área maya.

de poblaciones huastecas: “[...] y así fueron derechos á las labranzas y sin hacer ruido comenzaron á prender y atar hombres, mujeres y niños, que no quedó soldado que no llevase su cautivo”.⁶⁸⁷ Otro pasaje se refiere a la misma campaña militar, pero esta vez alude al momento en que los prisioneros ya se encontraban en Tenochtitlan. Fue entonces cuando el *cihuacóatl* ordenó a los calpixques que llevaran “en guarda marido y muger, y que fuesen de ellos muy bien tratados [...]”.⁶⁸⁸ Lo más conmovedor de todo es que con ellos estaban “[...] hasta las criaturas que las pobres mugeres traian á cuestas y en los brazos”.⁶⁸⁹ Sin embargo, las fuentes casi no se ocupan de los casos que involucraban a los macehuales. La atención estaba puesta más bien en los “nobles”. Esa es la razón por la que me referiré aquí a las mujeres que los antiguos nahuas denominaban *çihuatzintli malli*.⁶⁹⁰ Para tener una mejor idea de este tipo de capturas es necesario que revisemos algunos datos más acerca del segundo ataque a Chapultepec:

Cuando el tlatoani [de Cuauhtitlan] Quinatzin se enteró de que los mexitin habían sido derrotados y despojados [en Chapultepec], enseguida ordenó que si los xaltocamecas fueran vistos, se les obligara a liberar a sus cautivos. Así se hizo cuando el tlatoani Quinatzin les arrebató a los xaltocamecas una cautiva llamada Chimallaxochtzin, la cual era hija del tlatoani Huitzilihuitzin, que gobernaba a los mexitin en Chapoltépec.⁶⁹¹

Es así como, en los *Anales de Cuauhtitlan*, se menciona que los cautivos podían ser liberados, si había un *tlatoani* y un ejército suficientemente poderoso para respaldarlos. Pero además, permite observar lo que podía pasar con algunas de las mujeres capturadas; pues el mismo documento menciona que Quinatzin (*tlatoani* de Cuauhtitlan) se enamoró de Chimallaxochtzin y que, de hecho, se casó con ella y tuvo dos hijos, Tlatzanáztoc y Tezcatlteuctli, este último, por cierto, llegó a ser *tlatoani* de Cuauhtitlan.⁶⁹²

Otro pasaje de la misma fuente da cuenta de la captura de mujeres “nobles”. Se dice que en el marco de la Guerra Tepaneca, en el año 3 Tochtli [1430], los

⁶⁸⁷ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. LXV, p. 494.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, cap. LXVI, p. 498.

⁶⁸⁹ *Idem.*

⁶⁹⁰ Así se denomina, en náhuatl, a Chimallaxochtzin, una de las hijas de Huitzilíhuictl el Viejo, capturadas en el segundo ataque a Chapultepec. *Anales de Cuauhtitlan*, p. 76.

⁶⁹¹ *Ibid.*, pp. 75 y 77.

⁶⁹² *Ibid.*, pp. 77 y 79.

chalcas capturaron en Toltitlan a una hija de Tecocohuatzin, *tlatoani* de Cuauhtitlan, y esposa de Epcóatl, *tlatoani* de Toltitlan:

La señora, desde el principio, cuando comenzó la guerra, se convenció de que los tepanecas debían perecer; y venía [a Cuauhtitlan] a informar sobre lo que decían los toltitlancalcas, pues siempre que se hablaba de guerra ella todo se lo comunicaba al tlatoani Tecocohuatzin. Por eso, cuando comenzó el combate, la señora hizo como que vigilaba y subió a lo alto del templo de Toltitlan; y luego ella misma prendió fuego al techo de zacate del templo. Y mientras saqueaban y tomaban cautivos, los chalcas prendieron [a la señora] junto con los demás. Cuando era conducida, preguntó a sus captores: “¿Quién es ese [señor] que está allí, revestido con su divisa de plumas de quetzal?”. Se le dijo que era el tlatoani Tenocelotzin; y ella les pidió: “Quiero ir a saludarlo”. Lo saludó, diciendo: “Señor yo soy tu hermana mayor, porque mi padre es el señor Tecocohuatzin, tlatoani de Cuauhtitlan; aquí tuvo que dejarme con gran dolor de su corazón”. Entonces Tenocélotl, tlatoani de Huexotzinco, ordenó que la liberaran, y así se hizo.⁶⁹³

Esta interesante anécdota no sólo revela que había mujeres que participaban activamente en las contiendas, sino demuestra también que, con buenas relaciones, era posible liberarse de una captura.

Revisemos un caso más, incluido por cierto en el mismo documento. Esta vez se trata de la mujer de Atónal, *huey tlatoani* de Coaixtlahuacan, que en el año 5 Tochtli [1458] fue capturada y llevada a México Tenochtitlan

[...] donde el tlatoani Moteuczoma quiso tener parte con ella, pero no lo consiguió porque [antes] se desmayó. Pues dizque esta mujer traía entre las piernas, delante de su natura, un chalchihuite pulido. Entonces el tlatoani Huehue Moteuczoma la envió de regreso [a su tierra] para que se hiciera cargo de recolectar los tributos, poniéndola como calpixque.⁶⁹⁴

Si bien no sabremos nunca qué fue lo que en verdad vio Motecuhzoma Ilhuicamina para sufrir tal desmayo, lo cierto es que una vez más, la mujer recibió un trato especial y fue enviada de regreso a Coixtlahuaca para que recolectara los tributos.

Otra alusión a la captura de mujeres puede encontrarse en la *Historia* de Durán, justamente en el capítulo XXXIV, que trata sobre la segunda batalla que sostuvo Axayácatl en contra de los tlatelolcas. Allí, el dominico explica que, tras la toma de la plaza de Tlatelolco por los tenochcas, los líderes Moquihui y Teconal se subieron a lo alto del templo y usaron un ardid “para entretener á los mexicanos” y así poder rehacerse:

⁶⁹³ *Ibid.*, pp. 165 y 167.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 183.

[...] y fué que juntando gran número de mugeres y desnudándolas todas en cueros y haciendo un escuadron dellas, las echaron hácia los mexicanos que furiosos peleauan, las quales mugeres, así desnudas y descubiertas sus partes vergonçosas y pechos, venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y esprimiendo la leche dellas y rociando á los mexicanos. Junto á ellas venia otro escuadron de niños, todos en cueros y embijadas las caras y emplumadas las caueças, haciendo un llanto lamentable. Los mexicanos, viendo una cosa tan torpe, mandó el rey *Axayacatl* que no hiciesen mal á muger ninguna, empero que fuesen presas y los niños juntamente [...].⁶⁹⁵

El texto de Durán está acompañado por una imagen que ilustra este incidente. Se encuentra en el folio 98r del manuscrito intitulado *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, que se resguarda actualmente en la Biblioteca Nacional de España (figura 65). Como bien señalaron Clementina Battcock y Alejandra Dávila Montoya, la imagen está compuesta por “cuatro unidades temáticas”.⁶⁹⁶ Dentro de la primera de ellas, en el extremo superior izquierdo, se observan tres glifos que parecen tener el propósito de situar al observador en el tiempo y el espacio. El primero (de izquierda a derecha) es un topónimo, conformado por un nopal que brota de una piedra, que representa a Tenochtitlan. El segundo, es el antropónimo de Axayácatl, *tlatoani* de Tenochtitlan (entre 1469 y 1481), cuyo nombre significa “cara de agua”. El tercero es un cerro, glifo toponímico con el que se aludía a Tlatelolco. Debajo de los glifos pueden verse cinco personajes que miran hacia la derecha y representan guerreros vestidos con diferentes tipos de *tlahuiztli* y portan distintas armas. El personaje más importante (por su tamaño y la posición que ocupa dentro de la escena) es el mismo Axayácatl. Se reconoce por lo rico de sus atavíos y, principalmente, porque el glifo antropónimo que corresponde a su nombre está situado justo encima de él. Frente a estos cinco guerreros aparece un sexto, que viste *tlahuiztli* de *océlotl* y lleva en la mano derecha un *143acuahuítl* y en la izquierda un *chimalli*. Por la actitud defensiva y su posición dentro de la escena sabemos que se trata de un guerrero tlatelolca.

En la segunda “unidad temática”, situada al centro de la imagen, se dibujó una casa en cuyo techo se representaron cinco mujeres, algunas de las cuales

⁶⁹⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXIV, p. 318.

⁶⁹⁶ Clementina Battcock y Alejandra Dávila Montoya, “Las láminas de las guerras Tenochcas en Tovar y Durán. Variantes y equívocos”, en *Revista de Indias*, LXXVII/271 (Madrid, 2017), p. 715.

están armadas con escobas y palos de tejer (*tzotzopaztli*).⁶⁹⁷ Dos de ellas, justamente las que se encuentran situadas al frente, están desnudas y con sus manos izquierdas oprimen sus pechos.

La tercera “unidad temática” incluye la figura de un guerrero tlatelolca armado; tiene las piernas flexionadas, el cuerpo orientado a la derecha y su mirada hacia la izquierda, “como en actitud de iniciar la carrera”.⁶⁹⁸ Al lado de este personaje se observa la representación de un templo, por cuya escalinata asciende Axayácatl. Es posible que el pintor quisiera retratar aquí “[...] el momento en que Moquihuix emprende la retirada, trata de resguardarse en lo alto del templo y envía a sus guerreros y a un grupo de mujeres desnudas a detener el avance de Axayacatl”.⁶⁹⁹

Finalmente, en la cuarta “unidad temática” se observa nuevamente a Axayácatl; pero esta vez situado sobre el techo del templo. Se le ve forcejeando con otro guerrero, al tiempo que uno de sus acompañantes hace lo propio con otro de los enemigos. Seguramente se quiso representar aquí a Moquihuix y a Teconal, líderes tlatelolcas que, según Durán, se refugiaron en el templo de Huitzilopochtli y allí fueron encontrados por el *tlatoani* tenochca, quien “entrando osadamente, junto al mismo ídolo y altar, los mató y sacó arrastrando y echó por las escaleras abaxo del templo”.⁷⁰⁰ Sus cuerpos sin vida, yacen al pie del basamento piramidal. A la derecha, se representaron otras dos mujeres desnudas, una de las cuales, situada al frente, aprieta sus pechos con ambas manos.

Así es como Durán documentó la captura de mujeres tlatelolcas, sin decir más sobre el destino que tuvieron. No obstante, es claro al afirmar que Axayácatl ordenó que “no hiciesen mal á muger ninguna”. Por tanto, cabe preguntar: ¿Qué hicieron con ellas? ¿Por qué razón se tenían tantas consideraciones cuando se trataba de prisioneras? El dominico no registró más datos sobre este incidente. Sin embargo, la versión tlatelolca del conflicto apunta en otra dirección:

⁶⁹⁷ Sobre este incidente, Alvarado Tezozómoc comenta que las mujeres se subieron al templo de Huitzilopochtli y “començaron arrojar de lo alto del cu escobas y texederas y urdideras”. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 47, p. 211.

⁶⁹⁸ Battcock y Dávila Montoya, “Las láminas...”, p. 716.

⁶⁹⁹ *Idem*.

⁷⁰⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXIV, p. 318.

Mas Tlatelolco no pereció. No lo aniquilaron [los tenochcas], antes tuvieron que dejar aquí a muchos como prisioneros. Y las mujeres hicieron prisioneros por doquiera adonde llegamos: en Chiuhnauhtla, Tezontlalnamacoya y Atenantítech. Allá por todas partes hubo prisioneros, como (ya) se dijo.⁷⁰¹

¿Por qué se escribió esto? ¿En verdad las mujeres tlattelolcas participaron en la guerra logrando capturar guerreros tenochcas? ¿Es por eso que la versión tenochca —representada por la obra de Durán— trató de denostar a esas mujeres guerreras, diciendo que sólo sabían darse “palmadas en las barrigas” y mostrar “las tetas”? ¿O es que la versión tlattelolca pretendía minimizar el triunfo tenochca y por eso alardeaba diciendo que hasta sus mujeres, generalmente no habituadas a la guerra, “hicieron prisioneros”? Algunos investigadores han declarado su postura. Cecelia F. Klein, por ejemplo, señaló que el ataque fue real⁷⁰² y, en ese contexto, las guerreras tlattelolcas pueden considerarse más bien anómalas, porque entre los mexicas la guerra era una actividad predominantemente masculina y la mujer no tenía una participación directa en ella.⁷⁰³ Graulich, por otro lado, sostuvo que no se trató de un combate real; sino de un intento, por parte de Moquíhuix, de detener a los tenochcas, calmando a los atacantes por la compasión, “resfriándolos” y haciéndolos “perder su ardor, su fuego interior”.⁷⁰⁴ Más allá de aclarar si podemos denominar combate al evento protagonizado por dichas mujeres, me interesa el final del relato; cuando se afirma que ellas y los niños fueron apresados. Y para entender mejor los hechos, revisaremos a continuación el testimonio de Alvarado Tezozómoc.

⁷⁰¹ “Lista de los reyes de Tlatelolco”, en *Anales de Tlatelolco...*, p. 6.

⁷⁰² Aunque, no por eso, el ataque careció de un claro significado simbólico; pues las mujeres combatieron a los agresores con los signos de su género: “[...] the Tlatelolcan women largely fought with the signs of their gender —not just the biological symbols of their sex, their reproductive body parts and excretions, and their male offspring— but also the domestic utensils that defined their womanly role”. Cecelia F. Klein, “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24, 1994, p. 220.

⁷⁰³ Klein, “Fighting...”, pp. 221-222.

⁷⁰⁴ Graulich llegó a esta conclusión tras analizar el hecho considerando el “pensamiento simbólico dualista” de los mesoamericanos. Desde esa perspectiva, puede verse que Tlatelolco ocupaba una posición lunar, respecto al Tenochtitlan solar. Y que la personalidad de Moquíhuix —opuesta a la del *tlatoani* tenochca comúnmente equiparado con el Sol— lo asemejaba a Huémac y a Luna. Sin olvidar, además, que en el sistema dualista, las mujeres pertenecen al complejo luna-agua-tierra; el cual es claramente opuesto al carácter solar y masculino de los guerreros. Para más detalles sobre estas oposiciones véase Michel Graulich, “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, pp. 78-82.

En efecto, el historiador indígena explicó que se vistió así a las mujeres “[...] motexando a los mexicanos de cobardía grande”.⁷⁰⁵ En otras palabras, los tlatelolcas estaban calificando de “mujeres” y aun de “prostitutas”⁷⁰⁶ a los tenochcas. Esto se deduce porque el mismo Alvarado Tezozómoc comentó que dichas mujeres llevaban “[...] los labios colorados de grana”.⁷⁰⁷ Y, de acuerdo con el testimonio de Sahagún, sólo las “malas mujeres y carnales” se ponían colores en la boca.⁷⁰⁸ Por otro lado, la actitud de calificar a los enemigos como mujeres parece haber sido algo común entre los mexicas⁷⁰⁹ y aun entre otros pueblos de la Cuenca de México. Mencionaré algunos ejemplos. Durán señala que, en la guerra contra Chalco, los mexicas denigraban a sus adversarios diciendo: “[...] emos de tomar por mugeres á estas chalcas de no nada [...]”.⁷¹⁰ Y en otro momento del mismo conflicto, también se dirigieron a los chalcas como “mugercillas”.⁷¹¹ Además, los cuauhtilancalcas se referían a los xaltocamecas, nonohualcas y cozcatecas usando el mote de *tlilhuipilleque*,⁷¹² es decir: “los que tienen huipiles negros”. Estos datos son relevantes porque muestran que entre los mexicas también había la costumbre (compartida por otros pueblos amerindios) de sobajar a sus enemigos usando términos y metáforas para justificar su captura. A veces estas representaciones amerindias —explica Fernando Santos-Granero— eran acompañadas por una

⁷⁰⁵ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 47, p. 210.

⁷⁰⁶ El tema de la prostitución en el México antiguo es por sí mismo complicado debido principalmente a que los datos sobre él son muy escasos y/o se hallan dispersos. También, resulta difícil estudiarlo porque para ello es necesario basarse casi exclusivamente en la información consignada en la obra de los cronistas españoles; hecho que hace imposible saber si lo que se dice de las llamadas “prostitutas” corresponde a la visión indígena o a la perspectiva cristiana de los europeos. Además, como han mostrado Flores y Elferink, había en el mundo náhuatl diferentes tipos de mujeres a las que se les calificó genéricamente de “prostitutas” y no necesariamente se les debe concebir como tales. Véase Guilhem Olivier, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 301-338 y José Antonio Flores Farfán y Jan G. R. Elferink, “La prostitución entre los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38, 2007, pp. 265-282.

⁷⁰⁷ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 47, p. 210.

⁷⁰⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XIX, p. 561 y libro X, cap. XV, p. 891. Véase también Olivier, “Homosexualidad...”, p. 301.

⁷⁰⁹ Sobre el uso retórico de la feminidad como una metáfora para la cobardía militar véase Klein, “Fighting...”, pp. 222-223.

⁷¹⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVI, p. 190.

⁷¹¹ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XVI, p. 193.

⁷¹² *Anales de Cuauhtitlan*, p. 79.

imaginería jerárquica de género que retrataba al grupo dominante ocupando una posición masculina, y a los subordinados una femenina.⁷¹³

Como bien señaló Klein, la guerra entre los mexica era una actividad predominantemente masculina.⁷¹⁴ Esto era evidente desde el nacimiento — momento en que se asignaban los roles que debería desempeñar cada quién según su sexo— y luego en la formación que recibían niños y niñas, tanto en la casa como en las escuelas. Sin embargo, también es cierto que, en momentos críticos, las mujeres llegaron a participar en acciones bélicas. Un ejemplo de esto fue documentado por Sahagún. En efecto, en el Libro XII de su *Historia general...* el franciscano afirma que en una de las últimas batallas por la conquista de las ciudades mexicas, a manos de los españoles y sus aliados indígenas, los asediados se refugiaron en Tlatelolco para desde allí seguir combatiendo a los invasores. “Y estando en esta pelea, las mujeres también peleaban, cegando a los contrarios con el agua de las acequias, arrojándosela con los remos”.⁷¹⁵ Como puede advertirse, se trató más bien de una acción desesperada, durante la cual las mujeres se vieron obligadas a participar, y lo hicieron “cegando” a los enemigos con agua, que arrojaban utilizando remos. Es claro que no estamos aquí frente a guerreras que blandían armas hábilmente, sino frente a mujeres que trataron de impedir, de la mejor manera posible, el triunfo de los adversarios sobre su ciudad. Los ejemplos citados anteriormente apuntan en la misma dirección. La hija de Tecocohuatzin (*tlatoani* de Cuauhtitlan) que incendió el templo de Toltitlan, actuó así en un momento crítico y aprovechando su posición privilegiada dentro de la ciudad atacada. Lo mismo puede decirse de las “guerreras” tlatelolcas, que, además de escobas y tejederas, arrojaban a los tenochcas “[...] tierra rrebuelta con suziedad o pan maxcado”.⁷¹⁶

Ahora bien, ¿qué pasó con los niños? En otro capítulo de la obra de Durán también se menciona la captura de infantes; pero, desafortunadamente, tampoco ahí queda claro qué hicieron con ellos posteriormente. Me refiero al pasaje en donde

⁷¹³ Fernando Santos-Granero, *Vital enemies. Slavery, Predation and the Amerindian Political Economy of Life*, Austin, University of Texas Press, 2009, p. 106.

⁷¹⁴ Klein, “Fighting...”, p. 221.

⁷¹⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XII, cap. XXXVIII, p. 1229.

⁷¹⁶ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 47, p. 211.

se explica la destrucción de Alahuiztlan y Oztoman, ciudades en las que los ejércitos comandados por los mexicas mataron a todos, excepto a los niños, que fueron traídos a Tenochtitlan como cautivos.⁷¹⁷ Según el fraile, se trataba de 40 200 “moços y moças, niños y niñas”;⁷¹⁸ los cuales fueron repartidos por todas las provincias y ciudades de la comarca de México.⁷¹⁹ Alvarado Tezozómoc, por su parte, también documentó estos hechos. Y de hecho, coincide con Durán al señalar que, en esa campaña, fueron muertos todos, excepto muchachos y muchachas que fueron traídos a Tenochtitlan.⁷²⁰

Otro documento en donde se muestra la captura de mujeres y sus hijos es el *Códice Mendoza*. Ahí se expone el caso de un *tlatoani*, “que por haberse rebelado contra el señorío de México”, fue condenado a morir ahorcado. Detrás de él aparece su mujer y uno de sus hijos, portando colleras (*cuauhcozcatl*), para ser trasladados ambos como cautivos a la corte de México⁷²¹ (figura 66). La referencia a este suceso aparece en dos partes del código mencionado. La primera de ellas se encuentra en el folio 65v y consta de un comentario en castellano que explica la imagen de la segunda parte, en el folio siguiente (66r). El texto dice así:

[...] Significa el cacique, que es el señor de un pueblo que por haberse rebelado contra el señorío de México los ejecutores de atrás contenidos le tienen echado al cacique una soga en la garganta con lo cual por su rebelión fue condenado por el señor de México, que muera por ello y su mujer e hijos sean cautivados y traídos presos a la corte de México y en cumplimiento de la condenación los ejecutores, están ejecutando las penas en que fueron condenados según que por las figuras se significan.⁷²²

La imagen correspondiente al comentario precedente se encuentra en el folio 66r y es la que analizaré a continuación (figura 66). Se trata de una escena integrada por seis personajes. A la izquierda se observa el primero, que se encuentra de pie y dirige su mirada hacia los otros. Exhibe pintura corporal negra, tiene el cabello largo y porta orejeras. Viste además *máxtlatl* y *tilmatli*, posiblemente de algodón teñido con decoraciones en los bordes; lo cual no sólo nos indica que se trata de un varón,

⁷¹⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIV, p. 407.

⁷¹⁸ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIV, p. 408.

⁷¹⁹ *Idem.*

⁷²⁰ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, pp. 311 y 312.

⁷²¹ *Códice Mendoza*, fol. 65v.

⁷²² *Idem.*

sino que es un personaje de rango.⁷²³ Vinculado a su cabeza, mediante una delgada línea, se observa un glifo antropomórfico constituido por una penca de maguey con espinas (*huitztli*, ‘espinas’) y una boca de la que sale una vírgula de la palabra (*náhuatl*, palabra en dicha lengua), elementos que lo identifican como Huitznáhuatl. Nombre que también aparece en la glosa situada encima del personaje y que en castellano reza: “Huiznahuatl, mandón y ejecutor, como alguacil”. Es así como la glosa nos advierte que este personaje es quien, en nombre el “señor de México”, ordena la ejecución del *tlatoani* representado en el centro de la escena.

Efectivamente, al centro, se advierte un grupo de tres personajes. El que está situado en medio se reconoce claramente como un *tlatoani* debido a tres razones fundamentales: 1) su postura sedente⁷²⁴ sobre un asiento de fibras vegetales trenzadas con respaldo, conocido como *tepotzoicpalli*;⁷²⁵ 2) lleva en la cabeza una *xihuitzolli*, o “diadema de turquesa” y 3) porque la glosa colocada arriba de su cabeza dice “cacique”, nombre que se utilizó en la época novohispana para designar a los *tlatoque*.

A sus lados se encuentran dos personajes de pie, postura en la que se solía representar a los guerreros en el cumplimiento de sus obligaciones bélicas.⁷²⁶ Ambos exhiben pintura corporal negra, llevan el cabello largo y visten orejeras, *máxtlatl* y *tilmatli*, lo que a su vez los identifica como sacerdotes. A cada uno se le colocó una glosa que dice “ejecutor”, término usado para referir que, en ese momento, estaban ejecutando la orden de ahorcar al *tlatoani*. Para ello, los dos sostienen los extremos de una cuerda que rodea el cuello del gobernante que, por cierto, ya está muerto; hecho que se advierte porque tiene los ojos cerrados.

⁷²³ Entre los mexicas la capa o *tilmatli* fue la prenda más prestigiada. El diseño, material y largo de la capa denotaban el estatus de quien la portaba. Patricia Rieff Anawalt, “Atuendos del México Antiguo”, en *Textiles del México de ayer y hoy*, México, Editorial Raíces, 2005, p. 14.

⁷²⁴ Cabe recordar que la posición sedente era una convención pictográfica utilizada para indicar que el personaje así representado “desempeñaba un cargo y ocupaba una responsabilidad precisa”. Los *tlatoque* eran representados sentados, pero en tiempos de guerra, podían representarse de pie, “con sus divisas, armas y el tocado típico de los capitanes valientes”. Danièle Dehouve, “Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-diciembre de 2012, p. 43.

⁷²⁵ Sobre el *tepotzoicpalli* y otros tipos de asientos, véase Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XI, p. 746.

⁷²⁶ Dehouve, “Asientos...”, p. 43.

A la derecha de la escena se observan otros dos personajes en actitud de sumisión.⁷²⁷ El de arriba representa a una mujer, lo sabemos por la forma en que está sentada, la ropa que lleva puesta (*huipilli* y enredo)⁷²⁸ y el peinado con cornezuelos, característico de las mujeres “nobles”.⁷²⁹ El personaje de abajo se reconoce como un varón, también por el modo de sentarse y la ropa que viste (*máxtlatl* y *tilmatli*). Ambos están claramente relacionados con el *tlatoani*, pues las glosas que los acompañan dicen que se trata de su mujer y su hijo. Además de estar en posición sumisa, ambos personajes portan colleras como las que se usaban para trasladar a los cautivos a las ciudades vencedoras.⁷³⁰ Así, queda claro que mujeres y niños, e incluso adolescentes, eran capturados. No obstante, ninguna de las fuentes aludidas anteriormente explica el destino final de ese tipo de cautivos. Retomaré este tema posteriormente. Por ahora, es conveniente mostrar cómo se organizaban los ejércitos, para que a cada captor se le diera el debido reconocimiento por sus capturas; pues no hay que olvidar que cada enemigo atrapado representaba un ascenso en la jerarquía militar y, por ende, mayores privilegios, prestigio social y riqueza.

De acuerdo con el testimonio de Sahagún, tras finalizar los combates se procedía al conteo de las bajas sufridas y de los enemigos capturados. Posteriormente, se hacía una relación que era enviada inmediatamente a Tenochtitlan a través de mensajeros:

Después desto, habiendo hecho la victoria y sujetando a aquella provincia contra que iban, luego contaban los captivos que habían tomado y los que habían sido muertos de los suyos. Tomada esta minuta, luego iban a dar relación al señor de lo que había pasado.⁷³¹

En otro pasaje de la misma obra, el franciscano retomó el asunto, ampliando la información anterior:

Después de haber conquistado la provincia contra quien iba, lo primero que hacían era contar los captivos que se habían capturado, cuántos habían

⁷²⁷ Según Escalante Gonzalbo, el cruzar las manos era una “Postura universal de acatamiento y sumisión en los manuscritos mesoamericanos”. Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos...*, p. 245.

⁷²⁸ El enredo y el huipil eran atuendos típicamente femeninos. Anawalt, “Atuendos...”, pp. 16-17.

⁷²⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XV, p. 763.

⁷³⁰ *Vid supra*, apartado sobre la Costa del Golfo, en particular la escultura que representa a un cautivo, hallada en el Zapotal, Veracruz.

⁷³¹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVII, p. 766.

captivado los de Tenochtitlan, y cuántos habían captivado los de Tlatilulco, y los de las chinampas, y los de la tierra seca, que son las cercanías de las chinampas. Los que contaban a los captivos eran los que se llamaban tlacochcalcas y tlacatecas [...] Habiendo sabido el número cierto de los captivos, luego enviaban mensajeros al señor. Los mensajeros eran capitanes. Aquéllos llevaban la nueva cierta al señor, dándole noticia de los captivos que se habían captivado y quiénes los habían captivado, para que a cada uno se diese el premio conforme a lo que había trabajado en la guerra. Oídas las nuevas, el señor holgábase mucho porque sus nobles y soldados habían tomado captivos. [...].⁷³²

No obstante, antes de elaborar la relación que debía enviarse a Tenochtitlan, había que adjudicar los prisioneros a sus verdaderos captores; tarea que se complicaba cuando un cautivo había sido prendido por más de uno. En efecto, algunos cronistas dan cuenta de esto. Mendieta, por ejemplo, explica que si el enemigo se resistía de manera extraordinaria, lo auxiliaban sus compañeros: “Cuando uno no bastaba para prender a otro, llegaban dos o tres y lo prendían”.⁷³³ Alvarado Tezozómoc, por otra parte, comenta que Axayácatl, antes de ser electo *tlatoani* de Tenochtitlan, “tomaba sus cautivos junto con otros”.⁷³⁴ En el mismo sentido, es reveladora una anécdota comentada por Durán, en donde Tlacaélel, el célebre *cihuacóatl* mexica, requirió ayuda para capturar a un general chalca:

Tlacaélel llegó al general de los chalcas, questaua en delantera, y amagándole que le quería herir, arremetió a él y echóle mano abraçándose con él y luego llegaron de una parte y otra para querer defender á sus capitanes, de suerte que con la llegada de muchos mexicanos y señores le prendieron y le llevaron preso ante el rey, y todos los señores con gran ánimo prendió cada uno el suyo, y dexando los presos en poder de los de la retaguarda, pasaron á herir á todos los demas [...].⁷³⁵

De igual manera resulta ilustrativa una escena del *Códice Xicotepec*, en donde dos guerreros acolhuas apresan a un huasteco (figura 67). Estos ejemplos permiten observar que las capturas distaban mucho de ser fáciles⁷³⁶ y que incluso los guerreros más experimentados (como podía ser un *tlatoani* y un *cihuacóatl*) tenían dificultades para someter a sus enemigos. De ahí que fuera necesario, a veces, desjarretarlos.⁷³⁷ Sobre esta práctica, Mendieta escribió: “Cuando alguno prendía a

⁷³² *Ibid.*, t. II, lib. VIII, cap. XX, pp. 779-780.

⁷³³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 250.

⁷³⁴ Alvarado Tezozómoc, “Crónica Mexicáyotl”, p. 109.

⁷³⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVII, pp. 200-201.

⁷³⁶ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 181.

⁷³⁷ Desjarretar es “cortar las piernas por el jarrete”; es decir, la parte posterior de la rodilla.

otro, si trabajaba por soltarse y no se rendía de grado, procuraba de dejarretarlo en la corva del pie, o por el hombro, por llevarlo vivo al sacrificio”.⁷³⁸

No obstante, la participación de más de un captor generaba problemas; pues debido al prestigio que se adquiría a través de las capturas, era común que más de uno reclamara para sí tan ansiado “trofeo”. Por ello, los ejércitos contaban con jueces encargados de dirimir las disputas en el mismo campo de batalla. Éstos entraban en acción luego de finalizado el enfrentamiento. Así lo relató Sahagún:

Y en acabando la guerra, luego se hacía inquisición de todo el campo, de los que habían traspasado los mandamientos de los señores del campo. Y luego los mataban, aunque fuesen capitanes. Y también los señores del campo averiguaban los pleitos que había entre los soldados, cuando quiera que dos porfiaban sobre cuál dellos había capturado a algún cautivo. Oíanlas primeramente, y después daban sentencia por el que mejor probaba su intención. Y si el caso no se podía [sic] probar de una parte ni de otra, tomábanlos el cautivo y aplicábanle al cu del barrio de aquéllos, o al cu general, para que fuese sacrificado sin título de capturador.⁷³⁹

La cita precedente es muy interesante, no sólo porque da cuenta de cómo podían dirimirse las disputas entre dos o más guerreros implicados en una captura, sino porque muestra que, si el caso no se podía probar, simplemente, lo adjudicaban al templo del barrio al que pertenecían los supuestos captores o, incluso, al templo principal de la ciudad, “para que fuese sacrificado sin título de capturador”.⁷⁴⁰ Por otro lado, Mendieta, refiriéndose a una situación similar, explica que durante las inquisiciones, los jueces podían llegar a interrogar al propio cautivo para que, bajo juramento, dijese quién lo había atrapado.

Cuando dos indios echaban mano para prender algún contrario, y estaba la cosa en dubda [sic] de cuyo era, iban a los jueces y ellos apartaban al cautivo, y tomábanle juramento sobre cuál lo había preso o capturado primero, y al que el cautivo decía, a ese se lo adjudicaban.⁷⁴¹

Y es que los prisioneros de guerra tenían que ser ofrendados a los dioses por su captor y por ningún otro. Al respecto, fue claro Mendieta:

El que llevaba algún prisionero, si otro se lo hurtaba de día o de noche, o tomaba por fuerza, por el mismo caso moría como cosario ladrón que se adjudicaba y quería para sí el precio y la honra del otro. El que tenía prisionero si lo daba a

⁷³⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 250.

⁷³⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVII, p. 766.

⁷⁴⁰ *Idem*.

⁷⁴¹ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 251.

otro también moría por ello, porque los presos en guerra cada uno los había de sacrificar y ofrecer a sus dioses.⁷⁴²

La información anterior es confirmada en otros documentos. En uno que lleva por título: *Estas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México* se apuntó: “Tenía pena de muerte el que en la guerra quitaba la presa a otro”.⁷⁴³ De manera similar, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice: “Y si uno tomaba a uno vivo y otro se lo tornaba a tomar, moría por ello”.⁷⁴⁴ Además, había algunas restricciones en el trato y cuidados que se debía dar a los prisioneros, pues este último documento señala: “Y así mismo, mataban al que se echaba con la cautiva que tomaba; y así mismo, el que tomaba al preso, y [éste] moría.”⁷⁴⁵

2.3. RITUALES PARA UNA CAPTURA EXITOSA

En una sociedad como la mexicana, en donde los rituales propiciatorios eran cosa de todos los días,⁷⁴⁶ era muy importante la participación ritual de quienes tenían que ir a la guerra y aun de aquellos que, a causa de su sexo o edad, debían permanecer en su casa, dentro de la ciudad de Tenochtitlan. Obviamente, con todos esos esfuerzos, se esperaba influir de forma positiva en el resultado final de las batallas. Revisemos primero los datos disponibles sobre rituales previos a los combates.

En Tenochtitlan, por lo menos desde el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin (1502-1520), se instituyó que todas las veces que los hombres fuesen a las guerras hubiese grandes oráculos, largas y prolijas oraciones a los dioses y muchos sacrificios y ofrendas, con derramamiento de sangre de los sacerdotes y

⁷⁴² *Idem.*

⁷⁴³ “Estas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, cap. III, p. 105.

⁷⁴⁴ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XXIV, p. 89.

⁷⁴⁵ *Idem.*

⁷⁴⁶ Recuérdese que “Para los mexicanos —al igual que para los demás pueblos mesoamericanos— cuanto existía se hallaba integrado esencialmente en un universo sagrado”. Su religión “lejos de ser una institución aislada, era el sustrato último en el cual todo tenía su fundamento y explicación”. Miguel León-Portilla, “La religión de los mexicanos”, en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, 2 v, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2010, v. 1, p. 85.

del mismo *tlatoani*.⁷⁴⁷ Efectivamente, Durán describe los rituales que realizaba el propio Motecuhzoma Xocoyotzin:

[...] y así, quando alguna guerra se ordenaba, él mesmo [Motecuhzoma Xocoyotzin] se subia al templo, y altas las manos al cielo, otras veces cruçadas y otras veces sentado en cocilllas, (que era el modo que ellos tenian de incarse de rodillas) hacia grandes prerogativas y offrecia grandes sacrificios de codornices, descabeçadas por su propia mano, y offrecia mantas, joyas y plumas, diciendo á los dioses, que aquello que él ofrecia, que bien sabia que no era suyo sino de lo mesmo que ellos por su grandeça y bondad le comunicauan; pero que se lo daba en reconocimiento de que eran sus verdaderos dioses y en quien esperaba todo buen suceso en la guerra; el qual despues destos oráculos y plegarias hacia comer á los viejos y sacerdotes antiguos hongos verdes y otros brevajes supersticiosos, que les hacia beber para que supiesen en aquellas embriagueses, que aquellas comidas y brevajes les causaban, SI HABIA de tener victoria ó no [...].⁷⁴⁸

Era así como, mediante oraciones y ofrendas, el *tlatoani* trataba de influir para que el resultado de las batallas le fuera favorable. Es importante destacar, sin embargo, que, si bien Durán asegura que estas prácticas fueron instituidas por Motecuhzoma Xocoyotzin, es muy probable que lo realizaran también sus antecesores, dado que, para los mexicas, el *tlatoani* era el responsable del éxito en las guerras y de la prosperidad de su pueblo.⁷⁴⁹

El apoyo divino, sin embargo, no sólo era buscado por el *tlatoani*, sino también por los *tlamacazque*. De hecho, éstos dirigían sus súplicas a Tezcatlipoca, “el señor de las batallas”,⁷⁵⁰ para que los que muriesen en el conflicto fuesen recibidos “en la casa del Sol, con amor y con honra”, y fuesen “colocados y aposentados entre los valientes y famosos”.⁷⁵¹ Otro objetivo de la oración era entorpecer el desempeño de los enemigos durante el combate: “[...] suplico a vuestra majestad que desatinéis y emborrachéis a nuestros enemigos para que se arrojen en nuestras manos y sin hacernos daño caigan todos en las manos de nuestros soldados y peleadores que padecen pobreza y trabajos”.⁷⁵²

⁷⁴⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LXV, p. 550.

⁷⁴⁸ *Idem*.

⁷⁴⁹ Olivier, *Cacería...*, p. 321; Dehouve, *La realeza sagrada...*, pp. 33, 55 y 64.

⁷⁵⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. III, p. 485; véase también Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 61-64

⁷⁵¹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. III, p. 486.

⁷⁵² *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. III, p. 488.

Además del gobernante y los sacerdotes, otros interesados en la captura de enemigos eran, por supuesto, los propios guerreros. Hay que recordar que la captura de prisioneros era fundamental para ascender en la jerarquía militar. Y no sólo eso, en realidad, “la guerra ofrecía para los hombres del pueblo la posibilidad de sobresalir, de adquirir fama y renombre y ser honrados por los demás miembros de la comunidad”.⁷⁵³ De ahí que buscaran el apoyo divino para tener éxito en la contienda. Éste, sin embargo, no se obtenía fácilmente. Por principio de cuentas, se recomendaba a quien deseara capturar prisioneros, que practicara el autosacrificio frente al templo de la deidad principal. Así lo apuntó Alvarado Tezozómoc:

Y antes de todas cosas, para el ruego de n<uest>ra bitoria, coxed bisnagas, puntas de magués, hazed en vuestras personas penitencia ante el templo y dios Huitzilopochtli, sacaos sangre de las orejas, por el <en>tender con ellas la manera que a de ser adorado y rreuerenciado, y la lengua, para explicar con ella con humildad n<uest>ra bitoria y benganza de n<uest>ros enemigos, y los braços, molledos, para que en ellos os dé esfuerço y balentía para sojuzgar en guerra a vuestros enemigos y traigáis atados a los enemigos para su sacrificio.⁷⁵⁴

Asimismo, es posible que los guerreros realizaran ayunos y practicaran la abstinencia sexual en los momentos previos al combate.⁷⁵⁵ Si no lo hacían, podían provocar su propia muerte en el campo de batalla e, incluso, limitar o hasta suprimir, la captura de enemigos por parte de sus otros compañeros.⁷⁵⁶

Cabe mencionar que, en otros pueblos de la Cuenca de México, también se consultaba a las deidades antes de iniciar las campañas bélicas. Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan*, se dice que los xaltocamecas consultaban a su diosa en un lugar denominado Acpaxapocan, para saber si obtendrían cautivos en la guerra. Con el fin de responder a tales cuestionamientos, la deidad emergía del agua y les hablaba pronosticando el futuro.

[...] allá salía y se les aparecía en medio de las aguas la nombrada Acpaxapo, que era una gran serpiente con rostro de mujer, y sus cabellos eran largos como los cabellos de las mujeres; ésta daba instrucciones [a los xaltocamecas], diciéndoles lo que habría de sucederles, si tomarían cautivos o si morirían o

⁷⁵³ Thouvenot y Romero Galván, “Fama...”, p. 52.

⁷⁵⁴ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 34, p. 160.

⁷⁵⁵ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 189.

⁷⁵⁶ Olivier, *Cacería...*, p. 321.

serían cautivados, y les informaba asimismo sobre cuándo habrían de salir los chichimecas para ir a enfrentar a los xaltocamecas.⁷⁵⁷

Fuera de la Cuenca de México, entre los antiguos purépechas, no sólo se pedían favores a los dioses patronos o locales, sino también a los señores protectores de los enemigos, para que éstos permitieran “tomar” algunos prisioneros. Sobre este particular, en la *Relación de Michoacán*, se consignó lo siguiente:

Acabada esta oración nombraba todos los señores de sus enemigos, por sus nombres a cada uno, y decía: “tú, señor, que tienes la gente de tal pueblo en cargo, rescibe estos olores y deja algunos de tus vasallos para que tomemos en las guerras.”⁷⁵⁸

La cita precedente es interesante porque muestra que antes de salir en busca de cautivos, los purépechas pedían al protector del pueblo que sería atacado, que permitiera a sus guerreros tomar algunos de sus “vasallos”. Esto recuerda las peticiones que todavía hacen los cazadores de varias comunidades indígenas al “Dueño de los Animales”,⁷⁵⁹ para que les conceda algunos ejemplares de las especies protegidas por él. Y, por supuesto, hace pensar en el conjuro para cazar venados recopilado por Ruiz de Alarcón, en el siglo XVII.⁷⁶⁰

En efecto, este último resulta de gran interés porque, dada la equivalencia entre la cacería del venado y la guerra, es posible que, antes de partir a la batalla, los guerreros realizaran rituales similares a los que practicaba el cazador para obtener a su presa. En el conjuro recopilado por Ruiz de Alarcón, destacan varios elementos que pueden ayudarnos a comprender cómo pudo haber sido la

⁷⁵⁷ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 97.

⁷⁵⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. IV, fol. 14 r, p. 189.

⁷⁵⁹ El “Dueño de los Animales” es una entidad sobrenatural a la que los indígenas de distintas comunidades atribuyen la protección de los animales salvajes. Frecuentemente se le confunde con el “Dueño del Monte” y, como bien ha señalado Guilhem Olivier, se le denomina de diferentes maneras: “rey, señor, dueño, patrono, protector, genio protector, madre, padre, deidad tutelar, etc.”. Generalmente, se asume que puede adoptar las formas de una especie animal determinada (como el jaguar y el venado) o, incluso, una apariencia antropomorfa. Entre sus características principales está el color blanco, una talla mayor (y en ocasiones menor) que el de las especies a las que protege y la vejez. La etnografía ha mostrado que los cazadores le hacen peticiones acompañadas de ofrendas, para que les conceda algunos de sus animales. En el México antiguo, estaba relacionado con deidades tales como Mixcóatl, Tezcatlipoca, Tepeyólotl, Tláloc, Tlaltecuhli e Itzapálotl. Olivier, *Cacería...*, pp. 154-157, 159, 175-176, 182-183, 220-221, 230, 232-233, 249, 367, 448, 456 y 639.

⁷⁶⁰ Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, Tratado Segundo, cap. VIII, pp. 161-166.

preparación ritual y las prácticas propiciatorias del guerrero que esperaba realizar alguna captura. Veamos algunos de esos elementos.

Por ejemplo, el cazador (del conjuro recopilado por Ruiz de Alarcón) tenía que “[...] estar libre de todo genero de pesadumbre, assi de cuydados penosos como de pependencias [...]”.⁷⁶¹ En otras palabras, debía salir a cazar sin preocupaciones y libre de conflictos con sus compañeros.⁷⁶² Debía también “[...] preparar la casa para el buen suscesso, aliñándola y barriendola [...]”.⁷⁶³ Posteriormente, tenía que pronunciar el conjuro, primero en su casa, frente a las piedras del hogar (*tenamaztli*), y luego en el monte.⁷⁶⁴ En cuanto a las invocaciones, resulta de particular importancia la petición que el cazador hacía a “[...] todos los seres involucrados en la cacería”, tales como el tabaco, la Tierra, el fuego, el Sol, los cerros, el cielo y las trampas confeccionadas con cuerdas y palos. Como bien señaló Dehouve, se trataba de hacer una “conjura cósmica en contra del venado”, para que todas esas “potencias” ayudaran al cazador a alcanzar su propósito.⁷⁶⁵

Entre todos los “seres” involucrados en la cacería, resulta de especial interés el caso de las cuerdas porque, como vimos antes, eran elementos fundamentales para sujetar a los prisioneros de guerra desde tiempos muy antiguos en Mesoamérica. En el conjuro para cazar al venado, las cuerdas y los lazos compuestos con ellas reciben cuidados particulares.⁷⁶⁶ De hecho, como sucede con otros de los elementos presentes en la invocación, el cazador se dirige a ellas no por su nombre corriente, sino mediante nombres como “hermana torcida”,⁷⁶⁷ Cihuacóatl (‘serpiente hembra’),⁷⁶⁸ y *cihuatequihua* (‘capitana’).⁷⁶⁹ Evidentemente,

⁷⁶¹ *Ibid.*, Tratado Segundo, cap. VIII, p. 161.

⁷⁶² Una prohibición similar puede observarse en la *Relación geográfica de Justlahuaca*, en donde se dice que los que salían a cazar no debían “ir enojados unos con otros” porque de hacerlo “no habían de matar caza”. Olivier, *Cacería...*, p. 211.

⁷⁶³ Ruiz de Alarcón, “Tratado...”, p. 161.

⁷⁶⁴ Danièle Dehouve, “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 40, 2009, p. 300.

⁷⁶⁵ Un análisis de la petición que se hace a todos esos “seres” puede verse en *Ibid.*, pp. 308-312.

⁷⁶⁶ Olivier, *Cacería...*, p. 215.

⁷⁶⁷ Ruiz de Alarcón, “Tratado...”, Tratado Segundo, cap. VIII, p. 162.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, Tratado Segundo, cap. VIII, p. 163. Según Dehouve, se equiparaba a la cuerda con esa deidad “[...] en razón de la semejanza entre la cuerda y la serpiente”. Véase Dehouve, “Un ritual...”, p. 310.

⁷⁶⁹ Según Dehouve, se empleaba ese término para decir que “el oficio del lazo es capturar el venado como el del guerrero era capturar al enemigo”. *Idem.*

no se trataba a cuerdas y a lazos como a simples objetos, sino como a “seres” con entendimiento y voluntad y, por ello, el cazador las invocaba tratando de ganar su apoyo para atrapar al venado. En otras partes de Mesoamérica se han documentado prácticas similares. Por ejemplo, Olivier mostró que los zapotecos del siglo XVI ofrendaban (con su propia sangre) al lazo antes de la cacería y luego, en recompensa, le daban también parte del caldo hecho con la carne del venado cazado.⁷⁷⁰

Por otro lado, es también a Ruiz de Alarcón a quien debemos un “encanto” e “invocación” que los indígenas usaban “para batallar” en el siglo XVII. La información —explica el autor— fue obtenida de un tal Juan Vernal, vecino del pueblo de Iguala;⁷⁷¹ quien aseguraba que, con dicho conjuro, “[...] avia ydo siempre siguro por los caminos, y nunca auisado (*sic*) vencido de enemigos y de salteadores; antes al contrario, el avia salido siempre victorioso”.⁷⁷² Llama la atención que quien pronuncia el conjuro se asume como el mismo dios Quetzalcóatl⁷⁷³ y dice ser “insensible” a las heridas que pudieran causarle sus enemigos: “traygo mis manos, y mi cuerpo insensible para no sentir los daños o burlas, que me quisieren hazer mis hermanos, hombres como yo, que no es posible que me hieran y ofendan a mi, que soy sacerdote y el dios Quetzalcóatl”.⁷⁷⁴ Además, quien pronuncia el conjuro menosprecia también a sus enemigos llamándoles “mis hermanas”⁷⁷⁵ y subestima el poder de sus armas diciendo que son, en realidad, objetos femeninos: “ya trahe vna de ellas vn ramillete o plumero de rosas [...]; trae su sacudidor de algodón y su ouillo de hilo para ofenderme”.⁷⁷⁶ Y, por supuesto, invoca también a los dioses guerreros, para que lo asistan y juntos puedan burlarse de sus enemigos.⁷⁷⁷

Si bien es cierto que los conjuros e invocaciones mencionados anteriormente no son propiamente de los mexicas, sí nos acercan a una forma de pensar, propia

⁷⁷⁰ Olivier, *Cacería...*, p. 215.

⁷⁷¹ Ruiz de Alarcón, “Tratado...”, Tratado Segundo, cap. I, p. 152.

⁷⁷² *Idem.*

⁷⁷³ *Ibid.*, Tratado Segundo, cap. I, p. 153.

⁷⁷⁴ *Idem.*

⁷⁷⁵ Klein se ha referido al uso retórico de la femineidad como una metáfora para la cobardía militar. Véase Klein, “Fighting...”, p. 222.

⁷⁷⁶ Ruiz de Alarcón, “Tratado...”, Tratado Segundo, cap. I, p. 153.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, Tratado Segundo, cap. I, p. 152.

de los pueblos mesoamericanos, en donde la colaboración divina se consideraba algo fundamental para alcanzar los efectos deseados.⁷⁷⁸ En este contexto, es fácil imaginar cómo el guerrero pudo haber solicitado también el apoyo de sus armas y de la cuerda con que iría a la guerra. Seguramente también pudo haber pronunciado un “encanto”, en el que él aparecía como alguna deidad inmune a las heridas que pudieran causarle sus enemigos. Lo que parece cierto es que solicitaba también la ayuda de los dioses guerreros para alcanzar su propósito.

Hasta aquí, me he centrado en la descripción de los ritos previos a la batalla, pero ha llegado el momento de revisar aquellos que se llevaban a cabo mientras tenían lugar las campañas militares. En efecto, una vez que habían partido los ejércitos, la actividad ritual de los que permanecían en Tenochtitlan no se detenía. Más bien apenas iniciaba y, en realidad, permanecía todo el tiempo que duraba la guerra y hasta el retorno de los combatientes. Es por eso que, cuando el *tlatoani* se quedaba en la ciudad, participaba ritualmente desde allí. Así lo explicó Juan Bautista Pomar en su *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco*:

El rey ayunaba con más abstinencia y aspereza todo el tiempo q[ue] se detenía la gente de guerra, hasta q[ue] volvía, aunq[ue] fuese un año, mandando cesar los cantos, entretenimientos y areitos generales y particulares, y todo género de instrumentos y cosas de alegría, y los juegos del *batey* [...]. Esto cesaba, cuando llegaba alguna fiesta de regocijo de algún ídolo; pero, luego, tornaban a su ayuno. Y, el rey, acudía más a menudo al templo a incensar al ídolo Tezcatlipoca y, ni en público ni [en] secreto, no traía arreos ni vestidos costosos, sino llanos y muy honestos; a lo menos, ninguno q[ue] demostrase alegría ni contento, dando en todo a entender el cuidado q[ue] le daban sus vasallos, por los peligros de la guerra. Y, por la misma razón, todos los grandes de su corte, y la gente común, representaban lo mismo.⁷⁷⁹

Como puede observarse, no sólo el *tlatoani* recurría a todo tipo de prácticas “ascéticas”. En realidad lo hacía toda la población. En este sentido, resulta revelador el siguiente comentario de Pomar, quien dio cuenta de los ayunos practicados por los familiares del guerrero.

Cuando iban a la guerra, ayunaban los padres y madres de los q[ue] iban a ella, en diferente forma de lo general, porque] comían a medio día solamente, y no se

⁷⁷⁸ La importancia que tenía la magia entre los antiguos nahuas puede verse López Austin, “Cuarenta clases...”, pp. 87-114.

⁷⁷⁹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. III, pp. 68-69.

afeitaban el cabello ni limpiaban los rostros hasta q[ue] hubiesen vuelto los hijos, o los q[ue] les tocaban en amistad o parentesco.⁷⁸⁰

También Durán describió algunas de las prácticas llevadas a cabo por las mujeres de los guerreros. Su relato muestra que, durante las batallas, dichas féminas no se quedaban pasivas. Más bien, hacían diariamente oraciones, sacrificios y ofrendas, hasta que sus maridos volvían. Vale la pena citar lo que escribió el fraile:

[...] en señal de tristeza y luto, nunca desde aquel día [cuando salían los ejércitos] se labauan las caras y andauan con las caras muy sucias: lo segundo que hacian era leuantarse á media noche y hacer lumbre, y en ardiendo que ardia la leña, salia á la calle y barria su pertenencia aquella hora: en acauando de barrer yba y bañauase el cuerpo sin llegar el agua á la cara ni á la caueça: en auíéndose bañado, sentáuase á moler y hacia unas tortillas pequeñitas esquinadas y otros como bollitos larguillos: luego molia un poco de mayz tostado y echáualo en una xícara onda y entráuase en un aposento, donde ellos tenian sus ydolos [...].⁷⁸¹

Ya estando en aquella cámara —continúa Durán— la mujer sacaba los huesos de los presos que su marido había capturado previamente en la guerra.⁷⁸²

[...] y envoluiánlos en unos papeles y colgáualos de las bigas, y luego tomaua un bracero y echaua lumbre en él y ponía incienso en la lumbre y ponía el bracero debaxo de los çancarrones y delante todos los demas ydolillos que tenian, que eran ynumerales, y saumáuanlos, y mientras se quemaua el ençienso hacian esta oración: “Señor de todo lo criado, del cielo y de la tierra, del ayre y del sol, del agua, de la noche y del dia, aued piedad de vuestro siervo y de vuestra criatura, que va por esos montes y valles, llanos y quebradas, que os va ofreciendo su sudor y resuello; vuestra águila y tigre que sin descanso ni reposo traужa en esta miserable vida en vuestro servicio. Ruegos, Señor, y suplicos que le presteys la vida por algun tiempo para que goçe deste mundo. Oyeme, Señor.”⁷⁸³

Al terminar la oración, la mujer volvía a acostarse y al amanecer, “antes que fuese bien de día”, se levantaba nuevamente para barrer toda la calle. Y “Lo mesmo hacia á medio dia y lo mesmo á la ora que se pone el sol, lo qual, como he dicho, turaua todo el tiempo que sus maridos estauan en la guerra”.⁷⁸⁴

Alvarado Tezozómoc, por otra parte, complementa con algunos detalles lo afirmado por Durán. Primero, deja ver que las esposas de los guerreros ponían

⁷⁸⁰ *Idem.*

⁷⁸¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, pp. 216-217.

⁷⁸² Se trata de los fémures que los antiguos nahuas denominaban *maltéotl*, “dios cautivo”. Me referiré a dichos “trofeos” en el siguiente capítulo.

⁷⁸³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 217.

⁷⁸⁴ *Idem.*

ceniza en sus cabezas, en “señal de gran tristeza”.⁷⁸⁵ También explica que las tortillas preparadas por ellas eran conocidas como *papalotlaxcalli* y *xonecuillin*, además añade que también preparaban “gusanos de magués fritos y tostados”.⁷⁸⁶ Todos ellos, alimentos que eran llevados por las féminas, cada noche, a los templos de deidades como Omacatzin, Yecatzintli, Coatlxoxouhque, Huixtocíhuatl, Milnahuac, Atlatona, Xochiquetzal y Quetzalcóatl, entre otros.⁷⁸⁷ Finalmente, revela que las devotas mujeres llevaban consigo una “soga torcida como de un dedo de grueso” y un *tzotzopaztli*, en señal de que sus maridos volverían victoriosos, con gran presa de sus enemigos.⁷⁸⁸

Así, es claro que el rol de las mujeres de los guerreros distaba mucho de ser pasivo. Ellas hacían un esfuerzo importante a lo largo del día y de la noche para propiciar, por medio de sacrificios y oraciones, la victoria de su esposo. Esfuerzo que se sumaba al de otros actores sociales, para que los combatientes obtuvieran la victoria. Ya que hemos visto el trabajo ritual que se realizaba en torno a las capturas. Veamos ahora cómo eran trasladados los cautivos desde el campo de batalla hasta la gran Tenochtitlan.

2.4. EL TRASLADO DE LOS CAUTIVOS

Lo primero que hay que considerar es que, en el momento mismo de la captura, los prisioneros eran maltratados, como se maltrata a cualquier enemigo en una guerra en cualquier parte del mundo. Posteriormente, eran desarraigados; es decir, eran apartados de su *altépetl*, su casa, su familia y de todos aquellos bienes que pudieran haber tenido antes de ir a la guerra.

Naturalmente, la captura les causaba miedo y aflicción. Sabían que el Sol había hecho su elección⁷⁸⁹ y eso significaba, para ellos, el sacrificio. Este pesar se muestra claramente en un texto tomado de la *Crónica mexicana* de Alvarado

⁷⁸⁵ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 30, p. 147.

⁷⁸⁶ *Idem.*

⁷⁸⁷ *Idem.*

⁷⁸⁸ *Idem.*

⁷⁸⁹ Sobre la elección de “ayudantes” por parte de los dioses véase López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, pp. 385-387.

Tezozómoc, documento en donde se explica el traslado de los cautivos que los mexicas tomaron en Coixtlahuaca:

Y otro día caminaron con los presos <que> traían alçando los ojos al çielo, <que> hera grande compasión y lástima despedirse de sus padres, madres, hermanos, mugeres, hijos y parientes. Llegando en algunos pueblos los salía a rreçibir con bastimentos, todo género de comida para toda la gente y en algunos pueblos que no les hazían rreçibimiento con comidas arruinauan <en> tanta manera los mexicanos los pueblos que hasta dexarlo todo quemado no parauan. Y a una jornada antes de entrar en Mexico Tenuchtitlan <en>biauan mensajero a Monteçuma dándole cuenta como benía su exérçito bitorioso, triunfante, e que todos los más traían esclauos para su serbiçio, fuera de los que abían de ser sacrificados a Huitzilopochtli.⁷⁹⁰

En la cita precedente, llaman la atención varios aspectos. Primero, se evidencia el natural pesar que experimentaban los prisioneros al despedirse de sus familiares. Pero también, se hace notar la costumbre mesoamericana de abastecer a los ejércitos, en todos aquellos pueblos por donde pasaban, so pena de ser saqueados, destruidos y hasta consumidos por el fuego. Lo cual, dicho sea de paso, debía hacerse tanto en el trayecto de ida como en el de vuelta.⁷⁹¹ Finalmente, resulta interesante que el historiador indígena mencione que se “traían esclauos para su serbiçio [de Motecuhzoma], fuera de los que abían de ser sacrificados a Huitzilopochtli”. Evidentemente, con esta afirmación se muestra que había cautivos que no eran destinados a la muerte sacrificial sino al servicio del *tlatoani*. Las preguntas que se imponen son: ¿A qué tipo de cautivos se refería Alvarado Tezozómoc? ¿A las mujeres y a los niños? ¿O también estaban incluidos algunos hombres? Volveré sobre esto. Por ahora será mejor proseguir con la revisión de los traslados.

Durán también se refiere a ellos. De hecho, es particularmente interesante una descripción suya sobre los cautivos que los mexicas atraparon en la guerra que

⁷⁹⁰ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 40, p. 184.

⁷⁹¹ Sobre este particular, Durán comenta: “[...] porque para el camino los pueblos y ciudades proueian de todo lo necesario, como tengo dicho, so pena de ser destruidos, y así inuiauan delante sus mensajeros los señores á decir cómo iban, que les aparejasen posadas y que se aparejasen los que de aquella ciudad auian de ir á la guerra, porque se auian de partir con ellos”. Y en otro pasaje agrega: “[...] eran seruidos por los caminos de todas las ciudades, villas y lugares de todo lo que auian menester de comer, beber, vestir y calçar [...]”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, caps. XXI y XXVIII, pp. 233 y 284, respectivamente.

Moteczuhzoma Ilhuicamina sostuvo contra los huastecos de Tamapachco, Xochpan y Tzincoac:

[...] y así se partieron los mexicanos y los demás señores para México trayendo por delante á los presos y cautivos en la guerra, todos atadas las manos atrás, y colleras á las gargantas, los cuales venían cantando á grandes voces por todo el camino, llorando y lamentando en aquel canto su desventura, pues sauían que venían á morir y á ser sacrificados.⁷⁹²

La afirmación del dominico no deja duda. Los prisioneros eran trasladados con las manos atadas y con colleras en las gargantas. Avanzaban delante de los guerreros que regresaban victoriosos a Tenochtitlan y cantaban “á grandes voces” por todo el camino. Otras veces emitían sonidos agudos y dolorosos, remedando aves.⁷⁹³ Y era justamente mediante esos cantos y vocalizaciones, que los cautivos expresaban su pena, porque sabían cuál sería su destino. Lo cual resulta perfectamente entendible ya que, en principio, estaban heridos (a causa de la batalla que habían sostenido previamente) y, por si eso fuera poco, debían recorrer grandes distancias soportando las inclemencias del tiempo y lo accidentado del terreno. Cualquiera que conozca el territorio nacional, podrá imaginar que, desplazarse desde la Huasteca, Coixtlahuaca o cualesquiera de los otros sitios conquistados, hasta Tenochtitlan, a pie, con las manos atadas y portando las pesadas colleras debió haber sido una experiencia verdaderamente amarga y extenuante. Más aún, sabiendo lo que les esperaba.

En otro pasaje de la misma obra, al describir la victoria de los mexicas sobre Huaxyácac, Durán reitera que los cautivos eran amarrados con sogas y avanzaban en filas, entre “alaridos” y “llanto”.

[...] y con esto partió el ejército con gran número de esclavos cativos que de allá truxeron, y fué tanto el alarido y llanto con que salieron atados, todos con sogas

⁷⁹² *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 221.

⁷⁹³ Así lo registró Alvarado Tezozómoc, refiriéndose al traslado de unos prisioneros originarios de Cuextlan en tiempos de Ahuítzotl: “[...] alzaron un doloroso y alto sonido, y garganteando según su usanza, remedando á los papagayos que en su tierra se crían y nacen infinitos de ellos, llamados Toznenes”. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. LXVI, p. 498. Este pasaje recuerda a otro de la obra de Durán en donde los tlatelolcas, luego de ser vencidos por los tenochcas, fueron obligados a graznar como tordos y urracas y como patos y ánsares del lago. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXIV, p. 319. Sobre el loro conocido como *toznene* o *toztli* (*Amazona ochrocephala*), véase Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XI, cap. II, párr. II, pp. 1003-1004.

á las gargantas asidos unos de otros, puestos en renglera, que sus clamores subian al cielo.⁷⁹⁴

Cabe destacar que también en documentos pictográficos de origen prehispánico se puede observar el pesar de los cautivos durante la captura y los traslados. En el *Códice Nuttall*, Lado 1, lámina 76-B (mencionada en el capítulo anterior), se ve al guerrero 2-Flor, Dzono de Turquesa, sometido al conquistador mixteco 8 Venado (Figura 44).⁷⁹⁵ La escena es conmovedora porque 2-Flor fue representado con dos lágrimas que brotan de su ojo derecho, al tiempo que su captor, 8 Venado, le sujeta del cabello.⁷⁹⁶

En la misma lámina (76-B), se puede observar a otro de los prisioneros representados llorando. Esta vez se trata del guerrero 13 movimiento, Adorno de Flores, quien llora al tiempo que avanza durante el traslado hacia su destino final. Además de mostrar que algunos cautivos lloraban durante las capturas y los traslados, la lámina 76-B del *Nuttall* confirma que los prisioneros avanzaban amarrados de los brazos (figura 44).

En la *Relación de Michoacán*, por otro lado, también se dice que los purépechas ataban a sus cautivos con “cañas en el pescuezo”,⁷⁹⁷ lo cual parece evidenciar el uso de colleras. Además, es de notar que en la lámina XXXIII de dicho documento, se ve a los prisioneros “con las manos amarradas en la espalda y con una cuerda que los une por el cuello”⁷⁹⁸ (figura 63).

Finalmente, resulta interesante observar que, muchos años más tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, unos prisioneros ingleses fueron trasladados (por españoles e indígenas) desde el río Pánuco hasta la ciudad de México, en condiciones similares a las de los cautivos del periodo prehispánico. En efecto, Andrés Reséndez explica que dichos prisioneros eran piratas ingleses (paradójicamente esclavistas), cuya embarcación “fue arrastrada a las costas del golfo en octubre de 1568”. Tras varios días de avanzar sobre la costa, fueron

⁷⁹⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXVIII, pp. 285-286.

⁷⁹⁵ *Códice Nuttall*. Lado 1, p. 87.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 85; para más detalles sobre la manera de representar el llanto véase Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos...*, pp. 319-322.

⁷⁹⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. IV, fol. 15 v, p. 192.

⁷⁹⁸ Pereira, “El sacrificio humano...”, p. 250.

capturados por esclavistas españoles en el río Pánuco y luego encarcelados por tres días. Al cuarto, les ataron las manos con dogales de cuero para trasladarlos caminando, “de lugar en lugar”, hacia la ciudad de México; recorriendo así una distancia de casi 450 kilómetros.⁷⁹⁹ Vale la pena transcribir parte de lo que consignó

Reséndez:

La caravana estaba encabezada por dos españoles y la acompañaba ‘un gran número de indios que vigilaban ambos flancos con arcos y flechas para que no fuésemos a escapar’. Este método para transportar cautivos, atándolos en filas, era común en el norte de México [...]. Uno de los guardias españoles era un anciano cuya tarea consistía en obtener provisiones; iba por delante del grupo para advertir a las autoridades del siguiente pueblo y hacer preparativos. Como siempre estaban escasos de recursos, dependían de la caridad para alimentar y vestir a los prisioneros, y atender sus necesidades médicas. El otro español era joven y un ‘bellaco muy cruel’, según el relato de Phillips [el hombre que escribió el relato]. Su responsabilidad era evitar las fugas y conducir la columna de acuerdo con lo programado. Llevaba consigo una jabalina ‘y, cuando nuestros hombres con mucha debilidad y desfallecimiento no podían ir tan rápido como se les exigía, tomaba la jabalina con ambas manos y los golpeaba con ella entre el cuello y los hombros tan violentamente que los derribaba’. Entonces, el conductor decía en voz alta: ‘Marchad, marchad, ingleses perros, luteranos, enemigos de Dios.’⁸⁰⁰

Si bien este hecho ocurrió en 1568, y ya bajo el régimen español, es evidente que guarda similitudes importantes con los traslados que llevaban a cabo los indígenas antes de la conquista. Entre las acciones que más llaman la atención está la vigilancia por parte de numerosos indígenas que, con arcos y flechas, acompañaban a los prisioneros para evitar que escaparan. Aunque este dato no se encuentra en los textos sobre los traslados en tiempos prehispánicos, parece lógico que se llevara a cabo, dada la necesidad de mover y controlar grandes grupos de prisioneros. Por otro lado, es significativo que los cautivos avanzaran amarrados en filas, y que uno de los guardias españoles, se adelantara para conseguirles —de los pueblos por donde pasarían— alimentos, vestidos y atención médica. Como vimos, así se abastecía a las tropas (y a los prisioneros que los acompañaban) comandadas por los mexicas. Hecho que demuestra, además, que los españoles simplemente

⁷⁹⁹ Andrés Reséndez, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*, trad. Maia F. Miret y Stella Mastrangelo, México, Grano de Sal / Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, pp. 88-91.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 92.

siguieron usando los mismos métodos de traslado empleados por los indígenas. Veamos ahora cómo se recibía a los cautivos que llegaban a Tenochtitlan.

2.5. LA RECEPCIÓN DE LOS CAUTIVOS

Si bien la captura y el traslado eran experiencias muy difíciles para los prisioneros de guerra, su pesar era contrastado con un recibimiento muy especial que hasta podría calificarse de fastuoso. De pronto, aquellos que habían sido maltratados durante el combate, eran recibidos en la entrada a Tenochtitlan por procesiones de sacerdotes ataviados con atuendos de gran colorido y llevando consigo “incensarios” y ofrendas. Vale la pena citar en extenso el testimonio de Durán, porque sólo así podrá apreciarse la importancia que se daba en la urbe mexicana a tales recibimientos. A continuación transcribo lo que el dominico apuntó sobre la recepción que se dio a los cautivos tomados en la guerra en contra de Tepeaca, Tecalli, Cuauhtinchan y Acatzingo, en tiempo de Motecuhzoma Ilhuicamina:

[...] todas estas dignidades [de los templos], viejos y moços, salieron todos vestidos con sus aluas ó lobas de diferentes colores y hechuras [...] todas muy labradas con ilo de diversos colores y labores: en las caueças traian todos unas guirnaldas hechas de papel, otras de cuero, y en la frente, por atadura dellas, unas rodelas muy plegadas á manera de ojuela: eran estas guirnaldas pintadas de colores diversos: traian á las espaldas, los que llamaban *Cuauhueuetque* y los *Tecuacuiltin*, unas calauaçuelas colgadas, á manera de cordones con sus bollas y cintas de cuero: llamauan estas xicarillas redondas *yectecomatl*. Traian todos en las manos sus bordones negros: venian todos en procion, los unos por la una banda del camino y los otros por la otra, muy en orden. Los que llamauan *Tlenamacaque* [...] venian todos con sus incensarios en las manos; y llegando que llegaron todos los presos que delante traian los mexicanos, queran gran número dellos, echaron ençienço en los ençençarios y empeçaron á los ençensar, como á víctimas de los dioses, y luego llegaron los *tecuacuiltin* [...] llegauan luego estos y partian unos pedaços de pan quellos tenian en los templos, ensartados en unos ilos, que eran como pan de oblacion, y echáuanlo delante dellos ofreciéndoselo [...].⁸⁰¹

Es claro entonces que, si las dignidades de los templos salían a hacer tales recibimientos, es porque los mexicanos concebían a sus prisioneros de guerra de una manera muy particular. En realidad, es justamente a partir de este momento (en que se les empieza a dar un trato distinto), cuando los cautivos comenzaban a perder su identidad original para adquirir otra que les era asignada por la sociedad

⁸⁰¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, pp. 210-211.

receptora.⁸⁰² Dejaban de ser tepeacas, tecaltecas o cuauhtinchantlacas para convertirse en “hijos del sol y del señor de la tierra”.⁸⁰³ Era así como cada grupo de cautivos ingresaba a Tenochtitlan como una “merced de los dioses”,⁸⁰⁴ un regalo que las deidades habían entregado a los mexicas para que los sacrificaran a su Padre, el Sol, y a su Madre la Tierra.⁸⁰⁵

El recibimiento, lleno de algarabía, música, humos de copal y ofrendas, conmocionaba a los cautivos; los cuales entraban a la ciudad “cantando y bailando á grandes voces”.⁸⁰⁶ El canto, por supuesto, era triste, como lo puntualizó Alvarado Tezozómoc, al referirse a la entrada de los presos traídos de Coixtlahuaca: “Y al entrar de la çiudad açaron una bozería en canto triste los presos, de mucho dolor y lástima, y bailando según lo tienen por uso y costumbre”.⁸⁰⁷

Luego de la fastuosa recepción, se pronunciaba un discurso a los prisioneros con el que se les daba la bienvenida. Dicho discurso fue consignado por Durán:

Seais muy bien venidos y llegados á esta corte de México Tenochtitlan [...] donde tiene su mando y juridicion el dios *Vitzilopochtli*, y no penseis que os a traido acaso ni tampoco á buscar vuestra vida, sino á morir por él y á poner el pecho y la garganta al cuchillo, y á esta causa os concedió el ver y goçar desta insigne ciudad, sin cuya muerte no se os abriera la puerta de poder entrar en ella jamas á los de Tepeaca. Seais muy bien venidos, que lo que os deue consolar es que no venís por ningun acto mugeril ni infame, si no por hechos de hombres, para que murais aquí y quede perpetua memoria de vosotros.⁸⁰⁸

Es así como a los cautivos se les consolaba diciéndoles que no habían llegado ahí “por ningun acto mujeril ni infame, si no por hechos de hombres”. Además, se les advertía que estaban allí para morir y, sólo por esa razón, tenían la fortuna de “ver y goçar” de la ciudad de México Tenochtitlan.

⁸⁰² Esta pérdida de la identidad original de los prisioneros de guerra parece haber sido algo común en la América tropical, donde los captores expresaban la carencia de humanidad de sus enemigos usando una serie de términos, metáforas y mitos para justificar la captura y la “esclavización”. Al respecto, véase Santos-Granero, *Vital enemies...*, p. 106.

⁸⁰³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 222.

⁸⁰⁴ *Idem*.

⁸⁰⁵ Graulich demostró que los sacrificios de prisioneros de guerra estaban dirigidos al Sol y a la Tierra. Véase Graulich, “Les mises...”, pp. 49-58.

⁸⁰⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXII, p. 242. Véase también el trabajo de Mirjana Danilović, “Combatir bailando: danza y guerra en el Altiplano prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 53, enero-junio de 2017, pp. 162-165.

⁸⁰⁷ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 35, p. 166.

⁸⁰⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 211.

Tras haber escuchado el discurso de bienvenida, les daban a beber *teooctli* o ‘pulque divino’;⁸⁰⁹ bebida muy embriagadora, según el testimonio de Sahagún.⁸¹⁰ Posteriormente, los prisioneros eran conducidos al templo de Huitzilopochtli; lugar en donde se les hacía “[...] pasar á todos por junto a los piés del ydolo, en renglera uno á uno, haciendo á la estatua gran reuerencia”.⁸¹¹ Y allí, postrados delante de él, tomaban tierra con el dedo medio de la mano y la comían; en “señal de obidiençia y basallaxe”.⁸¹² Cabe destacar aquí que los cautivos eran presentados ante el dios por sus captosres.⁸¹³ Y, como bien señaló Olivier, este era el momento de la muerte simbólica del captor y su prisionero, pues era justo el instante en que ambos podían mirar al dios.⁸¹⁴

Luego de realizada esta ceremonia y de ofrecer los cautivos a los dioses, los captosres llevaban a sus prisioneros a “la casa real” y los obligaban a hacer la misma ceremonia delante del *tlatoani*, al cual también tenían por dios.⁸¹⁵ Una vez realizada esta segunda adoración y reverencia, el gobernante mandaba

[...] que luego los vistiesen á todos y les diesen mantas, y bragueros y cotaras á todos. Despues de vestidos y muy bien comido, mandáualos poner un atambor y al son del bailauan todos los presos en el tianges, encima de un mentidero que en medio estaua, como royo ó picota [...] y para bailar dáuanles rodela en las

⁸⁰⁹ *Idem*. Véase también Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 29, p. 145.

⁸¹⁰ Así lo dice el franciscano, refiriéndose al efecto que tuvo el *teooctli* sobre los “esclavos” que serían inmolados por los pochtecas en la fiesta de *Panquetzaliztli*: “Y después que lo habían bebido [...] ya iban muy borrachos, como si hubieran bebido mucho pulcre”. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 836.

⁸¹¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 211.

⁸¹² Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 40, p. 184.

⁸¹³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 251.

⁸¹⁴ Cabe recordar que las estatuas de los dioses mesoamericanos “estaban generalmente conservadas dentro de los templos, fuera de la vista de los profanos”. Así que sólo en el momento en que los captosres presentaban a sus cautivos ante la estatua del dios, tenían la oportunidad de observar a la deidad. Véase Guilhem Olivier, “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoani* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas – Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017, pp. 218, 229 y 231.

⁸¹⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 211. A pesar de esta afirmación del dominico, sabemos que el *tlatoani* mexica “no era totalmente divinizado”. Sin embargo, “incorporaba elementos divinos en su cuerpo y en sus entidades anímicas y se identificaba con distintas deidades durante los rituales”. Olivier, “Ocultar a los dioses...”, pp. 230-231. Por otro lado, Dehouve precisa que el *tlatoani* sustituía temporalmente (según conviniera) a deidades con características viriles, astrales y guerreras —tales como Tezcatlipoca, Tonatiuh, Xiuhtecuhtli, Huitzilopochtli, Xipe Tótec, Quetzalcóatl y Mixcóatl— que representaban diferentes aspectos del poder que ejercía. Dehouve, *La realeza sagrada...*, pp. 81-86 y 92-94.

manos de pluma muy galanas y armas que se vistiesen y rosas en las manos y humaços [...].⁸¹⁶

Es notorio el buen trato que los cautivos recibían hasta aquí. De acuerdo con el testimonio anterior, se les vestía y se les daba de comer muy bien.⁸¹⁷ Luego se les daban otros atuendos y rodela “de pluma muy galanas” para que bailaran. Además, les entregaban “rosas” y “humaços”; términos con los que algunos cronistas designaban a ciertos ramilletes de flores⁸¹⁸ y a las “cañas de humo” (figura 75a). Objetos que, según Dehouve, constituían metáforas lingüísticas, materiales y gestuales de la guerra y de los honores merecidos por los guerreros sobresalientes.⁸¹⁹ En efecto, los ramilletes representaban metafóricamente escudos o *chimalli*, mientras que las “cañas de humo” aludían al *átlatl* o ‘lanzardos’.⁸²⁰ Juntos representaban los dones recibidos por los militares en reconocimiento de sus logros. Así entonces, es fácil comprender que si tales elementos eran entregados a los prisioneros de guerra que entraban a Tenochtitlan es porque se les reconocía como guerreros valientes.

Por otro lado, Graulich —basado en la *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista* de Cristóbal del Castillo— menciona que los prisioneros, estando en Tenochtitlan, “A veces recibían a mujeres públicas que los reconfortaban los primeros días y eran entonces, por un tiempo, como esposas mexicas de los extranjeros”.⁸²¹ Aunque el dato es verosímil, la visita de dichas mujeres no parece haber sido un privilegio de todos los prisioneros que arribaban a la ciudad (pues por su notoriedad lo habrían mencionado otros cronistas), sino de algunos que recibían un trato especial como el destinado a personificar a Tezcatlipoca en la fiesta de *tóxcatl*,⁸²² como veremos en el siguiente capítulo.

⁸¹⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 211.

⁸¹⁷ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 222.

⁸¹⁸ Esos ramilletes no estaban hechos con simples plantas cortadas. Sahagún y Durán designan así a composiciones elaboradas con material vegetal y, quizá, con plumas. Al respecto véase Danièle Dehouve, « Des fleurs et du tabac, métaphores et vecteurs du prestige chez les guerriers aztèques », in *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Hurllet Fr., Rivoal I. et Sidéra I. (éds.), 2014, p. 141.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁸²⁰ *Ibid.*, pp. 141 y 144.

⁸²¹ Graulich, *El sacrificio humano...*, pp. 185-186.

⁸²² De acuerdo con Sahagún, al personificador de Tezcatlipoca le entregaban cuatro mujeres como esposas; cada una de las cuales representaba a una diosa: Xochiquétzal, Xilonen, Atlatonan y

Por último, cabe mencionar que también los sacerdotes purépechas denominados *cúritiecha* y *opítiecha* recibían a los cautivos solemnemente, saludándolos y halagándolos. Después, empezaban a cantar con ellos, hasta llevarlos delante del *cazonci*. Posteriormente, también les daban de comer, antes de resguardarlos.⁸²³

2.6. EL RESGUARDO

Una vez que los cautivos habían sido recibidos en Tenochtitlan y presentados ante Huitzilopochtli y el *tlatoani* en turno, eran vestidos y alimentados. Después los hacían bailar durante buena parte del mismo día en que habían llegado a la ciudad. Sin embargo, al caer la noche, se ordenaba su resguardo. Revisemos los datos disponibles sobre el tema.

Según Durán, desde tiempos del gobierno de Itzcóatl (1427-1440), y luego de que el ejército mexica venciera a los tepanecas de Coyoacán, el *cihuacóatl* Tlacaélel determinó que los cautivos fueran entregados a la gente común para que los guardasen.⁸²⁴ Esta medida debió haber causado problemas a las familias, pues debían alojar y alimentar a los prisioneros, hasta el momento en que fueran inmolados. Sin embargo, el dominico no apuntó más datos sobre dicha medida.

Tiempo después, ya bajo el gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469), y tras la victoria en contra de las poblaciones huastecas de Tamapachco, Xochpan y Tzincoac, Tlacaélel cambió de parecer y, esta vez, ordenó que los cautivos fuesen resguardados en los barrios:

[...] mandó *Tlacaélel* repartir los cautiuios, porque eran muchos, por todos los barrios y que cada barrio se encargase de guardar y sustentar tantos; [...] Los mandones de los barrios repartieron los presos á cada barrio, á como les cauia, y los regalaban y honrauan con tanta reverencia como si fuesen dioses, llamándolos hijos del sol y del señor de la tierra y merced de los dioses.⁸²⁵

Huixtocihuatl. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, pp. 192-193. Aunque en la obra del franciscano no queda claro el origen de esas mujeres, Olivier mostró que podían haber sido prisioneras de guerra o incluso “prostitutas”. Véase Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 374-378.

⁸²³ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. IV, fol. 15 r y 15 v, pp. 191-192; Pereira, “El sacrificio humano...”, p. 251.

⁸²⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. X, p. 144.

⁸²⁵ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 222.

La medida estuvo encaminada quizá a aminorar la carga de la gente común; haciendo que fuera el barrio (en su conjunto) quien sustentara a los prisioneros. De cualquier manera, en la cita precedente puede observarse que no se trataba nada más de encerrarlos y vigilarlos, sino de tratarlos con mucho cuidado y reverencia, “como si fuesen dioses”.

En otro pasaje de su obra, al referirse a la victoria de los mexicas sobre las provincias de Ahuilizapan y Cuetlaxtlan, Durán explica que Motecuhzoma Ilhuicamina ordenó vestir y aderezar a los cautivos y luego los entregó a los *calpixque* para que “tuviesen cuidado dellos, diciendo que eran la merced del sol, señor de la tierra, que los daua para el sacrificio”. Los *calpixque* los recibieron y los pusieron en “las casas de sus comunidades” o “del sacerdote de tal barrio”. Allí les dieron de comer y beber, hasta el momento que fueron llevados al sacrificio.⁸²⁶

Otra versión de los hechos se encuentra en la obra de Mendieta, quien afirma que cada captor resguardaba a sus cautivos: “Vuelos al pueblo, cada cual guardaba los que había capturado, y echábanlos en unas jaulas grandes que hacían dentro de algunos aposentos, y allí había sobre ellos guarda”.⁸²⁷

Por otro lado, Sahagún explica que, en las “casas reales”, había una “sala” en donde se resguardaba a los cautivos, la cual era llamada *malcalli*, es decir, ‘casa de cautivos’. Allí, “[...] los mayordomos guardaban los cautivos que se tomaban en la guerra, y tenían gran cargo y cuenta dellos, y dábanles la comida y la bebida y todo lo que se les pedían a los mayordomos”.⁸²⁸ Contrariamente a lo registrado por Sahagún, Alvarado Tezozómoc denomina *cuauhpalco* a la cárcel de madera en donde se recluía a los cautivos.⁸²⁹

El conquistador Bernal Díaz del Castillo afirma haber visto en un “pueblo” de la confederación tlaxcalteca “casas de madera”, en las que se resguardaban prisioneros de ambos sexos que serían sacrificados:

[...] y diré cómo hallamos en este pueblo de Tlaxcala casas de madera hechas de redes y llenas de indios e indias que tenían dentro encarcelados y a cebo, hasta que estuviesen gordos para comer y sacrificar: las cuales cárceles les quebramos y deshicimos para que se fuesen los presos que en ellas estaban, y

⁸²⁶ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XXI, p. 236.

⁸²⁷ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 251.

⁸²⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XIV, p. 762.

⁸²⁹ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 32, p. 154.

los tristes indios no osaban ir a cabo ninguno, sino estarse allí con nosotros, y así escaparon las vidas; y de allí en adelante en todos los pueblos que entrábamos lo primero que mandaba nuestro capitán era quebrarles las tales cárceles y echar fuera los prisioneros, y comúnmente en todas estas tierras los tenían [...].⁸³⁰

La información que proporciona Díaz del Castillo, es importante por varias razones. Primero, porque afirma que “en todas estas tierras” tenían ese tipo de “casas”. Lo que confirma, de manera indirecta, que la práctica de tomar cautivos y resguardarlos para sacrificarlos era general, al menos en todos aquellos lugares visitados por los conquistadores españoles. Segundo, porque el soldado menciona que los indígenas resguardados eran cebados: “hasta que estuviesen gordos para comer”. Y, tercero, porque explica que, aun cuando los españoles habían liberado a los prisioneros, no osaban ir a ningún lado. Volveré sobre estos temas. Por ahora conviene mencionar que las casas para resguardar cautivos también fueron vistas en Cholula, con la particularidad de que en esa ciudad estaban ocupadas por “indios” adultos y “muchachos”.⁸³¹

Puede observarse que no hay consenso entre los cronistas sobre el lugar exacto en donde se resguardaba a los cautivos. No obstante, sí podemos hacernos una idea de cómo pudo haber sido todo esto. Parece claro que los prisioneros eran resguardados en los barrios; ya fuera en espacios administrados por sus autoridades, en la casa de algún sacerdote o en las de los propios captores, pero siempre dentro del territorio de los barrios.⁸³² Además, se menciona que los encerraban en “unas jaulas grandes que hacían dentro de algunos aposentos”. Estas jaulas, de acuerdo con las descripciones, estaban hechas con madera y/o “redes”, según los testimonios de Alvarado Tezozómoc y Díaz del Castillo.

Conviene apuntar que, en la *Relación de Michoacán*, también se reportó que los prisioneros de los antiguos purépechas eran metidos “[...] en una cárcel llamada Curúzequaro, donde estaban hasta la fiesta que los habían de sacrificar”.⁸³³

⁸³⁰ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, cap. LXXVIII, pp. 136-137.

⁸³¹ *Ibid.*, cap. LXXXIII, p. 150.

⁸³² Exceptuando por supuesto a los cautivos del *tlatoani*, los cuales, como vimos, eran resguardados en una sala de las “casas reales”. *Vid supra*.

⁸³³ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. IV, fol. 15 v, p. 192; Pereira, “El sacrificio humano...”, p. 250.

Ahora bien, en cuanto al trato recibido por los cautivos, generalmente se afirma que era bueno. De hecho, se menciona que les curaban las heridas y los cuidaban para que no enfermaran. Por ello, los alimentaban muy bien. Incluso se llega a decir que eran cebados para que estuvieran gordos el día de la fiesta en que serían inmolados. Me parece significativo que este dato no sólo se encuentre en la obra de Díaz del Castillo, sino también en la de Durán.

[...] y mirá no se os uyan ó se os mueran, mirá que son hijos del sol: daldes [sic] muy bien de comer, questen gordos y buenos para quando se llegue el día de la fiesta de nuestro dios para ser sacrificados, para que se festege nuestro dios con ellos, pues son suyos.⁸³⁴

Y sobre los enemigos capturados en la guerra que Motecuhzoma Ilhuicamina ordenó contra la población mixteca de Coixtlahuaca, el dominico afirmó: “[...] fueron entregados á los mandoncillos para que fuesen aposentados y repartidos como los demas y curados con mucho cuidado y quenta, para que, quando viniese el dia de la fiesta, estuviesen gordos y buenos para ser sacrificados”.⁸³⁵

En otro pasaje de la misma obra, refiriéndose esta vez a los prisioneros tomados para la coronación de Motecuhzoma Xocoyotzin, Durán explicó:

[...] de allí [Motecuhzoma Xocoyotzin] se fué a su casa, donde fué muy bien recibido con el triumpho y señorío acostumbrado, mandando poner en cobro los presos, repartiéndolos por los barrios, dando á cada barrio tanto número dellos para que los sustentasen y engordasen, encomendando á los prepósitos y mayordomos dellos tuviesen quenta con que no cayesen malos, ni se muriesen, ni les faltase cosa de lo necesario y mirasen no se huiese alguno.⁸³⁶

Es así como Durán reitera que los cautivos eran cebados para su posterior inmolación. ¿Por qué se dijo esto? ¿En realidad los indígenas engordaban a las futuras víctimas para sacrificarlas y después comerlas? González Torres y Graulich lo dan por cierto.⁸³⁷ Declercq asume que era parte del proceso de optimización de la víctima.⁸³⁸ Por otro lado, es cierto que las víctimas sacrificiales de hoy son capadas y cebadas.⁸³⁹ Sin embargo, respecto a lo que hacían los antiguos nahuas,

⁸³⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XIX, p. 222.

⁸³⁵ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XXII, p. 242.

⁸³⁶ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. LIII, p. 470.

⁸³⁷ González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 296; Graulich, *El sacrificio humano...*, pp. 227 y 410.

⁸³⁸ Declercq, *In mecitin...*, pp. 308 y 315.

⁸³⁹ José Alejandro Fujigaki Lares, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, tesis para obtener el grado de maestro en Antropología ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2009, p. 109.

hay algunos elementos que me hacen dudar. Resulta que Sahagún hizo afirmaciones muy similares a las de Durán y Díaz del Castillo respecto a los “esclavos” que se inmolaban en *izcalli* y *panquetzalztli*.⁸⁴⁰ Pero el texto náhuatl de sus informantes indígenas⁸⁴¹ no menciona nada sobre la supuesta engorda de las víctimas.⁸⁴² ¿Por qué lo omitieron los indígenas? ¿Tenían miedo de pronunciarse al respecto en un documento cuyos destinatarios eran españoles? Ciertamente es un asunto difícil de resolver. En otro trabajo propuse que la buena alimentación y los cuidados que se daban a los cautivos para que no enfermaran pudieron ser interpretados por los españoles como un proceso de ceba.⁸⁴³ También mencioné que los cautivos bailaban durante el día y toda esa actividad física disminuía la posibilidad de que desarrollaran obesidad.⁸⁴⁴ Por otro lado, no debemos olvidar que los sacrificantes esperaban que algunos de los prisioneros personificaran a los dioses, y por ello no los dejaban aumentar de peso. Esto, de hecho, ocurría en el caso del “mancebo” que anualmente representaba a Tezcatlipoca en *tóxcatl*; pues si empezaba a engordar por el buen trato que recibía, le daban “a beber agua mezclada con sal, para que se parase cenceño”.⁸⁴⁵ Además, si atendemos a las representaciones de deidades en códices y en piezas procedentes del registro arqueológico, encontraremos que casi no hay dioses gordos.⁸⁴⁶ Por tanto, la alusión a la supuesta ceba de las víctimas debe estudiarse considerando todos esos elementos.

También debe tomarse en cuenta que la antropofagia fue uno de los rasgos culturales americanos que los europeos utilizaron para justificar sus conquistas. De hecho, fue el mismo Cristóbal Colón quien propuso a los Reyes Católicos que se

⁸⁴⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXVIII, p. 267 y t. II, lib. IX, cap. X, p. 824, respectivamente.

⁸⁴¹ *Florentine Codex...*, book II, pp. 167-169; book IX, p. 45.

⁸⁴² Esto ya lo había notado López Austin, véase *Cuerpo humano...* t. I, p. 440.

⁸⁴³ Óscar Salazar Delgado, *Yehuan quicuayah tlatlaolli. Reflexiones en torno a la antropofagia mexicana*, tesis para obtener el grado de licenciado en Historia ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2010, p. 111.

⁸⁴⁴ *Idem*.

⁸⁴⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, pp. 191-192.

⁸⁴⁶ Como única excepción recuerdo ahora al dios Mofletudo, o dios Gordo, representado en una urna funeraria procedente de San Francisco Mazapa, fase Metepec (550-650 d. C.), en Teotihuacan. Véase Eduardo Matos Moctezuma, “Y el hombre se hizo a sí mismo...”, en *Artes de México*, 88, febrero 2008, p. 10.

esclavizara a los caribes por su costumbre de comer carne humana.⁸⁴⁷ Es así como desde el primer viaje del almirante llegaron a España, y posteriormente al resto de Europa, noticias sobre la existencia de aborígenes antropófagos, en las tierras recién encontradas.⁸⁴⁸ Es verosímil que dicha idea se propagara (y no sin distorsionarse) entre todos aquellos que, desde entonces, comenzaron a viajar a América. La prueba de ello es que esa idea pervivió en el imaginario de los europeos hasta el XIX, época en que todavía se publicaban representaciones de la alegoría de América como una mujer salvaje, primitiva y antropófaga⁸⁴⁹ (figura 68). Por todo lo anteriormente expuesto, considero que el tema de la antropofagia mexicana debe estudiarse también tomando en cuenta las ideas y los prejuicios que sobre América y sus habitantes circulaban en aquella época.

Retomando el asunto del resguardo, debe considerarse que no sólo había que alimentar a los cautivos adecuadamente, también había que vigilarlos muy bien para que no escaparan. Y es que, según Mendieta, “Nunca rescataban ni libraban a ningún cautivo, por principal señor que fuese, antes cuanto mayor señor era, más lo guardaban para sacrificar a sus demonios”.⁸⁵⁰ Este dato es revelador, porque nos ayuda a comprender que, en la sociedad mexicana (y otros pueblos del Altiplano Central), los prisioneros de guerra varones no tenían otro destino que la muerte sacrificial. No obstante había, como veremos, algunas excepciones.

En los *Anales de Cuauhtitlan*, por ejemplo, se menciona el caso de un muchacho (cautivo) que fue rescatado por el *tlatoani* de Tepéxic, antes de que lo inmolaran en la dedicación de un *temalácatl* en Cuauhtitlan. Para compensar al captor, el gobernante tuvo que entregar a cambio del rescatado un “cautivo

⁸⁴⁷ Tzvetan Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá; 2ª ed., México, Siglo XXI, 2010, pp. 60-61 y Reséndez, *La otra esclavitud...*, pp. 32-36.

⁸⁴⁸ Hay que recordar que, luego de su primer viaje a las Indias, Colón escribió al menos dos cartas: una a los Reyes Católicos anunciando su Descubrimiento, y otra a Luis de Santángel, el escribano que, en parte, financió la empresa. En ambas redactó un compendio de lo que vio a lo largo de su viaje. La carta a Santángel —en la que habla de los caribes antropófagos— tuvo una importante e inmediata difusión por toda Europa. Fue el único texto publicado en vida de su autor y su primera edición en castellano es de comienzos de abril de 1493, en Barcelona. Rápidamente fue traducida al latín y a varias lenguas más. Véase Cristóbal Colón, *Diario, cartas y relaciones y otros textos: Antología esencial*, edición literaria y prólogo Vanina M. Teglia y Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor, 2012, pp. 71 y 332-333.

⁸⁴⁹ Véase Enrique Florescano, *Imágenes de la patria a través de los siglos*, México, Taurus, 2005, pp. 51-64.

⁸⁵⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 251.

mancebo”, un *chimalli* y una carga de veinte *cuachtli*.⁸⁵¹ Algo similar puede observarse entre los purépechas, pues Tamápucheca, hijo de Tariácuri, fue capturado y luego rescatado por “las amas que le criaron”, mediante el pago de un “plumaje muy rico” que entregaron a Zinzuni, su captor.⁸⁵² Además, había casos en que el cautivo, en vez de esperar a que lo rescataran, escapaba. Así lo hizo un sacerdote natural de Tenayocan, quien “[...] fue capturado pero logró escapar de Chalco”.⁸⁵³ Por ello, existían medidas claras sobre lo que debería hacerse en caso de que alguien huyera:

Si la guarda ponía mal cobro, y se le soltaba el preso, daban al dueño de él en pago una moza esclava y una rodela con una carga de mantas; y esto pagaban los del barrio donde era vecino la guarda, porque habían puesto en este oficio hombre de tan mal recado.⁸⁵⁴

Entonces, el captor que por negligencia del *calpixqui*, perdía a su cautivo era recompensado con una “moza esclava y una rodela con una carga de mantas”. El pago, como pudo observarse, corría por cuenta del barrio en el que vivía el guardia negligente. Resulta necesario destacar aquí que la “moza esclava”⁸⁵⁵ debió haber sido, en realidad, una joven *tlacotiamictli*.⁸⁵⁶ Cabe apuntar que los “esclavos” de este tipo alcanzaban “precios” elevados —de hasta treinta o cuarenta *cuachtli*—⁸⁵⁷ en mercados especializados como el de Azcapotzalco e Itzacan. Así que, con la “esclava”, la rodela, y la carga de mantas, el captor debió haber quedado más o menos conforme.

Volviendo al tema de los cautivos fugitivos, debo aclarar que el escape no era en realidad algo tan sencillo. De hecho, al intrépido que lograba burlar la

⁸⁵¹ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 205.

⁸⁵² Alcalá, *Relación de Michoacán*, segunda parte, cap. XXXIII, fol. 135v, p. 162.

⁸⁵³ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 81.

⁸⁵⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, pp. 251-252.

⁸⁵⁵ En la sociedad mexicana no existieron verdaderos esclavos como los que se conocieron en el Viejo Mundo y, de manera particular, en la antigua Roma. Sin embargo, cuando llegaron los españoles, al no entender cabalmente las formas de organización socioeconómica de los indígenas, les asignaron sus propias categorías. Fue así como denominaron “esclavos” a distintos tipos de personas que desempeñaban roles diferentes dentro de la sociedad indígena. Entre otros estaba el *malli*, el *tlacotli*, el *tlacotiamictli* y el *huehuetlacotli*. Para más detalles sobre las características principales de todos ellos véase Salazar Delgado, *Tlacoyotl...*, 212 p.

⁸⁵⁶ El *tlacotiamictli* o *tlacotli* de collera era un *tlacotli* reincidente en su mal comportamiento que, por esa misma razón, había perdido sus derechos de hombre libre. En consecuencia, podía ser vendido en un mercado e, incluso, ser destinado a la muerte sacrificial. Véase *Ibid.*, pp. 113-135.

⁸⁵⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 825.

vigilancia en la ciudad de su captor, todavía le faltaba resolver el problema de adónde dirigirse. Lo menciono porque, de acuerdo a su condición social, sería recibido de distintas maneras en su localidad de origen. Sobre este particular, Mendieta explicó lo siguiente:

Cuando el que se había soltado aportaba a su pueblo, si era persona baja, su señor le daba, porque se había soltado, ropa de mantas para se vestir y remediar. Mas si el que se soltaba era principal, los mismos de su pueblo lo mataban, diciendo que volvía para echarlos otra vez en afrenta, y ya que en la guerra no había sido hombre para prender a otro, ni para se defender, que muriera allá delante los ídolos como preso en guerra; que muriendo así, moría con más honra, que vivir volviendo fugitivo.⁸⁵⁸

Esto también era acostumbrado por los tlaxcaltecas⁸⁵⁹ y los antiguos purépechas. El caso mejor documentado se encuentra, de hecho, en la *Relación de Michoacán* y es precisamente el ya mencionado de Tamápucheca, hijo de Taríacuri. Vale la pena citarlo en extenso ahora, en razón de todos los detalles que contiene:

Este dicho Tamápucheca yendo una en una entrada a este dicho pueblo, le cativaron sus enemigos y lleváronle al patio de los cúes y trujéronle en procesión como solían hacer a los cativos y sahaumáronle como a cativo, con harina. Y trujeron las nuevas de su prisión a Taríacuri, su padre, y holgose mucho y dijo: “sí, sí, mucho placer tengo. Ya [he] dado yo de comer al sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. Mi hijo era como un pan muy delicado, y era pan de bledos. Ya he dado de comer de todo en todo a las cuatro partes del mundo; esto ha sido muy bueno, ¿qué cosa podía ser mejor? Porque estando aquí conmigo le arrastrarán por alguna mujer”. Y los de Yzívarámucu no le osaron sacrificar por miedo de Taríacuri, su padre, y dijo el señor llamado Zinzuni: “váyase a su casa: id y tornalde, porques hijo de gran señor”. Y enpenzáronle a enviar y decíanle: “señor, vete a tu casa; llévente tus criados”. Díjoles Tamápucheca: “¿Qué decís? No me tengo de ir porque ya me dio del pie nuestro dios Curícaueri, ya saben los dioses del cielo cómo estoy preso, y ya me han comido, dame vino que me quiero emborrachar”. Y no quisieron dárselo. Y dijéronle: “¿por qué dices esto, señor? Irte tienes a tu casa”. Dijo él: “no me tengo de ir, ¿por qué me tengo de ir? ¿Qué dirá mi padre cuando lo sepa que me vuelvo? Que ya le han llevado las nuevas: traé los atavíos que ponen a los cativos y cantaré a los dioses del cielo”. [...] Y como no se quesiese ir a su pueblo Tamápucheca, trujéronle los atavíos de que se componían los que se habían de sacrificar, y pusiéronle una mitra de plata en la cabeza y diéronle una banderilla de papel en la mano y una rodela de plata al cuello. Y empenzó a emborracharse todo un día entero, y en anocheciendo, fueron de Pázquaro sus amas que le criaron, sin hacello saber a nadie, y llevaron consigo un plumaje muy grande de unas plumas grandes verdes, y llevaron el plumaje unos viejos al señor de Hizívarámucu y dijéronle: “danos a Tamápucheca, he aquí este plumaje”. Y plúgole al señor aquello y díjoles: “de

⁸⁵⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 252.

⁸⁵⁹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, fol. 136r.

verdad que le llevaréis”. Y pusieronle en una hamaca, así borracho como estaba, y trujéronle a un barrio de Pázquaro llamado Cutu. Y estaba durmiendo hasta que amanesció y tornó en sí Tamápucheca y dijo: “¿dónde estoy?”. Dijéronle: “señor, en Pázquaro estás”. Dijo él: “¿qué es lo que decís”. ¿Por qué me trujistes?” Y hecieronlo saber cómo fueron por él y le trujeron. Dijo: “¿qué hará mi padre, desque lo sepa?”. [...] Y súpolo su padre y empenzó a reñir porque le habían traído y dijo: “¿qué soberbia les tomó a los que le trujeron? Id y matalde y a sus amas y a los viejos que lo trujeron; lleven consigo la taza con que bebían, pues que por beber le trujeron. Mataldos a todos, que ellos me lo hecieron malo. ¿Cómo ha de regir la gente pues que se emborrachaba?” Y matáronlos a todos con una porra”.⁸⁶⁰

Queda claro entonces que los prisioneros muy prominentes podían recibir el indulto y ser liberados por temor a las represalias o a cambio de un pago. Pero también que para los purépechas —al igual que para los nahuas— era deshonroso que quienes habían sido presos regresaran a su lugar de origen. Máxime si se trataba de “nobles”; pues en tal caso los mataría su propia gente, como le sucedió a Tamápucheca.

De hecho, esa debió haber sido la verdadera razón por la que Ezhuahuácatl —el primo de Motecuhzoma Ilhuicamina que fue atrapado en la guerra de los mexicas contra Chalco— “prefirió” morir entre los chalcas mientras se celebraba en esa población la fiesta de *xócotl huetzi* (véase figura 69).⁸⁶¹ Y esa también parece haber sido la causa por la que Tlalhuicole, el famoso guerrero tlaxcalteca capturado en tiempo de Motecuhzoma Xocoyotzin, “optó” por morir en Tlatelolco y no regresar

⁸⁶⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, segunda parte, cap. XXXIII, fol. 135v, p. 162.

⁸⁶¹ La anécdota es relatada por Durán y Alvarado Tezozómoc. El fraile explica que los chalcas, sabiendo que Ezhuahuácatl “[...] era de la lignea real de los mexicanos, tuvieron su consejo y determináronse en que lo querían librar y hacello rey de Chalco [...]”. Luego de exponer su deseo a tan distinguido prisionero, Ezhuahuácatl les dijo que estaba bien, “[...] que les rogaba que antes que lo elixiesen y él diese consentimiento á su demanda, les rogaua que le truxesen un madero de veinte braças y que encima del le hiciesen un andamio para holgarse y recrearse con sus mexicanos los presos”. Los chalcas hicieron todo lo que les pidió y Ezhuahuácatl salió con los cautivos mexicanos y todos empezaron a bailar alrededor del palo. Después se despidió de los mexicanos y empezó a subir por el madero. Arriba, volvió a cantar y a bailar. “Después que uvo cantado, dixo en alta voz: Chalcas; auis de sauer que con mi muerte e de comprar vuestras vidas, y que auis de seruir á mis hijos y nietos y que mi sangre real a de ser pagada con la vuestra: y en diciendo esto arrojóse del palo abaxo, el qual se hiço muchos pedaços”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVII, pp. 196-197. Alvarado Tezozómoc, por otra parte, explica en términos generales los mismos hechos, pero señalando que el nombre del principal capturado era Tlacahuepan. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 26, pp. 133-134.

a Tlaxcala.⁸⁶² En realidad, todo parece indicar que, a tan memorables cautivos, no les quedó ninguna otra opción.

Así entonces, se puede afirmar que, una vez que los cautivos varones entraban a la ciudad de sus captores, no podían salir vivos de ella. Al menos que algún señor poderoso intercediera y pagara por ellos o se presentara una situación de emergencia, como la que, de hecho sucedió, cuando los xaltocamecas abandonaron Xaltocan para ir a refugiarse en Metztitlan y en Tlaxcala. Momento en que “cargaron” hasta con sus prisioneros. Este dato se registró en los *Anales de Cuauhtitlan*: “[...] allá llegaron con sus cautivos [...] Esos cautivos eran cuauhtitlancalcas, y los habían solicitado los de Metztitlan y los de Tlaxcallan, para que se viera cómo eran los enemigos [de los xaltocamecas], y de esa manera poder ser recibidos”.⁸⁶³ Revisemos ahora qué es lo que hacían los cautivos mientras se encontraban en Tenochtitlan.

2.7. ACTIVIDADES DE LOS CAUTIVOS

Hasta aquí hemos visto que los mexicas tomaban en las guerras distintos tipos de prisioneros. Un primer intento de clasificación podría hacerse tomando como criterio clasificador el sexo y la edad, quedando así los cautivos varones, las mujeres y los niños. Cada uno de estos parece haber tenido un destino diferente en la sociedad mexica. Sin embargo, los datos al respecto son escasos, cuando no inexistentes. Con todo, intentaré explicar lo que pudo haber pasado con cada uno de esos tipos,

⁸⁶² Según Durán y Alvarado Tezozómoc, la captura de Tlalhuicole se dio en el marco del conflicto de los mexicas contra los tlaxcaltecas, a causa de las agresiones que estos últimos habían propinado a los Huexotzinco. El ejército tlaxcalteca, con Tlalhuicole al frente, dio batalla a los mexicas por 20 días, “sin poder los unos ni los otros conseguir el efeto de lo que deseaban”. Fue así como los mexicas, ya cansados, pidieron refuerzos. Cuando llegó la “gente nueva”, los contingentes liderados por los mexicas lograron capturar al general tlaxcalteca, quien fue presentado ante Huitzilopochtli y Motecuhzoma Xocoyotzin. Después de muchos días de estar en México —explican ambos cronistas— Tlalhuicole lloraba por sus mujeres y sus hijos. Al enterarse el *tlatoani* de la situación, se decepcionó de su comportamiento, calificándolo de pusilánime y cobarde; razón por la que le otorgó su libertad, quitándole además su ración alimenticia y la guarda que andaba con él. Desesperado, Tlalhuicole se vio obligado a pedir limosna de casa en casa y luego se fue a Tlatelolco, lugar donde subió a un templo y se arrojó por las gradas sacrificándose. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, pp. 519-520; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 100, pp. 416-418.

⁸⁶³ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 125.

tomando como base algunos indicios presentes en las fuentes. Empezaré por el caso de los varones, debido a que la información acerca de ellos es más abundante.

Los prisioneros varones eran generalmente destinados a la muerte sacrificial. Esto resulta lógico si tenemos en cuenta el peligro que pudo haber representado para la sociedad captora un nutrido grupo de enemigos dentro de su ciudad. Así que al inmolarlos a lo largo del año se reducía paulatinamente ese peligro. Como vimos, se les consideraba un regalo de los dioses, que éstos otorgaban para alimentar al Sol y a la Tierra. Por ello, entraban a Tenochtitlan sabiendo que morirían allí irremediablemente (salvo algunas excepciones ya mencionadas). No obstante, antes de su inmolación, cumplían con ciertos roles de carácter ritual que veremos con detalles en el siguiente capítulo. En este apartado me quiero referir, más bien, a las actividades que esos cautivos pudieron haber desempeñado en el periodo que mediaba entre su entrada a la capital mexicana (con la presentación ante Huitzilopochtli y el *tlatoani*) y el momento en que empezaban los rituales preparatorios del evento en que serían sacrificados. La pregunta obligada ahora es: ¿qué hacían los cautivos mientras llegaba el día de su inmolación?

Según Francisco Hernández, los prisioneros de guerra no trabajaban, pues “[...] hasta que fueran inmolados a los dioses, se les permitía pasar una vida ociosa y espléndida (como consagrados a los seres celestiales)”.⁸⁶⁴ La afirmación del protomédico es reveladora y cierta, pues desde la perspectiva occidental, los cautivos varones no trabajaban. Sin embargo, al revisar el problema desde una perspectiva que pudiera corresponder más con la indígena, veremos que las actividades que realizaban tenían otro sentido. Sobre esto, las fuentes nos ofrecen algunas pistas. Hemos visto que, luego de ser presentados ante el *tlatoani*, se les otorgaban dones y se les hacía bailar. Pero, ¿por qué bailar? ¿Se trataba sólo de algo lúdico, que se hacía por entretenimiento y diversión? En realidad, había algo más. Ya que existen algunos indicios que nos advierten que la danza y el canto eran entendidos como una forma de rendir culto a los dioses. Así lo explica un interesante mito recopilado por Mendieta:

⁸⁶⁴ Francisco Hernández, *Escritos varios*, en *Obras completas*, 7 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959-1984, t. VI, cap. XI, p. 66.

Los hombres devotos de estos dioses muertos [que se sacrificaron en Teotihuacan] a quien por memoria habían dejado sus mantas, dizque andaban tristes y pensativos cada uno con su manta envuelta a cuestras, buscando y mirando si podrían ver a sus dioses o si les aparecerían. Dicen que el devoto de Tezcatlipuca (que era el ídolo principal de México), perseverando en esta su devoción, llegó a la costa de la mar, donde le apareció en tres maneras o figuras, y le llamó y dijo: “Ven acá, fulano, pues eras tan mi amigo, quiero que vayas a la casa del sol y traigas de allá cantores y instrumentos para que me hagas fiesta, y para esto llamarás a la ballena, y a la sirena, y a la tortuga, que se hagan puente por donde pises.” Pues hecha la dicha puente, y dándole un cantar que fuese diciendo, entendiéndole el sol, avisó a su gente y criados que no le respondiesen al canto, porque a los que le respondiesen los había de llevar consigo. Y así aconteció que algunos de ellos, pareciéndoles meliflúo el canto, le respondieron, a los cuales trajo con el atabal que llaman *vevetl* y con el *tepunaztli*; y de aquí dicen que comenzaron a hacer fiestas y bailes a sus dioses: y los cantares que en aquellos areitos cantaban, tenían por oración, llevándolos en conformidad de un mismo tono y meneos, con mucho seso y peso, sin discrepar en voz ni en paso.⁸⁶⁵

Así, es claro que para los antiguos nahuas, los cantos y los bailes tuvieron su origen en la Casa del Sol y llegaron a la tierra gracias a la acción de Tezcatlipoca. Efectivamente, fue esta deidad quien puso un canto “meliflúo” en la voz de su devoto,⁸⁶⁶ el cual resultó irresistible para los músicos que deleitaban al astro; y por ello, lo siguieron hasta la tierra, fundando así la práctica de hacer fiestas con cantos y bailes para honrar a los dioses.

Vemos entonces que la música era entendida por los indígenas como algo cuya gran capacidad de atracción podía incluso hechizar a los seres sobrenaturales. Olivier se refirió a ese “efecto dinámico” de los sonidos (particularmente a aquellos emitidos por instrumentos de viento); mostrando que no sólo eran capaces de atraer la atención de los dioses, sino que incluso podían provocar su descenso a la tierra.⁸⁶⁷ De ahí que la posesión de los conocimientos para producir esos sonidos fuera vista como un medio muy especial para comunicarse e intervenir ante la divinidad.⁸⁶⁸

⁸⁶⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. III, p. 185.

⁸⁶⁶ En otra versión del mito, quien trajo a los músicos de la casa del Sol, fue el dios del viento. Véase “Histoire du Mechique”, p. 157.

⁸⁶⁷ Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 384.

⁸⁶⁸ *Idem*.

Esa fue, seguramente, una de las razones por la que cantos y bailes eran de las cosas principales que había en toda la tierra.⁸⁶⁹ Su importancia en Mesoamérica es atestiguada, indirectamente, por las grandes plazas que aún pueden observarse en numerosas zonas arqueológicas de la superárea cultural. Según Mendieta, los cantos y bailes eran de dos tipos principales: para honrar a los dioses y “para regocijo y solaz propio”.⁸⁷⁰ Por otra parte, Durán informa que, en todas las ciudades, había junto a los templos, casas grandes (denominadas *cuicacalli*) en donde se enseñaba a bailar y a cantar.⁸⁷¹ Allí, diariamente, una hora antes de ponerse el Sol, “mozos y mozas” debían asistir para aprender ambas disciplinas; quien no acudía era penado por ello.⁸⁷² Además, cada pueblo y cada señor tenía su “capilla con sus cantores, componedores de danzas y cantares”.⁸⁷³ Los cuales, entraban en acción tras la victoria en alguna guerra, en las grandes fiestas de las veintenas (y otras menores), en los casamientos de los señores y, por supuesto, durante la coronación de un nuevo *tlatoani*.⁸⁷⁴ Por todo ello, es fácil comprender que cantos y bailes eran actividades sumamente importantes para los indígenas.

Al respecto, debo mencionar que también se buscaba que los “esclavos” ofrecidos en mercados como el de Itzacan y Azcapotzalco supieran cantar y bailar.⁸⁷⁵ Más aún, aquellos que lo hacían bien, alcanzaban los “precios” más altos.⁸⁷⁶ Esto no debe sorprender pues dichos “esclavos” eran adquiridos con tal fin y para que personificaran a las deidades que “morían” en los rituales.

Como puede observarse, cantar y bailar eran actividades realizadas por todos los miembros de la sociedad mexicana en algún momento de su vida. Lo cual me lleva a plantear que la calidad y el esfuerzo requerido para cantar y bailar era considerada una ofrenda muy especial para los dioses. De ahí que, entre mejor y

⁸⁶⁹ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXXI, p. 263.

⁸⁷⁰ *Idem*.

⁸⁷¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XXI, p. 195.

⁸⁷² *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XXI, pp. 195-196.

⁸⁷³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXXI, p. 263.

⁸⁷⁴ *Idem*.

⁸⁷⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XX, p. 187.

⁸⁷⁶ Sobre este particular, sabemos que “Los esclavos que ni cantaban ni danzaban sentidamente, dábanlos por treinta mantas. Y los que danzaban y cantaban sentidamente, y tenían buena disposición, dábanlos por cuarenta cuachtles o mantas”. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 825.

más esfuerzo se ofrendara, mayores favores se obtendrían de parte de los númenes. Esto ha sido observado entre los rarámuri. Para quienes “[...] danzar implica el cumplimiento de las normas religiosas y por ello la posibilidad de alcanzar ciertos beneficios para el propio danzante, su familia, su ranchería y, en general, para [todos] los rarámuri”.⁸⁷⁷ Efectivamente, según José Alejandro Fujigaki Lares, en la Sierra Tarahumara, aquel que ejecuta una danza

[...] se ofrenda en un contexto ritual autosacrificándose para adquirir algo a cambio por parte de sus divinidades. El danzante se “destruye” parcialmente en la medida que su esfuerzo físico va desforzándolo, su *iwigá* [alma o espíritu] va desgastándose. Y decir que se hace un sacrificio debido al enorme esfuerzo que implica ser danzante en este tipo de sociedades no es sólo en el sentido metafórico, no sólo hablamos de un esfuerzo físico, sino que también la entidad anímica y la persona social se sacrifican a través del cumplimiento de tabúes específicos de aquellos que tienen que danzar: abstinencias sexuales, de alimentación, de estados de ánimo, etc. [...] en este caso, el danzante sacrifica su esfuerzo (físico y espiritual) a cambio de buenaventura sagrada.⁸⁷⁸

Por ello, el cantar y el danzar de los prisioneros y de los “esclavos” de los mexicas se sumaba al que ofrendaba toda la comunidad. Así que dichas actividades no deben verse simplemente como algo lúdico o meramente placentero (como a menudo se piensa en la cultura occidental), sino como una forma de vincularse con las deidades y de ofrendarles. De ahí que ese “trabajo” aportado por los cautivos fuera visto como un beneficio para la comunidad receptora; pues ahora “trabajaban”, cantando y bailando, para su nueva casa, la de sus captores.

Esto podrá entenderse mejor si consideramos que el concepto indígena de *téquitl* es, en realidad, más extenso que el concepto occidental de trabajo. En efecto, Catharine Good Eshelman, basada en su propia investigación etnográfica, en comunidades de habla náhuatl de la cuenca del Río Balsas, ha mostrado que para los indígenas el *téquitl* “[...] es más que el trabajo productivo, [pues] además de eso abarca actividades como rezar, hacer ofrendas, dar consejos, morir, curar a un enfermo, cortejar, tener relaciones sexuales, acompañar a otro en una actividad ritual o social, cantar, bailar y crear artísticamente”.⁸⁷⁹ Lo que, a todas luces, pone

⁸⁷⁷ Fujigaki Lares, *La muerte...*, p. 97.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁸⁷⁹ Catharine Good Eshelman, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y

en evidencia que el cantar y bailar eran considerados un “trabajo” por los antiguos nahuas.

Este, sin embargo, no era el único que desempeñaban los cautivos varones. Hay indicios de que, por lo menos algunos de ellos, pudieron haber realizado otra actividad. Para ejemplificar esto, me referiré nuevamente al caso ya aludido de Tlalhuicole, el connotado guerrero tlaxcalteca que estuvo prisionero en Tenochtitlan por más de tres años.⁸⁸⁰

¿Qué hizo Tlalhuicole en Tenochtitlan durante todo ese tiempo? Las obras de Durán y Alvarado Tezozómoc (consideradas la versión mexicana de la historia) dan la impresión de que el guerrero tlaxcalteca sólo se la pasaba llorando por sus mujeres y sus hijos.⁸⁸¹ Lo cual resulta sospechoso y parece un intento deliberado de denigrar la fama y el renombre de aquel a quien los mexicas nunca pudieron capturar.⁸⁸² Sin embargo, la versión de Diego Muñoz Camargo, mestizo tlaxcalteca, permite observar algo bien diferente:

[...] le prendieron los huexotzingas atollado en una ciénaga, y por gran trofeo le llevaron enjaulado a presentarle a Motecuhzoma a la ciudad de México, adonde le fue hecha mucha honra y se le dio libertad para que volviese a su tierra, cosa jamás usada con ning[un]o. Y fue ésta la ocasión, que, como /137v/ Motecuhzoma andaba por entrar por tierras de los tarascos mechoacaneses a causa de que le reconocier[a]n con plata y cobre que poseían en mucha suma, y los mexicanos carecían de ella, pretendió por fuerza conquistar alg[un]a parte de los tarascos; mas, como Caczoltzin en aquellos tiempos reinaba y fuese tan cuidadoso de conservar lo que sus anteces[or]es habían ganado y sustentado, jamás se descuidó en cosa alg[un]a. Y así fue que, hecha una muy gruesa armada por los mexicanos, [a]l dicho Tlalhuicole, prisionero de Tlaxcalla, se le encargó por parte de Motecuhzoma la mayor parte desta armada, para hacer esta tan famosa entrada a los mechoacaneses, la cual se hizo con innumerables

Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, p. 185.

⁸⁸⁰ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, fol. 138 v.

⁸⁸¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, p. 520; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 100, p. 418.

⁸⁸² Sabemos que los mexicas no capturaron a Tlalhuicole. Durán explica que éstos estaban cansados porque habían combatido a los tlaxcaltecas por veinte días. Así que pidieron al *tlatoani* “gente nueva” para que los relevara mientras ellos descansaban. En respuesta, Motecuhzoma Xocoyotzin envió refuerzos. Éstos estaban constituidos por “gente nueva y de las prouincias”. Por lo que no sabemos bien a bien a quién se refería. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, p. 519. Alvarado Tezozómoc, por otro lado, explica que quienes relevaron a los guerreros mexicas en esa batalla eran acolhuas, tepanecas, chinampanecas, chalcas, matlatzincas y “serranos”. Sin embargo, tampoco es claro, sobre quien de ellos capturó a Tlalhuicole. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 100, p. 417. Finalmente, Muñoz Camargo menciona que quienes lo prendieron fueron los de Huexotzinco. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, fol. 137 r. Así, parece claro que los mexicas no capturaron a Tlalhuicole.

gentes. Y fueron a combatir las prim[e]ras p[ro]vincias fronteras de Mechoacan, que son las de Tlazimaloyan, que los españoles llaman de Taximaroya, Maroatio y Acanbaro, Oquario y Tzinapiquaro. Aunque esta tan gran entrada se hizo a costa de muchas gentes de la una parte y de la otra, que puso terrible espanto a los mechoacanenses, [y] aunque no les pudieron entrar ni ganar cosa alg[un]a de su tierra, a lo menos trujeron los mexicanos plata y cobre de /138r/ la que pudieron robar en alg[un]os recuentros y alcances que hicieron en seis meses que duró la guerra. En la cual guerra, Tlalhuicole hizo por su persona grandes hechos y muy temerarios, que ganó entre los mexicanos eterna fama de valiente y extremado cap[it]án.⁸⁸³

Evidentemente, la versión de Muñoz Camargo dista mucho de la de Durán y la de Alvarado Tezozómoc. El mestizo tlaxcalteca claramente asentó que Motecuhzoma Xocoyotzin deseaba someter a los purépechas para obtener la plata y el cobre “que poseían en mucha suma” y, por ello, formó una “armada” con “innumerables gentes”, encargando la mayor parte de ella al prisionero Tlalhuicole. La “armada” combatió por seis meses a varias poblaciones fronterizas del territorio purépecha pero, ni aun con las habilidades militares del gran Tlalhuicole, pudieron entrar ni ganar territorio al *cazonci*. Este testimonio permite observar que, cuando los prisioneros de guerra poseían habilidades especiales y fuera de lo común, los mexicas no dudaban en poner dichas habilidades a su servicio. Lo cual, resulta de gran interés, porque dicha conducta no sólo se observa en el texto de Muñoz Camargo, hay otro documento que reporta un comportamiento similar.

Efectivamente, en la *Historia de las Indias...* de Durán, se menciona el caso de un balletero español, que fue capturado por los mexicas en una de las batallas que tuvieron lugar durante el asedio de Tenochtitlan. Tras notar sus habilidades como guerrero, sus captores obligaron al prisionero a pelear en contra de los españoles. Veamos lo que escribió el dominico:

[...] y con esto cesó el combate de la ciudad y se recogieron, así los españoles como los índios, quedándose los índios con algunos españoles presos que en aquella refriega prendieron y sacaron de las acequias vivos, especialmente un mancebo muy gentil hombre que, segun relacion de conquistadores, era sevillano y de muy buena fisonomía y parecer, el cual peleaba valerosamente con una ballesta en las manos; al cual como le prendieron sacaron otro día entre los índios de guerra, con su ballesta en las manos haciéndole que tirase y asestase contra los españoles, el cual con muy buen aire y ademan armaba su ballesta y tiraba sus jaras por el aire, de suerte que no pudiesen hacer mal á los

⁸⁸³ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, folios 137r, 137v y 138r.

españoles; lo cual como vieron los índios lo hicieron allí pedazos con grandísima crueldad [...].⁸⁸⁴

Resulta evidente entonces que, cuando un prisionero destacaba por su destreza militar, los mexicas no dudaban en incorporarlo a su ejército, para que peleara a su favor, aun en contra del pueblo de donde era originario ese prisionero. Los ejemplos anteriores son reveladores porque nos permiten observar dos reacciones diferentes ante una situación similar. Efectivamente, Tlalhuicole, al ser poseer una cultura que hoy podríamos denominar “mesoamericana”, simplemente participó dirigiendo la “armada” creada por Motecuhzoma Xocoyotzin para conquistar a los purépechas. En cambio, el ballestero español, siendo ajeno a los usos y costumbres de los mesoamericanos, se negó a hacer mal a sus coterráneos y trató de engañar a sus captores fingiendo que luchaba a su favor.

Debo mencionar que otros pueblos amerindios presentaban conductas similares. Me referiré aquí al caso de los comanches, quienes, todavía en el siglo XVIII, trataban de una forma peculiar a sus niños cautivos. En efecto, cuando éstos eran mayores y tenían dificultades para aprender la lengua e identificarse con sus captores, “eran excluidos del sistema de parentesco comanche” y se les esclavizaba.⁸⁸⁵ En cambio, si se trataba de niños más jóvenes “[...] con frecuencia eran adoptados por una familia y considerados como miembros plenos de ella”.⁸⁸⁶ Esos muchachos —explica Andrés Reséndez— “[...] debían reconocer a sus captores como sus padres [...]”, aprender las costumbres de la sociedad comanche y ganarse la confianza.⁸⁸⁷ Posteriormente, se les permitiría, “[...] participar en las cacerías de bisontes e, incluso, más adelante podían ser invitados a acompañar a los guerreros en asaltos contra otros indios, incluso contra sus antiguos familiares”.⁸⁸⁸

El caso de los comanches muestra que la participación del cautivo en la sociedad receptora estaba claramente vinculada con la práctica de asimilar, mediante el parentesco ritual, a los prisioneros. En las sociedades mesoamericanas,

⁸⁸⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LXXVII, pp. 641-642.

⁸⁸⁵ Reséndez, *La otra esclavitud*, p. 186.

⁸⁸⁶ *Idem.*

⁸⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸⁸ *Idem.*

hemos visto varios ejemplos que demuestran que los cautivos eran considerados parientes del captor. Por ejemplo, se dice que los dos cautivos de Cuextlan, sacrificados por las Ixcuiname en Tula, “eran los maridos de las diablasas”.⁸⁸⁹ No hay duda de que, en este caso, se trata de un parentesco ritual, porque en los *Anales de Cuauhtitlan* se menciona, claramente, que los cautivos fueron tomados en Cuextlan. Así que no eran sus maridos realmente, sino prisioneros que eran considerados así por haber sido capturados. Otro ejemplo lo proporciona el caso de los enemigos atrapados durante los ritos de entronización de los *tlatoque*. Como vimos, en ese caso también el cautivo era llamado “[...] hijo del señor que lo auía preso [...]”.⁸⁹⁰ Sahagún, por otra parte, informa que el señor del cautivo “le tenía por hijo, y el cautivo a su señor por padre [...]”.⁸⁹¹ Finalmente, Allen J. Christenson ha documentado que, en lengua quiché, el término *Alab’il* —que significa literalmente “hijastros, ahijados”— se usaba para referirse a cautivos de guerra y esclavos.⁸⁹² Así, entre los mexicas y los quichés, los cautivos eran asimilados por medio del parentesco ritual. Esta peculiar forma de integración a la sociedad receptora puede observarse también en el caso de las mujeres que eran capturadas. Veamos lo que pasaba con ellas.

Como expliqué antes, llegaron hasta nosotros algunas noticias sobre la captura de mujeres durante los asaltos a poblaciones rebeldes. Tales noticias se refieren a mujeres “nobles”, conocidas entre los antiguos nahuas como *çihuatzintli malli*.⁸⁹³ Es verosímil que también se capturara a mujeres macehuales, pero las fuentes que llegaron hasta nosotros no se ocupan de ellas. Lo cierto es que, las referencias presentadas anteriormente, muestran que la captura de mujeres era equivalente a la de hombres; para muestra, recuérdese el caso de Cilimiyauhtzin, la mujer que Nezahualcóyotl capturó en Chalco y presentó ante Tezozómoc en Azcapotzalco. Además, de los ejemplos ya mostrados, también se desprende que las cautivas no tenían como destino la muerte sacrificial o, por lo menos, podían

⁸⁸⁹ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 59.

⁸⁹⁰ Motolinia, *Memoriales...*, cap. LXXIX, pp. 485-486; Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 252.

⁸⁹¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 183.

⁸⁹² *Popol-Vuh*, pp. 364 y 367, nota 658.

⁸⁹³ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 76.

evadirla en la mayoría de los casos. Piénsese, por ejemplo, en Chimallaxochtzin, hija de Huitzilíhuítl el Viejo, que fue rescatada de las manos de los xaltocamecas por el *tlatoani* de Cuauhtitlan. Otro caso representativo es el de la mujer de Atónal, gobernante de Coixtlahuacan, que luego de ser llevada como prisionera a Tenochtitlan, fue liberada por el propio Motecuhzoma Ilhuicamina quien, incluso, la devolvió a su tierra, otorgándole el cargo de *calpixqui*. ¿Por qué tantas consideraciones con estas cautivas? Todo parece indicar que las mujeres capturadas en guerra también eran integradas a las familias de sus captores, literalmente como sus esposas.⁸⁹⁴

En efecto, para ilustrar este comportamiento, me referiré a un texto de Alvarado Tezozómoc en el que se muestra cómo, en los inicios del conflicto entre Tlatelolco y Tenochtitlan, los jefes tlatelolcas planeaban repartirse las mujeres de sus enemigos. Así explica el historiador indígena lo que Teconal dijo a Moquihuix:

[...] rrepartiremos <en>tre nosotros sus mugeres y las mugeres de Axayaca y toda su casa se traerán para bos <en> u<uest>ra casa, para u<uest>ra persona, y todos su esclauos y sus corcouados y los enanos y corcouados, hasta los animales <que> tiene agora <en> su casa traeremos a la buestra.⁸⁹⁵

La cita precedente no deja dudas. Las mujeres eran ambicionadas por los guerreros victoriosos y muy posiblemente pasaban directamente a la familia del captor (siempre y cuando el *tlatoani* no las tomara para él). No es casualidad que Chimallaxochtzin (hija de Huitzilíhuítl el Viejo) se casara con el *tlatoani* de Cuauhtitlan y le diera dos hijos; pues aunque inicialmente fue capturada por los xaltocamecas, les fue arrebatada a éstos por los de Cuauhtitlan y de ahí la tomó el señor de esa ciudad para él. También es revelador el caso de la mujer de Atónal, el gobernante de Coixtlahuaca, a quien Motecuhzoma Ilhuicamina deseaba para él, pero por razones no muy claras fue liberada por el propio *tlatoani* y devuelta a su tierra. Hay otros indicios que arrojan luz sobre estas prácticas.

⁸⁹⁴ A este respecto, no hay que olvidar que, para los indígenas, el matrimonio era una vía muy importante para establecer alianzas de poder. Era el medio óptimo para crear lazos políticos, económicos y sociales entre diferentes centros y linajes. Véase Clementina Battcock y Maribel Aguilar Aguilar, "Transmisoras del linaje, legitimadoras del poder. La mujer en el mundo prehispánico del centro de México", en Moroni Spencer Hernández de Olarte y Natalia Montes Marín (coords.), *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, México, Fondo Editorial Estado de México, 2016, pp. 47-65.

⁸⁹⁵ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 45, p. 202.

Alva Ixtlilxóchitl, al enumerar las ochenta leyes que estableció Nezahualcóyotl durante su mandato en Tetzaco, afirma que en las guerras con “provincias” rebeldes a la Triple Alianza, se quedaban por esclavos todos los cautivos en ellas, y los demás por tributarios vasallos del imperio.⁸⁹⁶ Lo cual sugiere que esos cautivos perdían su libertad y debían servir de alguna forma a sus captores. El problema en este tipo de afirmaciones es, por una parte, el uso mismo del término “esclavo”, que fue utilizado por los españoles y algunos nativos aculturados, de manera genérica, para designar a diferentes categorías indígenas.⁸⁹⁷ Y por otra, que no sabemos bien a bien qué tipo de servicio prestaban, ni a quiénes se refería Alva Ixtlilxóchitl con ese término: ¿a los hombres, a las mujeres, a los niños o a todos?

De acuerdo con la revisión de los datos presentados hasta aquí, pareciera que los hombres capturados eran destinados al sacrificio, y las mujeres y los niños se prendían para obtener algún otro beneficio. Pero, ¿cuál era ese beneficio? Respecto a las mujeres, ya lo sugerí antes. Se buscaban sus favores sexuales, pero sobre todo se buscaba extender las redes de parentesco del señor y la consecuente conservación de su linaje. De ahí la insistencia de Axayácatl, en que “no hiciesen mal á muger ninguna”,⁸⁹⁸ refiriéndose al cuidado que se debía tener con las prisioneras tomadas en Tlatelolco. Esto quedará más claro, si observamos que también las mujeres que llegaban a Tenochtitlan, por vía del tributo, eran convertidas en mancebas de los *tlatoque*. Así lo explicó Durán:

[...] y las prouincias que carecian de bastimentos, ropa y de todo lo dicho, tributaban moças, mochachas y mochachos, las quales repartian los señores entre sí, y aquellas llamauan esclauas y así casi todas las tomauan por mancebas y éstas parian, y son los hijos de esclauos que algunos dicen. En sus pleitos Y pretensiones, cuando mas no pueden, salen y acotan con decir era hijo de esclaua, y son los que parian estas mancebas que tributauan algunos pueblos antiguamente.⁸⁹⁹

La afirmación del fraile es clara. Las provincias que no contaban con bastimentos, ropa y otros productos tributaban personas. Más específicamente, tributaban

⁸⁹⁶ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XXXVIII, p. 104.

⁸⁹⁷ Véase Salazar Delgado, *Tlacoyotl...*, pp. 193-204.

⁸⁹⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXIV, p. 318.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XXV, p. 262.

“mozas, muchachas y muchachos” que eran considerados “esclavos”. Término que, como vimos anteriormente, genera muchos problemas de interpretación. No obstante, Durán es enfático al señalar que, las mujeres, tras ser repartidas por los señores entre sí, quedaban como sus “mancebas” y, posteriormente parían hijos, a los que llamaban “hijos de esclava”. Esto es confirmado por otra fuente. Me refiero a las *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, documento en donde se menciona que los *tlatoque* tenían muchas mujeres; de las cuales, una era considerada principal y las otras accesorias. Los hijos de las mujeres que tenían por principales eran tenidos por legítimos y los de las mancebas “[...] si eran esclavos llamauan tlapocile que quiere [decir] hijo de esclavo principal [...]”.⁹⁰⁰ Es así como se obtenía un beneficio de las mujeres que llegaban como tributo a los centros políticos de la Triple Alianza. Beneficio que se revela aún más importante si se considera que a todas ellas “[...] las hacían tejer y hacer mantas y otros oficios [...]”.⁹⁰¹

Efectivamente, además, de los favores sexuales y reproductivos, las mujeres constituían una parte muy importante del “patrimonio” del señor. Al respecto, resulta revelador el testimonio de Motolinía, quien explicó que algunos de los principales señores de esta tierra “[...] tuvieron a ciento, ciento cincuenta y hasta doscientas mujeres [...]”;⁹⁰² muchas de las cuales sólo estaban “[...] puestas al rincón, que no servían sino de hacer mantas, como cosa de hacienda o granjería, que también ésta era harta causa de las allegar [...]”.⁹⁰³ Es así como el franciscano dio cuenta de la importancia económica que tenía la poligamia entre la élite indígena. Recuérdese que las mantas eran usadas como moneda para intercambiar productos de alto valor.⁹⁰⁴ Así que, poseer un nutrido grupo de mujeres equivalía a poseer un nutrido

⁹⁰⁰ “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, publicado por Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan*, II, 1, 1945, p. 61.

⁹⁰¹ Arturo Monzón, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949, p. 25.

⁹⁰² Motolinía, *El libro perdido...*, p. 246.

⁹⁰³ *Idem*. Sobre este particular, véase también *ibid.*, pp. 247 y 330.

⁹⁰⁴ Efectivamente, las mantas de algodón, conocidas como *cuachtli* en el mundo náhuatl, funcionaron como medios de intercambio. Según Frances Berdan, el *cuachtli* tenía más valor que el cacao (que también era usado como medio de intercambio) y se le empleaba para intercambiar productos caros, incluidas casas y tierras. No obstante, el *cuachtli* no poseía un valor homogéneo, pues los había de diferentes tipos, cada uno con valores distintos. Frances Berdan, “Los medios de intercambio en la época prehispánica y la colonia”, pp. 66-67. Sobre el poder de compra de un *cuachtli* se sabe que

grupo de hacedoras de “moneda”; esto sin contar otros servicios proporcionados por ellas, como los de tipo sexual y la preparación de comida.⁹⁰⁵ Es por eso que me inclino a pensar que el conjunto de mujeres de un señor estaba integrado —además de las que eran libres— tanto por “esclavas” (*cihuatlatlacotin*) como por cautivas (*cihuamamaltin*); las cuales trabajaban, arduamente, bajo la dirección del señor y su mujer principal.

Una organización social similar puede observarse entre otros pueblos amerindios. Me referiré primero al caso de los Kalinago, mejor conocidos, desde los tiempos de Colón, como los caribes. Se sabe que los Kalinago organizaban expediciones de guerra anuales contra sus enemigos tradicionales, los Arawak Taíno del actual Puerto Rico y los Arawak Lokono de las costas que hoy pertenecen a Venezuela y a Guyana.⁹⁰⁶ En esos ataques capturaban hombres, mujeres y niños. Los primeros, eran llevados a las casas de sus captores, muertos, y comidos en rituales antropófagos.⁹⁰⁷ En cambio, las mujeres eran tratadas de distintas maneras, de acuerdo a su edad. Si se trataba de mujeres viejas se les asignaban las tareas más tediosas.⁹⁰⁸ En cambio, si estaban en plena juventud, eran tomadas por los jefes como concubinas y entregadas a sus esposas como criadas.⁹⁰⁹ Según Santos-Granero, no estaban sujetas a un hombre en particular, pero estaban obligadas a otorgar favores sexuales a cualquiera que los requiriera. Además, las mujeres jóvenes eran una importante adición económica para una familia Kalinago, porque eran ellas quienes ejecutaban dos de las actividades más pesadas de producción de comida en esa sociedad: hacer pan cazabe y elaborar cerveza de mandioca.⁹¹⁰ Así que, las prisioneras de los Kalinago, al igual que las de los mexicas, también otorgaban favores sexuales y desempeñaban importantes actividades económicas.

[...] permitía a un hombre subsistir durante poco más de dieciocho días”. Véase Jacqueline de Durand-Forest, “Cambios económicos y moneda entre los aztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 9, 1971, pp. 116-117.

⁹⁰⁵ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 247.

⁹⁰⁶ Santos-Granero, *Vital enemies...*, p. 20.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁰⁸ Mártir de Anglería aseguró que eran usadas como “bestias de carga”. *Ibid.*, p. 129.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 49 y 128.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

Veamos otro caso. Me referiré ahora a la sociedad comanche, en el siglo XVIII. Según Andrés Reséndez, los guerreros comanches capturaban a sus vecinos apaches, navajos y pawnees y los intercambiaban en Nuevo México por caballos y armas.⁹¹¹ No obstante, también conservaban a algunos de sus prisioneros varones, “para vengar o reemplazar a parientes muertos”.⁹¹² Por otro lado, se sabe que rivalizaban entre ellos por extender sus redes de parentesco. Es por eso que practicaban la poliginia, de manera que los asaltos les permitían también conseguir esposas adicionales. “Un hombre exitoso —explica Reséndez— podía tener tres, cuatro, cinco o hasta diez o más esposas”. Las cuáles, además de brindarle prestigio, gratificación sexual y posibilidad de reproducción, le proporcionaban mano de obra especializada.⁹¹³ En efecto, las prisioneras de los comanches realizaban tareas pesadas. Para muestra, baste decir que, tras la caza del bisonte, por los varones comanches, era necesario procesar la carne de esos animales muertos. Naturalmente, esa difícil tarea la realizaban las mujeres cautivas. Dejemos que lo explique Reséndez:

Mujeres prisioneras pasaban horas interminables encorvadas sobre esos cuerpos enormes, soportando el calor, el hedor y el agotamiento en la preparación de los cueros para múltiples usos, además de cuidar de los caballos y de llevar a cabo la infinidad de tareas de la vida diaria en un campamento o en marcha. Las circunstancias podían variar, pero las mujeres esclavizadas generalmente empezaban en el punto más bajo de la jerarquía de las esposas y les tocaban las tareas más difíciles y desagradables. Estaban subordinadas no sólo a sus maridos comanches, sino también a las “primeras esposas”, que tendían a ser comanches de nacimiento y que dirigían el trabajo cotidiano de las mujeres de rango más bajo”.⁹¹⁴

Como puede constatar, a pesar de las distancias espaciales y temporales, son claras las similitudes entre las prácticas de los mexicas, los Kalinago y los comanches; todos ellos pueblos amerindios que encontraban en la captura de prisioneros la solución a diferentes problemas. Retomemos, finalmente, el tema de los niños y adolescentes cautivos.

⁹¹¹ Reséndez, *La otra esclavitud*, p. 185.

⁹¹² *Idem.*

⁹¹³ *Idem.*

⁹¹⁴ *Idem.*

Explicué antes que los niños de cuna eran muertos en los ataques a las poblaciones rebeldes, debido a que su corta edad podía provocar problemas de movilidad a sus captores. Sin embargo, vimos también que cuando los niños eran mayores e incluso adolescentes, podían ser prendidos y llevados a Tenochtitlan. Esto, seguramente, ocurrió muchas veces. Pero, en realidad, llegaron hasta nosotros pocos indicios de tales prácticas. Uno de los más interesantes lo proporciona el caso, ya mencionado, de la captura de muchachos y muchachas durante la guerra en contra de las ciudades de Alahuiztlan y Oztoman, en tiempos de Ahuítzotl. Lugares en donde se prendieron —según Durán— 40 200 “moços y moças, niños y niñas”; los cuales fueron repartidos por todas las provincias y ciudades de la comarca de México.⁹¹⁵ ¿Para qué fueron repartidos? ¿Qué pasó con todos ellos después? Alvarado Tezozómoc proporciona una pista sobre esos hechos.

En efecto, el historiador indígena explica que, en la batalla contra Oztoman, Ahuítzotl ordenó: “No mueran los muchachos y muchachas, que esos lleuaremos a Mexico, y todos los demás que no quede nenguno a bida, y los mançebos y moças yrán a Mexico de por sí para la onrra del *tetzahuitl* Huitzilopochtli”.⁹¹⁶ Así que, de acuerdo con su testimonio, en Oztoman sólo capturaron “mançebos y moças”. Posteriormente, estando los ejércitos ya listos para atacar a la población de Alahuiztlan, el *tlatoani* envió a sus mensajeros para que los de aquel lugar se sujetaran a Tenochtitlan pacíficamente, evitando así más muertes. La respuesta fue que ellos preferían morir “antes <que> ser tributarios de nadie”.⁹¹⁷ Por ello

Manda luego Ahuítzotl <que> tomen luego las armas todos [para asolar la ciudad] e dixéronle los preñçipales mexicanos capitanes que no del todo los acabasen de matar, <que>stauan pobres los mexicanos, caminando tan largo camino, cansados, sino que <en> la guerra, después de muerto a los balientes y biexos, biexas, los moços, moças, niños lleuasen presos por sus esclauos para el prouecho dellos, <que> no fuese <en> balde su trabaxo, de que fueron el rrey Ahuítzotl y preñçipales muy contentos.⁹¹⁸

⁹¹⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIV, p. 408.

⁹¹⁶ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 74, p. 311.

⁹¹⁷ *Ibid.*, cap. 74, p. 312.

⁹¹⁸ *Idem.*

Es así como Alvarado Tezozómoc muestra que esos muchachos y muchachas fueron llevados a Tenochtitlan para desempeñar algún tipo de trabajo (sin especificar cuál), presumiblemente al servicio de cada uno de sus captores. Esto fue justificado porque, cuando se asolaba una población, no había manera de pagar a los guerreros que participaban en la campaña.⁹¹⁹

Un testimonio similar lo ofrece la *Relación de Michoacán*, documento en donde se afirma que los antiguos purépechas también se beneficiaban del trabajo de los muchachos capturados:

Y los otros delanteros pasaban adelante y entraban en las casas y cativaban todas las mujeres y muchachos y viejos y viejas y ponían fuego a las casas después de haber dado sacomano al pueblo [...] Y traían todos estos cativos a la cibdad de Mechuacan, donde los sacrificaban en los quées de Curícaberi y Xarátanga, y los otros dioses que tenían allí en la cibdad y por la Provincia. Y guardaban los mochachos y críabanlos para su servicio, para hacer sus sementeras.⁹²⁰

Entonces, los antiguos purépechas “guardaban” a los muchachos y los criaban para “hacer sus sementeras”. El dato es revelador. Sobre todo si se considera que otros pueblos amerindios también ocupaban a los niños y adolescentes prisioneros en la realización de distintas tareas. Los muchachos prendidos por los Kalinago, por ejemplo, preparaban y servían comidas y bebidas en la casa de sus captores.⁹²¹ Por otro lado, los muchachos atrapados por los comanches, al tener dificultades para aprender la lengua de la sociedad receptora y no poder identificarse fácilmente con sus captores, “seguían como esclavos toda la vida”.⁹²² Volviendo al caso de los mexicas, parece posible que también se tomara en cuenta la edad de los capturados. En ese caso, los que tenían menos años pudieron haber sido adoptados plenamente y criados por las familias de sus captores como si fueran sus

⁹¹⁹ El pago que recibían los que asistían a los combates era, en realidad, el producto de los saqueos. Por ello, muchos se alegraron cuando se pregonó la noticia de la guerra en contra de la ciudad de Huaxyácat: “[...] de lo qual los soldados que auian estado ociosos y pobres reciuieron gran contento, porque no comian ni tenian mas descanso de mientras iban á las guerras, porque lo uno eran seruidos por los caminos de todas las ciudades, villas y lugares de todo lo que auian menester de comer, beber, vestir y calçar, y lo otro auian licencia de robar, donde no se lo dauan, y demas deso los despojos de riqueças y esclavos no auia quien se los quitase, porque todo era suyo; y aunque el Rey algunas veces se los quitaua para los sacrificios, dábales el doble de riqueças mas de lo que valian”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXVIII, p. 284.

⁹²⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. V, fol. 19 r, p. 199.

⁹²¹ Santos-Granero, *Vital enemies...*, p. 129.

⁹²² Reséndez, *La otra esclavitud*, p. 185-186.

verdaderos hijos. En cambio, los más grandes (y consecuentemente más reacios a la integración), pudieron haber sido recibidos en la familia para que efectuaran distintas tareas en las casas o en las tierras de sus captores, y una vez que alcanzaban mayor edad, es verosímil que los destinaran a la muerte sacrificial. Pero desafortunadamente, todo esto queda en el terreno de la especulación, pues, como vimos, las fuentes consultadas, no precisan nada al respecto.

CAPÍTULO 3. LOS CAUTIVOS EN LAS FIESTAS MEXICAS

Una vez resguardados en Tenochtitlan, los cautivos varones debían esperar el momento de su inmolación. Ésta llegaría en el transcurso de alguna fiesta, elegida por su captor para honrar a la deidad de su devoción;⁹²³ o bien, con motivo de la inauguración de algún edificio o monumento y hasta para contrarrestar los efectos de algún eclipse solar.⁹²⁴ En todos los casos, la espera podía prolongarse por días, veintenas e incluso años; para muestra, recuérdese que el cautivo que personificaba a Tezcatlipoca en la fiesta de *tóxcatl*, lo hacía por un año entero,⁹²⁵ y Tlalhuicole, el afamado guerrero tlaxcalteca, estuvo prisionero en Tenochtitlan por más de tres años.⁹²⁶

Ahora bien, el momento del sacrificio quedaba siempre enmarcado por los ritos propios de la fiesta o celebración en cuestión. Por tanto, no deben hacerse generalizaciones con las que se pretenda explicar todos los casos por igual. En su lugar, y cuando los datos disponibles lo permitan, debe analizarse el rol desempeñado por los cautivos en cada situación. Por lo anteriormente expuesto, considero necesario empezar con una revisión de la participación de los cautivos en cada fiesta. Para esto, me centraré primero en aquellas que tenían lugar durante las veintenas o “meses” indígenas; luego me referiré a las fiestas que Sahagún denominó “movibles”;⁹²⁷ y finalmente abordaré la fiesta del Fuego Nuevo, que se realizaba cada cincuenta y dos años.⁹²⁸ Cabe aclarar que, aunque conozco la

⁹²³ Aunque parece que siempre era necesario que el captor pidiera autorización del *tlatoani*. Véanse, como ejemplos, la petición de “licencia” que el captor hacía al *tlatoani* para sacrificar en las fiestas de *tlacaxipehualiztli* y *etzalcualiztli*. “Costumbres, fiestas...”, pp. 40 y 43.

⁹²⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. I, p. 693.

⁹²⁵ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. V, p. 143.

⁹²⁶ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, fol. 138 v.

⁹²⁷ Estas eran las fiestas que “un año caían en un mes, y otro en otro, y siempre variaban”. Lo cual se debía a que se basaban en el ciclo calendárico de 260 días. Para más detalles sobre este ciclo véase el apartado 3. 2 y Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XVIII, p. 169 y apéndice del libro IV, pp. 422-423.

⁹²⁸ Esta fiesta pertenecía al ciclo calendárico que los mexicas conocían como *xiuhlapohualli* o *xiuhpohualli*, que puede traducirse como “cuenta de los años” y que estaba integrado por periodos

discusión en torno a la existencia de un supuesto “bisiesto náhuatl”,⁹²⁹ no abordaré aquí ese problema, por considerar que la precisión en la temporalidad en que sucedían los hechos que expondré es en realidad irrelevante.⁹³⁰ Tampoco está entre mis objetivos hacer una nueva propuesta sobre el significado último de las fiestas que presentaré en este capítulo; porque mi interés se centra únicamente en el rol desempeñado por los prisioneros de guerra en cada celebración. Debo mencionar además que recurrí a la obra de Michel Graulich⁹³¹ porque constituye, hasta el día de hoy, el estudio más completo y detallado sobre los ritos efectuados en las grandes fiestas mexicas. Por tanto, será de utilidad para los fines de este trabajo. Una vez aclarado lo anterior, daré inicio a mi exposición.

3.1. LOS CAUTIVOS EN LAS FIESTAS DE LAS VEINTENAS

Las fiestas de las veintenas se basaban en el ciclo calendárico de 365 días, o año solar, formado por 18 periodos de 20 días (veintenas), más 5 “días baldíos” o “aciagos” denominados *nemontemi*.⁹³² Los mexicas conocían a esta cuenta como *cempohuallapohualli*, o “cuenta de las veintenas”, la cual era esencial para la programación de los tiempos de siembra y de cosecha.⁹³³ Todas las veintenas tenían un nombre específico (véase cuadro 3) y en ellas se efectuaban importantes ceremonias, especialmente en el vigésimo día, cuando se realizaba la fiesta propiamente dicha. Como bien señaló Graulich, era común que las ceremonias principales culminaran “con la inmolación de víctimas humanas”.⁹³⁴

de 52 años, divididos en cuatro partes de trece años cada una. *Ibid.*, t. I, apéndice del libro IV, pp. 421-422.

⁹²⁹ Es decir, un ajuste del calendario solar de los antiguos nahuas para hacerlo coincidir con la duración del año trópico.

⁹³⁰ Para una visión general sobre los planteamientos generados en esa discusión desde el siglo XVI véase el trabajo de Gabriel Kenrick Kruell, “Revisión histórica del “bisiesto náhuatl”: en memoria de Michel Graulich, en *Trace*, 75, enero 2019, pp. 155-187.

⁹³¹ Michel Graulich, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459, 32 p.

⁹³² Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro IV, p. 421.

⁹³³ Johanna Broda, “Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica”, in Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston (eds.) *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American computations of time*, 44 International Congress of Americanists Manchester 1982, Oxford, England, Bar, 1983, pp. 145-160.

⁹³⁴ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 48.

Cuadro 3. Las veintenas en 1519 y su correlación con el calendario cristiano⁹³⁵

1. Atlcahualo	Del 13 de febrero al 4 de marzo	10. Xócotl huetzi	Del 12 al 31 de agosto
2. Tlacaxipehualiztli	Del 5 al 24 de marzo	11. Ochpaniztli	Del 1 al 20 de septiembre
3. Tozoztontli	Del 25 de marzo al 13 de abril	12. Teotleco	Del 21 de septiembre al 10 de octubre
4. Huey tozoztli	Del 14 de abril al 3 de mayo	13. Tepeílhuitl	Del 11 al 30 de octubre
5. Tóxcatl	Del 4 al 23 de mayo	14. Quecholli	Del 31 de octubre al 19 de noviembre
6. Etzalcualiztli	Del 24 de mayo al 12 de junio	15. Panquetzaliztli	Del 20 de noviembre al 9 de diciembre
7. Tecuilhuitontli	Del 13 de junio al 2 de julio	16. Atemoztli	Del 10 al 29 de diciembre
8. Huey tecuílhuitl	Del 3 al 22 de julio	17. Títitl	Del 30 de diciembre al 18 de enero
9. Tlaxochimaco	Del 23 de julio al 11 de agosto	18. Izcalli	Del 19 de enero al 7 de febrero
		Nemontemi	Del 8 al 12 de febrero

Según dicho investigador, las fiestas de las veintenas eran especialmente importantes porque en ellas se reactualizaban numerosos mitos. En otras palabras,

[...] en ellas se recreaban diversos aspectos de la cosmogonía mesoamericana: la expulsión del paraíso, la creación de la tierra y el nacimiento de Venus y del maíz, las migraciones de los pueblos en las tinieblas, el sacrificio del Sol y de la Luna, su victoria en el inframundo. Después se recreaban la salida del Sol y la primera guerra efectuada para alimentarlo, [...] Posteriormente venían las recreaciones del paraíso perdido y la de la transgresión que coincidía con la puesta del Sol, el cual penetraba a la tierra y la fecundaba [...] En esas celebraciones morían y nacían de nuevo casi todos los dioses —con excepción de la pareja creadora, que no recibía culto por parte de los hombres y únicamente se ocupaba en crear chispas de vida— [...] Todos ellos y todo el mundo, se vivificaban, pero también se creaban estrellas sustentadoras de la bóveda celeste arrojando cautivos en hogueras, se erigían postes dos veces al año para evitar la caída del cielo, se pagaban las lluvias y cosechas obtenidas con ofrendas de bienes de todo tipo, etc.⁹³⁶

De esta manera, con la realización de las fiestas de las veintenas, los indígenas recreaban el espacio-tiempo oportuno para la llegada de los dioses al mundo del

⁹³⁵ Tomado de Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 65.

⁹³⁶ Graulich, "El sacrificio humano...", p. 19.

hombre, conectando los distintos niveles del cosmos⁹³⁷ y participando activamente en su funcionamiento.⁹³⁸

Según Graulich, las fiestas de las veintenas eran, fundamentalmente, las mismas en todo el territorio mesoamericano, y “se adaptaban a las mismas estructuras míticas”.⁹³⁹ No obstante, tal afirmación me parece en realidad arriesgada, debido a la escasez de fuentes documentales que nos informen sobre lo que ocurría en buena parte del territorio mesoamericano antes de 1521 (con excepción del centro de México).⁹⁴⁰ Con todo, considero adecuada la afirmación del investigador acerca de las variaciones y cambios de intensidad que podía haber en las fiestas, pues:

En las ciudades ricas y poderosas, las ceremonias eran más abundantes y más fastuosas que en las ciudades sometidas, las cuales no tenían los medios para hacer la guerra por su propia cuenta y adquirir, de este modo, las víctimas humanas cuya muerte otorgaba a las fiestas una solemnidad particular [...] En México, los dioses festejados en el transcurso de cada veintena eran numerosos, pero en otras partes se conformaban con celebrar a algunas divinidades particularmente poderosas.⁹⁴¹

Para el caso de México Tenochtitlan contamos con un importante *corpus* documental que nos permitirá vislumbrar los fastuosos ritos mexicas.⁹⁴² El análisis de dichos materiales pone en evidencia que los cautivos participaban en algunas de las fiestas, como se muestra en el siguiente cuadro.

⁹³⁷ El estudio reciente acerca de las representaciones y descripciones del cielo y el inframundo ha mostrado que las nociones indígenas sobre dichos espacios son en realidad mucho más complejas que lo que se pensaba. Hoy sabemos que tales nociones han cambiado con el tiempo y también son distintas en los diferentes espacios que conforman la superárea mesoamericana. Véanse los trabajos reunidos en el libro coordinado por Ana Díaz, *Cielos e inframundos: Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, 272 p.

⁹³⁸ Según López Austin, para los mesoamericanos, los dioses estaban compuestos por materia ligera y que, además de poblar todo el cosmos, podían transitar libremente de las capas celestes superiores o inferiores al mundo central ocupado por el hombre. Véase López Austin, “La religión...”, pp. 242-243.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁴⁰ Los datos analizados por el autor pertenecen en realidad a las fiestas que se efectuaban en el centro de México. Sus mejores fuentes, como él mismo reconoce, fueron las obras de Bernardino de Sahagún y Diego Durán, además de códices como el *Vaticano A*, el *Telleriano-Remensis*, el *Magliabecchiano*, el *Tudela* y el *Borbónico*. Sin faltar, por supuesto, la obra de Toribio de Benavente Motolinía y las *Relaciones geográficas* de Acolman y Teotitlán del Camino. *Ibid.*, pp. 52-60.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁴² Sobre las fuentes que se refieren a las fiestas de las veintenas véase la introducción.

Cuadro 4. Participación de cautivos en las fiestas de las veintenas

1. <i>Atlcahualo</i>	Se inmolaban cautivos	10. <i>Xócotl huetzi</i>	Se inmolaban cautivos
2. <i>Tlacaxipehualiztli</i>	Se inmolaban cautivos	11. <i>Ochpaniztli</i>	Se inmolaban cautivos
3. <i>Tozoztontli</i>	----	12. <i>Teotleco</i>	Se inmolaban cautivos
4. <i>Huey tozoztli</i>	----	13. <i>Tepeílhuitl</i>	----
5. <i>Tóxcatl</i>	Se inmolaban cautivos	14. <i>Quecholli</i>	Se inmolaban cautivos
6. <i>Etzalcualiztli</i>	Se inmolaban cautivos	15. <i>Panquetzaliztli</i>	Se inmolaban cautivos
7. <i>Tecuilhuitontli</i>	Se inmolaban cautivos	16. <i>Atemoztli</i>	----
8. <i>Huey tecuílhuitl</i>	Se inmolaban cautivos	17. <i>Títitl</i>	Se inmolaban cautivos
9. <i>Tlaxochimaco</i>	----	18. <i>Izcalli</i>	Se inmolaban cautivos cada 4 años
		<i>Nemontemi</i>	

Puede verse que son trece las fiestas de las veintenas en que eran inmolados cautivos. Sin embargo, es importante aclarar que, si bien se hace alusión a ellos, no siempre se dan suficientes detalles sobre su participación. Además, hay ocasiones en que se les denomina “esclavos”; razón por la que no siempre resulta fácil determinar cuándo se trata de verdaderos prisioneros de guerra y cuándo no. Con todo, es posible percibir que la presencia de los cautivos en estas celebraciones era importante. Tanto es así que, en algunas de ellas, se convertían en los “personajes” principales de la fiesta; hecho que explica, al menos en parte, los cuidados de que eran objeto, como se mostró en el capítulo anterior.

Afortunadamente, en algunas fiestas se efectuaban ritos tan singulares a los ojos europeos, que pronto llamaron la atención de los cronistas y los motivaron a elaborar descripciones más completas. Este el caso de un rito que, debido a su notoriedad, fue registrado en varios documentos. Me refiero, por supuesto, al que los españoles llamaron “sacrificio gladiatorio” y que los antiguos nahuas denominaban *tlahuahuanaliztli* o ‘rayamiento’. En este rito, de aparente origen mesoamericano, los cautivos eran atados a un *temalácatl*, o ‘malacate de piedra’⁹⁴³ (figuras 70a y 70b) y desde ahí, y con armas simuladas, debían enfrentar a

⁹⁴³ El término malacate (del náhuatl *malácatl*) designa al huso o “Palo de madera con dos extremos puntiagudo, dotado de un peso generalmente de cerámica que sirve de volante durante el hilado”. Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 327.

guerreros mexicas bien armados. Tras el esperado desenlace, las víctimas eran sacrificadas por cardioectomía. Todo, enmarcado por la presencia de numerosos espectadores (figura 70c). De acuerdo con el testimonio de Sahagún, el *tlahuahuanaliztli* se efectuaba en el transcurso de dos veintenas: *atlcahualo* y *tlacaxipehualiztli*. Revisemos lo que se escribió al respecto.

3.1.1. ATLCAHUALO

La fiesta de *atlcahualo*, cuyo nombre significa ‘son dejadas las aguas’, se celebraba durante la veintena homónima,⁹⁴⁴ entre el 13 de febrero y el 04 de marzo.⁹⁴⁵ Estaba dedicada a los dioses de la tierra, el agua y el viento, como eran los Tlaloques, Chalchiuhtlicue y Quetzalcóatl.⁹⁴⁶ Entre sus ritos principales, sobresale la erección de estacas provistas de papeles con gotas de *ulli* (*amatetéhuitl*) y los sacrificios de niños en los montes y en la laguna.⁹⁴⁷ No me detendré aquí para analizar dichos ritos porque en ellos no se registró la participación de cautivos.⁹⁴⁸ Me enfocaré más bien, en la revisión de los ritos preparatorios de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, que empezaban justamente en el transcurso de la veintena que aquí nos ocupa.

Efectivamente, tres actividades rituales realizadas en *atlcahualo* evidencian el inicio de los preparativos para la fiesta de *tlacaxipehualiztli*: 1) Durán informa que cuarenta días antes de esta última fiesta (el 1 de *atlcahualo*) vestían un “esclauo purificado” para que personificara a Xipe Tótec, el dios honrado en

⁹⁴⁴ Además de *atlcahualo*, esta veintena recibía los nombres de *cuahuitlehua*, *xochtitzquilo*, *atlmotzacuaya*, *xilomaniztli* y/o *xilomanaliztli*. Al respecto véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XX, p. 176; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, primer mes del año, pp. 245-247; y “Costumbres, fiestas...”, p. 39.

⁹⁴⁵ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 265; Broda, por otro lado, señala como fechas límites el 12 de febrero y el 03 de marzo. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

⁹⁴⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. I, p. 135.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XX, pp. 176-178.

⁹⁴⁸ Aunque en principio pudiera esperarse que entre esos niños hubiera algunos prisioneros de guerra, las fuentes documentales insisten en que procedían de la misma sociedad mexicana. En efecto, Sahagún y Torquemada afirman que los niños eran comprados a sus madres. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XX, p. 176; Torquemada, *Monarquía indiana*, v. III, p. 181. Por otro lado, los escasos estudios que se han realizado sobre restos arqueológicos de infantes en Tenochtitlan y Tlatelolco no han reportado nada sobre el origen de esos niños. Véase Juan Alberto Román Berelleza, “El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 355-363.

tlacaxipehualiztli.⁹⁴⁹ 2) Los informantes de Sahagún refieren que hacia el final de *atlcahualo*, en el *temalácatl*,⁹⁵⁰ los cautivos que morirían en el *tlahuahuanaliztli* eran sometidos a un simulacro de lo que sería su posterior sacrificio.⁹⁵¹ Era entonces cuando “Se fingía la extracción de sus corazones utilizando, a manera de cuchillos, tortillas hechas con maíz sin cal llamadas *yotlaxcalli* o *yopitlaxcalli* (“tortillas del Yopi”).⁹⁵² Posteriormente, los prisioneros eran presentados cuatro veces ante la gente; pintados alternadamente de rojo y blanco (véase apéndice 1), y adornados con vestimentas de papel del mismo color (véase apéndice 2).⁹⁵³ Finalmente, eran ataviados de rojo, con rayas negras de hule, color con el cual morirían.⁹⁵⁴ 3) Sahagún, en la versión castellana del *Códice Florentino*, explica que, durante toda la veintena de *atlcahualo*, se sacrificaban algunos cautivos. Éstos —afirma el franciscano— eran inmolados en el *tlahuahuanaliztli* “[...] a honra de los mismos dioses del agua”.⁹⁵⁵ Es importante destacar que este dato sólo está presente en la versión castellana del *Códice Florentino* y, por tanto, se trata de un agregado de Sahagún al texto náhuatl de sus informantes indígenas. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que este tipo de “adiciones” fueron producto de las interacciones que el religioso mantuvo con sus informantes y por ello deben tomarse en cuenta. En este caso, además, el dato de Sahagún confirma que *atlcahualo* constituía “una antesala o camino preparatorio” hacia la gran fiesta de Xipe Tótec, en la siguiente veintena. Así lo consideró Carlos Javier González, quien además afirma que el *tlahuahuanaliztli* se realizaba tanto en *atlcahualo* como en *tlacaxipehualiztli*; pero en cada caso, adquiriría algunas características distintas. Antes de comparar los ritos efectuados en ambas fiestas (para hacer notar así sus similitudes y diferencias), conviene revisar lo que sucedía en la siguiente veintena.

⁹⁴⁹ Dicha tarea era realizada por el “esclavo” desde ese momento y hasta el día de la fiesta en que era inmolado, con el fin de que “donara” su piel a otro que la vestiría. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, pp. 104-105.

⁹⁵⁰ ‘Lugar del *temalácatl*. Véase González González, *Xipe Tótec. Guerra...*, p. 255.

⁹⁵¹ *Florentine Codex...*, book II, p. 45.

⁹⁵² González González, *Xipe Tótec. Guerra...*, p. 256.

⁹⁵³ *Florentine Codex...*, book II, p. 45.

⁹⁵⁴ *Idem*.

⁹⁵⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. I, p. 135.

3.1.2. TLACAXIPEHUALIZTLI

El nombre de la fiesta significa ‘desollamiento de hombres o de personas’.⁹⁵⁶ Se realizaba durante la veintena homónima, entre el 05 y el 24 de marzo,⁹⁵⁷ para honrar a Xipe Tótec⁹⁵⁸ y a Huitzilopochtli.⁹⁵⁹ Todo parece indicar que, para la época de la conquista española, esta fiesta era celebrada en buena parte del territorio mesoamericano, pues Durán afirmó que “era unibersal de toda la tierra”,⁹⁶⁰ y que procuraban efectuarla “aun en los muy desastrados pueblos y en los barrios”.⁹⁶¹ Hecho que, según el dominico, se traducía en un importante número de víctimas sacrificadas, entre las que había tanto “esclavos” como cautivos. Aunque en *tlacaxipehualiztli* se realizaban diversos ritos, no los analizaré todos aquí. Sólo estudiaré aquellos en los que participaban prisioneros de guerra.

Lo primero que llama la atención es que Sahagún y sus informantes mencionaran que, en esta fiesta, “[...] mataban todos los captivos, hombres y mujeres y niños”.⁹⁶² Afirmación con la que parecen referirse a todos los prisioneros que los mexicas habían reunido hasta ese momento, como resultado de las campañas militares recientes; pues, como señala Carlos Javier González, la fiesta de *tlacaxipehualiztli* se efectuaba justo al final de la temporada seca, dedicada a la guerra:

Las fechas de la fiesta eran congruentes con el festejo de las victorias militares recientes, puesto que la temporada natural para la guerra en la época prehispánica comenzaba una vez que se levantaba la cosecha de maíz, en octubre y noviembre —cuando quedaba disponible una mayor número de hombres para tomar las armas— y se extendía hasta febrero o marzo siguientes, época en que se debían iniciar las labores preparativas para la nueva siembra. No era menor la circunstancia de que ese era el tiempo del estiaje y el caudal de

⁹⁵⁶ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 101; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 103; y Tratado Tercero, segundo mes del año, p. 248.

⁹⁵⁷ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 279; Broda, por otro lado, sitúa la veintena entre el 04 y el 23 de marzo. Véase Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

⁹⁵⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 180; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 103 y “Costumbres, fiestas...”, p. 40.

⁹⁵⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 180.

⁹⁶⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 103.

⁹⁶¹ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 104.

⁹⁶² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 180. Los informantes del fraile escribieron: “[...] cuando morían, todos los prisioneros de guerra, todos los cautivos: los varones, las mujeres y todos los niños”. (*iquac miquja, yn ixqujch malli, yn ixquijch tlaaxitl, yn ixqujch haxioac: yn oquichtli, in cioatl, yn ixqujch piltzintli*). *Códice Florentino*, lib. II, fol. 18r. Traducción mía.

los ríos no entorpecía el desplazamiento de las tropas ni constituía una amenaza.⁹⁶³

Si mataban a todos los cautivos obtenidos en la temporada dedicada a la guerra, entonces ¿de dónde procedían los cautivos que se inmolaban en las siguientes fiestas? ¿Acaso realizaban incursiones de captura fuera de la temporada seca, o bien, Sahagún y sus informantes se referían sólo a todos los cautivos destinados a ser inmolados en *tlacaxipehualiztli*? Me inclino más por esta última opción, porque de haber sacrificado a todos hubiera sido necesario efectuar nuevas incursiones para conseguir prisioneros. Sin embargo, es importante advertir que en el *Códice Florentino* no se escribió más al respecto; pues aunque ahí se hace referencia al sacrificio de hombres, mujeres y niños, no se dan más detalles sobre tales sacrificios. En realidad, lo que se muestra es la inmolación de dos grupos de cautivos (sin especificar su número, su género o su edad): 1) los que morían en el templo de Huitzilopochtli y 2) los que morían en el *tlahuahuanaliztli*, el rito más importante de la fiesta. Veamos cómo sucedía todo esto.

La fiesta de *tlacaxipehualiztli* propiamente dicha, abarcaba tres días, “los últimos de la veintena homónima”.⁹⁶⁴ En el primer día se sacrificaban prisioneros de guerra en el templo de Huitzilopochtli; en el segundo, se efectuaba el *tlahuahuanaliztli* o ‘rayamiento’; y, en el tercero, se realizaban danzas solemnes en las que incluso participaba el *hueytlatoani* de Tenochtitlan.⁹⁶⁵ Lo que interesa aquí es que en los tres días había cautivos involucrados.

Efectivamente, el primer día de fiesta (18 de la veintena), se inmolaba en el templo de Huitzilopochtli (situado en la cúspide del que hoy conocemos como Templo Mayor de Tenochtitlan) un primer grupo de prisioneros.⁹⁶⁶ Los ritos comenzaban un día antes (el 17 de *tlacaxipehualiztli*) después del mediodía. Era

⁹⁶³ Carlos Javier González González, “Xipe Tótec. Portador del maíz y la guerra”, en *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, p. 121.

⁹⁶⁴ Carlos Javier González González, “El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 423.

⁹⁶⁵ González González, “El sacrificio humano...”, p. 423.

⁹⁶⁶ Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 282-283; González González, “El sacrificio humano...”, p. 423.

entonces cuando hacían un “solemne areito”.⁹⁶⁷ Se trataba de la *momalitotiaya*, la danza de los cautivos.⁹⁶⁸ En ella, participaban tanto los captosres como sus cautivos, teñidos todos de rojo (véase apéndice 1). Con la diferencia de que los primeros se adornaban los brazos y las piernas con plumas blancas de guajolote y los segundos iban rayados con gotas de hule derretido.⁹⁶⁹

Antes de continuar, es necesario hacer un paréntesis para explicar brevemente lo referente al uso de la pintura corporal y a la identificación entre captosres y cautivos. Empezaré con el primer tema. La personificación de las deidades era una de las actividades rituales en las que se involucraba a los cautivos y, para que desempeñaran tal actividad, los mexicas otorgaban a sus prisioneros la apariencia de diferentes deidades, valiéndose para ello de la pintura corporal y de distintos atavíos cuya materialidad era muy importante.⁹⁷⁰ Una vez que había sido adornado, el personificador recibía el nombre de *ixiptla* y debía participar activamente en la celebración asumiendo el rol de imagen, delegado, reemplazo, sustituto y/o representante del dios.⁹⁷¹

En la *momalitotiaya* captosres y cautivos iban caracterizados de la misma manera (véase apéndices 1 y 2). Esta similitud entre unos y otros, además de mostrar que ambos personificaban a Tlatlauquitézc atl (otro de los nombres de Xipe Tótec), puede explicarse por la equivalencia que existía entre el sacrificante y la víctima; tema que ha sido motivo de reflexión por parte de varios autores, entre los

⁹⁶⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 180.

⁹⁶⁸ González González, *Xipe Tótec. Guerra...*, p. 256.

⁹⁶⁹ *Florentine Codex...*, book II, pp. 45-46.

⁹⁷⁰ Según Élodie Dupey, los indígenas no consideraban a las fuentes materiales de color como materia inerte. Para ellos, cada una ocupaba un lugar específico en la estructura del mundo y mantenía relaciones con otros componentes del orden cósmico. Por esa razón, las fuentes materiales de color eran portadoras de significado, especialmente cuando eran usadas para colorear individuos y objetos. Dupey García, “The Materiality...”, p. 73.

⁹⁷¹ *Ixiptla* es un término sumamente complejo que también podía designar a una estatua, un objeto, un sacerdote y al propio *tlatoani*. Para un análisis sobre el posible origen del término y sus diferentes manifestaciones véase Arild Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, with a general introduction on cult and myth, Copenhagen, Munksgaard, 1958, pp. 76-142; Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, pp. 119-123; Martínez González, *El nahualismo*, pp. 290-291; Emilie Carreón Blaine, “Un giro alrededor del *ixiptla*”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 268; y Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 74.

que se encuentra Michel Graulich. En efecto, este investigador mostró que para entender el fenómeno del sacrificio es necesario comprender el papel esencial que tiene el don en las relaciones humanas con el prójimo y aún con los seres sobrenaturales. Se trata —afirma Graulich— de “un homenaje, agradecimiento o recompensa que pone a los actores en juego; da derechos, compromete, pide algo a cambio”.⁹⁷² En pocas palabras, el don se da para que el otro dé. Entonces, los dones entregados en sacrificio constituyen una manera de obligar a los seres sobrenaturales a que den. En Mesoamérica fue muy común la práctica de lo que hoy denominamos autosacrificio; es decir, la costumbre de darse uno mismo, a través de la extracción de sangre de diferentes partes del cuerpo con el fin de manifestar gratitud a las divinidades, pero también de invitarlas (e inclusive obligarlas) a dar.⁹⁷³ En algún momento de la historia, la gente de esta parte del mundo consideró que el don total de sí también podía “[...] ser realizado gracias al sacrificio de una víctima humana, con la condición expresa de equipararse a ella”.⁹⁷⁴ Fue entonces cuando el sacrificio del otro apareció “como un sustituto del sacrificio de sí, en el cual la víctima representa al Ego”.⁹⁷⁵ Esto explica la identificación de los captores con sus cautivos en la *momalitotiaya* y en muchos otros de los rituales que veremos a lo largo de esta fiesta y aun en otras.

Ahora bien, ¿por qué los captores, a diferencia de sus cautivos, se colocaban plumas blancas de guajolote en brazos y piernas? Evidentemente, con tales elementos se buscaba establecer una diferencia entre ambos grupos. Aunque el guajolote (*Meleagris gallopavo*) es un animal poco estudiado, sabemos que es una especie domesticada en el Centro de México por lo menos desde 3000 a. C. Su nombre deriva del náhuatl *huexólotl*, que lo relaciona directamente con Xólotl, el gemelo de Quetzalcóatl. Esta relación, sin embargo, no era excluyente pues el

⁹⁷² Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 37.

⁹⁷³ *Ibid.*, pp. 66-71.

⁹⁷⁴ Claude-François Baudez, “Sacrificio de ‘sí’, sacrificio del ‘otro’”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 431.

⁹⁷⁵ *Idem.*

animal también aparece vinculado con deidades como Tezcatlipoca⁹⁷⁶ y Tláloc.⁹⁷⁷ Cabe mencionar, además, que los gobernantes y los “nobles” eran equiparados con guajolotes;⁹⁷⁸ simbolismo que compartían con los prisioneros de guerra.⁹⁷⁹ Todas estas asociaciones responden al hecho de que el rol del guajolote en los relatos mesoamericanos es más bien ambiguo; pues, como apuntó Olivier, “puede intervenir como el culpable de Tamoanchan, pero también como aquel mediante el cual eran castigados los culpables de transgresiones, principalmente sexuales”.⁹⁸⁰ Es quizá este último simbolismo el que prevalece en la *momalitotiaya*, pues en este contexto señalaría a los captores como los encargados de castigar a los transgresores, representados por sus cautivos. Éstos, por otra parte, además de la pintura roja, iban salpicados con gotas de hule derretido, simbolizando con ello representaciones humanas de mazorcas maduras de maíz.⁹⁸¹

Continuemos, ahora sí, con nuestro análisis. Tras la *momalitotiaya* (día 17 de *tlacaxipehualiztli*), los captores pasaban toda la noche en vela con sus cautivos en el *calpulco*. A la medianoche, y junto al fuego, arrancaban los cabellos de la coronilla de sus cautivos y guardaban para sí los mechones arrancados.⁹⁸² Este corte de cabello significaba, para el prisionero, la pérdida de su *tonalli*⁹⁸³ y, por tanto, de su nombre y de su identidad. Volveré sobre este punto, por ahora conviene retomar nuestra revisión acerca de lo que sucedía en la fiesta.

En el alba del 18 de *tlacaxipehualiztli*, los cautivos eran llevados al templo de Huitzilopochtli. Sus captores los entregaban a los sacerdotes “al pie del cu” y éstos

⁹⁷⁶ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 188; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 210.

⁹⁷⁷ Stresser-Péan, *El Sol-Dios...*, pp. 533-534.

⁹⁷⁸ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 188; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 71.

⁹⁷⁹ Esta relación resulta evidente en un relato sobre un coyote (Tezcatlipoca) que entrega cuatro guajolotes (simbolizando cautivos) a un guerrero valiente, como gratificación por la ayuda que éste le dio, cuando el cánido era atacado por una serpiente. Otro hecho que muestra dicha relación involucra a prisioneros huastecos que cantaron y bailaron remedando guajolotes frente a Motecuhzoma Ilhuicamina. Véase Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 70-72.

⁹⁸⁰ Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 210-211.

⁹⁸¹ Esta asociación del *tláhuítl* y el *olli* con el maíz maduro, según Dupey, también puede observarse en representaciones de Chicomecóatl, la diosa de la cosecha. Dupey García, “The Materiality...”, p. 79.

⁹⁸² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, pp. 180-181.

⁹⁸³ Hay que recordar que el cabello era considerado “un recipiente de fuerza; que formaba una capa protectora en la cabeza, impidiendo que se saliera el *tonalli*”. López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 242.

“los llevaban por los cabellos, cada uno al suyo, por las gradas arriba”.⁹⁸⁴ Ahí los inmolaban los ministros del templo, sacándoles el corazón y ofreciéndolo al Sol. Acto seguido, echaban los cuerpos “por las gradas abaxo, donde estaban otros sacerdotes que los desollaban”.⁹⁸⁵

Como bien señaló Carlos Javier González, estos primeros sacrificios seguían la pauta de la inmolación mítica de Coyolxauhqui, reactualizando y reviviendo al mismo tiempo la llegada de Huitzilopochtli.⁹⁸⁶ El hecho de que tales ritos se efectuaran aquí demuestra que los mexicas habían integrado el culto a su dios patrono en una fiesta que originalmente no le correspondía.

Tras haberlos desollado, los *cuacuacuilti* llevaban los cuerpos al *calpulco*, donde el captor “había hecho su voto o prometimiento”.⁹⁸⁷ Lo que pasaba en ese lugar, fue explicado por Sahagún:

Allí le dividían y enviaban a Motecuzoma un muslo para que comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes. Íbanlo a comer a la casa del que captivó al muerto. Cocían aquella carne con maíz, y daban a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o caxete, con su caldo y su maíz cocida, y llamaban a aquella comida *tlatatlaolli*. Después de haber comido andaba la borrachería.⁹⁸⁸

En efecto, la carne del cautivo era destinada a la elaboración de un banquete antropófago. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que el captor no recibía el cuerpo completo la víctima. Una buena parte de la sangre de las víctimas quedaba en la cúspide y las gradas del templo (figura 93). Los corazones de los cautivos, luego de ser ofrecidos al Sol, eran colocados en un *cuauhxicalli* (‘jícara del águila’). Las cabezas eran separadas para espetarlas en el Yopico Tzompantli.⁹⁸⁹ Y las pieles eran guardadas para ser vestidas al día siguiente por “muchos mancebos” a

⁹⁸⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 180. El lugar en donde los captores-sacrificantes entregaban a los cautivos era el *apétlac*; que significa ‘la estera de agua’ y constituía un espacio de carácter liminar situado al pie de la escalinata de templos como el de Huitzilopochtli, Xiuhtecuhtli y Mixcóatl. Véase González González, *Xipe Tótec. Guerra...*, pp. 128-134 y Elena Mazzetto, *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico - Tenochtitlan*, Oxford, British Archaeological Reports, 2014, pp. 50-51.

⁹⁸⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 180.

⁹⁸⁶ González González, “Xipe Tótec. Portador...”, p. 140.

⁹⁸⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 181.

⁹⁸⁸ *Idem*.

⁹⁸⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, p. 278 y también González González, *Xipe Tótec. Guerra...*, p. 135.

los que llamaban *tototectin*, ‘nuestros señores’. Esto último muestra otro de los roles desempeñados por los cautivos dentro de estas fiestas. Me refiero al hecho de fungir como “donadores” de piel. Acción que resultaba indispensable “para que otros hombre[s] se vistiesen con ella y recibiesen así, transitoriamente, al dios Xipe Tótec”.⁹⁹⁰

Volviendo a nuestro relato, el 19 de *tlacaxipehualiztli*, los *tototectin* se sentaban sobre “unos lechos” de heno, *tízatl* o greda y esperaban allí, hasta el momento en que eran incitados a pelear por otros “mancebos”. Una vez que esto sucedía, comenzaba una pelea ritual en la que “se prendían los unos a los otros, y encerraban a los presos, y no salían de la cárcel sin pagar cosa alguna”.⁹⁹¹ Al terminar la pelea —explica Sahagún— iniciaba una procesión de sacerdotes que personificaban a los dioses.⁹⁹² Los cuales se dirigían hacia el *temalácatl*⁹⁹³ y eran seguidos por dos guerreros jaguar y dos guerreros águila que enfrentarían a los cautivos en el *tlahuahuanaliztli*.⁹⁹⁴

Éste era, en realidad, el rito principal de *tlacaxipehualiztli*. Si bien es famoso por las numerosas descripciones que llegaron hasta nosotros en las crónicas, lo cierto es que se trata de un rito practicado en Mesoamérica por lo menos desde el Posclásico Temprano (900-1200 d. C.). Lo cual puede deducirse de las representaciones que sobre dicho rito se elaboraron en códices como el *Nuttall*, *Lado 1* (lámina 83), el *Becker I* (lámina 10) y la *Historia Tolteca-Chichimeca* (folio 53); pero también de la existencia misma de un buen número de *temalácatl*⁹⁹⁵ (véase figuras 70a y b).

⁹⁹⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 435.

⁹⁹¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 181.

⁹⁹² Estos sacerdotes representaban a los dioses de los principales barrios y eran Xipe Tótec, Tonatiuh, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxóchitl, Chililico, Tlacahuepan, Iztliltzin y Mayahuel. Al iniciar la procesión ya iban vestidos con las pieles de otros —presumiblemente “esclavos”— que habían personificado previamente a los mismos dioses y habían sido sacrificados para que “donaran” su piel. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, pp. 105-106.

⁹⁹³ Plataforma en donde se encontraba el *temalácatl*.

⁹⁹⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, pp. 181-182.

⁹⁹⁵ Felipe Solís reportó trece de ellos. Algunos de los cuales proceden de sitios tan disímiles como son Chichén Itzá en Yucatán; la Mixteca oaxaqueña; Tehuacán y Tepeji el Viejo en Puebla (figura 70a); Axochiapan en Morelos; Chalco en el Estado de México y la Ciudad de México. Lo que demuestra la amplia difusión del rito en el tiempo y el espacio mesoamericanos. Otros son de procedencia desconocida, como el de la Colección Echaniz (hoy desaparecido) y el de la Hacienda Casasano, en Puebla. No obstante, todos ellos exhiben un disco solar en su cara principal (lo que

Entre los mexicas, el *tlahuahuanaliztli* parece haberse empezado a practicar en tiempos de la Guerra Tepaneca (1428-1430).⁹⁹⁶ No obstante, es a partir del periodo de gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469), que las fuentes incrementan sus referencias al respecto.⁹⁹⁷ Carlos Javier González explica que, en Tenochtitlan, la celebración se realizaba cada año y, en ocasiones especiales, enmarcó la inauguración de un nuevo templo Yopico o, por lo menos, de un nuevo *temalácatl*.⁹⁹⁸

Veamos pues cómo se efectuaba el rito más importante de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*. El décimo noveno día de la veintena, y después de haber velado junto a sus cautivos (como se había hecho el día anterior con los cautivos inmolados en el templo de Huitzilopochtli), los captores conducían a las futuras víctimas al *temalácatl*, ubicado frente al templo Yopico.⁹⁹⁹ Al llegar ahí, entregaban cada uno su cautivo a los sacerdotes. Antes de subirlo en el *temalácatl*, le daban a beber pulque: “como el cautivo recibía la xícara del pulcre, alzábala contra el oriente y contra el septentrión, y contra el occidente, y contra mediodía, como ofreciéndola a las cuatro partes del mundo”.¹⁰⁰⁰ Después, el prisionero era atado al *temalácatl* con

evidencia el carácter de este rito) y sólo algunos conservan el travesañ sobre el que se amarraba la cuerda con la que se sujetaba al cautivo. Entre todas esas piezas destacan, por supuesto, las que hoy conocemos como la Piedra de Tizoc y la Piedra del ex Arzobispado, ambas resguardadas actualmente en el Museo Nacional de Antropología. Al respecto véase Felipe Solís, “Testimonios arqueológicos sobre el Culto Solar en México Prehispánico”, en Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís, *El calendario azteca y otros monumentos solares*, México, CONACULTA – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, pp. 104-124.

⁹⁹⁶ González González, *Xipe Tótec. Guerra...*, p. 322.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 323.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 323-326.

⁹⁹⁹ El templo Yopico, o ‘lugar del Yopi’, junto con el *temalácatl*, el Yopico Calmécac y el Yopico Tzompantli, formaban parte del complejo ceremonial de Xipe Tótec; el cual parece haber estado ubicado en el área que hoy ocupa “la torre poniente de la Catedral Metropolitana” y adjunto al acceso meridional del recinto sagrado de Tenochtitlan, denominado Cuauhquiyahuac. Al parecer, en este espacio había también tres grandes esculturas pétreas que representaban a un águila, un jaguar y un lobo, los mismos animales que participaban en el *tlahuahuanaliztli*. González González, “Xipe Tótec. Portador...”, pp. 102-105. Para más detalles sobre esos espacios y otros relacionados con el culto a Xipe Tótec, véase Mazzetto, *Lieux de culte...*, pp. 51-57.

¹⁰⁰⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 182.

una cuerda¹⁰⁰¹ por el *cuitlachhuehue*, un sacerdote vestido con un cuero de lobo¹⁰⁰² (figura 71). Éste, que fungía como su “padrino”, le daba además una “espada de palo” que en lugar de navajas “tenía plumas de aves” y “cuatro garrotes de pino”, o bien, “quatro pelotas [...] de palo de tea”, para que los arrojase a sus contrincantes.¹⁰⁰³ Los cuales eran cuatro guerreros bien armados, dos vestidos como jaguares y dos como águilas, que debían luchar, en un encuentro de uno a uno, con los cautivos que participaban en el rito (figura 71).¹⁰⁰⁴

El “combate” era iniciado por el “tigre mayor”, seguido por el “menor”, luego por el “águila mayor” y finalmente la “menor”.¹⁰⁰⁵ Si estos cuatro no podían vencer a alguno de los cautivos, aparecía un quinto que era zurdo, quien finalmente lo hacía.¹⁰⁰⁶ Posteriormente, el sacerdote principal, llamado Yohuallahua,¹⁰⁰⁷ ‘el bebedor nocturno’, le extraía el corazón en el mismo *temalácatl*.¹⁰⁰⁸

Esto, sin embargo, no era lo que sucedía en todos los casos. En realidad podían ocurrir algunos hechos inesperados que le darían al “combate” un giro totalmente distinto. Durán fue claro al respecto:

¹⁰⁰¹ Esta cuerda recibía el nombre de *aztamécatl*, ‘cuerda blanca’; *centzonmécatl*, ‘cuerda [de] cuatrocientos [¿hilos?]’; y *tonacamécatl*, ‘cuerda de nuestra carne’. Véase *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 05 de noviembre de 2019]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>

¹⁰⁰² Durán dice que era “vn cuero de león”, animal que no existía en América (véase *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 106). Sahagún, por otra parte, afirma que se trataba de “un cuero de oso”; pero, como bien ha mostrado Carlos Javier González, los informantes del franciscano emplearon el término *cuitlachtli*, que equivale a *cueltachtli*, entrada que Molina tradujo como ‘lobo’ (véase Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 26r). Esto se ve confirmado porque en el propio *Códice Florentino* (lib. XI, folios 5v y 6r) se ilustró al *cuitlachtli* o *cueltachtli* como un cánido. González González, “Xipe Tótec. Portador...”, pp. 104-105.

¹⁰⁰³ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 182 y Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, tratado primero, cap. XX, pp. 226-227.

¹⁰⁰⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 181.

¹⁰⁰⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, pp. 106-107.

¹⁰⁰⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 183. Durán, por otro lado, explica que, si los “tigres” y las “águilas” eran vencidos o se cansaban, entonces entraban en acción las “quatro auroras”; guerreros vestidos de distintos colores (blanco, verde, amarillo y rojo) que combatían con la mano izquierda. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 107.

¹⁰⁰⁷ Yohuallahua era otro de los nombres con que se conocía a Xipe Tótec. Al parecer, este sacerdote, se vestía con la piel del “esclavo” que había personificado al dios cuarenta días antes, al iniciar la veintena de *Atlcahualo*. González González, “Xipe Tótec. Portador...”, pp. 142-143.

¹⁰⁰⁸ Esto lo afirma Sahagún en su *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 183. No obstante, Durán insiste en que en el patio donde se efectuaba el ritual había dos piedras: una llamada *temalácatl* y la otra *cuauhxicalli*. Cuando el cautivo era herido gravemente se dejaba caer. E inmediatamente llegaban los sacrificadores y lo desataban del *temalácatl* para llevarlo a la otra piedra (*cuauhxicalli*) “[...] y allí le abrían el pecho y le sacauan el corazón y lo ofrecían al sol dandose lo con la mano alta”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, pp. 106-107.

[...] hauia algunos de los pressos tan animossos y diestros que con las bolas que tiraban o con la rodela y espada de palo que en la mano tenian se defendian tan balerossamente que acontecia matar al gran tigre o al menor o a la aguila mayor o a la menor y era que algunos se desatauan de la sogas en que estaban atados y en biendose sueltos arremetian al contrario y alli se matauan el vno al otro y esto acontecia quando el presso era persona de cuenta y que hauia sido capitan en la guerra donde hauia sido cativo.¹⁰⁰⁹

Tal muestra de arrojo y destreza, de hecho, podía cambiar la suerte del prisionero; pues el *tlatoani* solía premiar a tan intrépidos guerreros con una capitanía en una provincia lejana. Así lo expresó el autor de las *Costumbres...* “[...] y si por caso algun esclauo mataua al señor de *mexico* que peleaua con el, [...] lleuauan[lo] ante el señor, el qual le eligia por su capitan en vna frontera lexos de su tierra porque no se le alçase”.¹⁰¹⁰

No obstante, había quienes luchaban sin ánimo y se dejaban vencer rápidamente. Y otros más que, al verse atados sobre la piedra, “se amortecían” y, sin tomar arma ninguna, se entregaban a la muerte.¹⁰¹¹

Es importante mencionar que todo el ritual transcurría ante la mirada atenta del *tlatoani*, de los sacerdotes que personificaban a los dioses y de los músicos que “cantaban y tañían”, llevando consigo “banderas de pluma blanca”.¹⁰¹² Además, el “espectáculo” era observado también por la gente de “toda la çidad”¹⁰¹³ e, incluso, por los gobernantes de poblaciones aliadas y enemigas, que eran invitados a Tenochtitlan¹⁰¹⁴ (figura 70c).

El *tlahuahuanaliztli* fue representado también en una de las fuentes pictóricas novohispanas más tempranas que llegaron hasta nosotros. Me refiero al *Códice Tudela*, actualmente resguardado en el Museo de América en Madrid, España. En ese documento se reitera parte de la información ya señalada, pero se añaden otros

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 107.

¹⁰¹⁰ “Costumbres, fiestas...”, p. 40.

¹⁰¹¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 183.

¹⁰¹² *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 182.

¹⁰¹³ Quienes incluso “hacían muchila” de unas empanadillas de maíz sin cocer llamadas *huilocpalli* para comerlas “allá donde se hacía la farsa”. *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 184.

¹⁰¹⁴ Durán da cuenta de varios de estos convites. En ellos participaban “los señores de toda la redonda”, incluidos algunos enemigos y otros a quienes se pretendía amedrentar para que se sometieran pacíficamente a Tenochtitlan. Todos recibían numerosos presentes por parte del *tlatoani* tenochca. Se sabe que presenciaban el espectáculo desde “unos miradores que les tenían hechos”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, tratado primero, caps. XX, XXXVI y LXV, pp. 225-228, 332-336 y 548, respectivamente.

datos interesantes. Efectivamente, en el *Códice Tudela*, f. 12r, se observa una escena integrada por tres personajes (figura 72). El de arriba es claramente un personificador de Xipe Tótec (posiblemente el Yohuallahua), el dios festejado en *tlacaxipehualiztli*. Lo reconocemos por llevar puesta la piel de un desollado y su falda de hojas de zapote (*tzapocuéitl*). Porta además, en la espalda, el *yopitzontli*; elemento cónico con tiras rematadas en cola de golondrina característico del dios. Sus orejeras, su *máxtlatl* y el “bastón” que sujeta con la mano derecha lucen también tiras rematadas en cola de golondrina. Y, en la mano izquierda, porta un *chimalli* adornado con círculos concéntricos también típico del dios. Los colores de todos esos atavíos parecen haber sido tomados de las plumas del *tlauhquéchol* o espátula rosada (*Platalea ajaja*); ave ciconiforme de hermoso plumaje rosáceo que los antiguos nahuas tenían en mucha estima y relacionaban simbólicamente con el Sol, los gobernantes, los guerreros y los difuntos.¹⁰¹⁵

El segundo personaje (situado abajo a la izquierda) es claramente un cautivo amarrado a un *temalácatl* de color rojo con círculos rosados (figura 72). Exhibe en su cuerpo pintura roja (de la cintura hacia arriba) y blanca (de la cintura hacia abajo); colores que se elaboraban con el *tláhuítl* y el *tízatl* (véase apéndice 1). Lleva también un *yopitzontli*, un *xicolli* (que semeja un remate en cola de golondrina) y un *chimalli* con círculos concéntricos denominado *anahuayo*; todos ellos, atavíos que lo identifican claramente como un personificador del dios. Además, luce plumones en la cabeza, los antebrazos y las piernas; elementos que los antiguos nahuas denominaban *íhuítl*. Para Michel Graulich indicaban la pertenencia del futuro sacrificado al ámbito celeste.¹⁰¹⁶ Sin embargo, Dupey mostró que los plumones no sólo estaban reservados para las víctimas sacrificiales, sino que se ornamentaba con ellos a otras personas cuyo destino *postmortem* era formar parte del séquito del

¹⁰¹⁵ Guilhem Olivier y Leonardo López Luján, “De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Coordinación de Humanidades – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, pp. 181-188.

¹⁰¹⁶ Graulich, “Les mises...”, p. 50.

Sol.¹⁰¹⁷ De hecho, esta investigadora sostiene que, más allá de su color blanco, la ornamentación corporal resultante de la conjunción del *tízatl* y el *íhuatl*, creaba una sutil alusión a las luces del día y de la noche —el sol y las estrellas— pero también a las nubes y al inframundo, lugar desde el que estos fenómenos meteorológicos — justo como el *tízatl*—emergían.¹⁰¹⁸

El tercer personaje (situado abajo y a la derecha) es evidentemente un guerrero jaguar (figura 72). Lo sabemos porque porta un *tlahuiztli* que representa a ese felino, adornado con un *cuauhpiolli* en la cabeza. Está armado con un *macuáhuatl* (en la mano derecha) y un *chimalli* (en la izquierda) con un diseño dividido en tres secciones, asociado también con Xipe Tótec.¹⁰¹⁹ En la imagen se aprecia claramente que el *macuáhuatl* del guerrero jaguar sí tiene hojas de obsidiana, a diferencia del que porta el cautivo, que sólo está adornado con plumones, tal como lo refieren las descripciones históricas.

Como puede constatar, la imagen del *Códice Tudela* confirma que los cautivos destinados a morir en el *tlahuahuanaliztli* eran pintados con rojo y blanco y ataviados como Xipe Tótec, no como Mixcóatl.¹⁰²⁰ Esto, como vimos, fue también apuntado por los informantes de Sahagún y, de hecho, parece haberse practicado mucho antes de la hegemonía mexica, como lo prueba la lámina 83 del *Códice Nuttall, Lado 1* (figuras 45 y 46a) y la lámina 10 del *Códice Becker I*. Documentos en donde el prisionero 10 Perro, sobrino del conquistador mixteco 8 Venado, exhibe pintura corporal roja y atavíos de color blanco y rojo que lo relacionan claramente con Xipe Tótec. Lo cual evidencia que la personificación de los dioses y particularmente del que estudiamos en este apartado se efectuaba ya en el siglo XI, fuera de la Cuenca de México.

Continuemos pues con el relato de lo que sucedía tras la realización del *tlahuahuanaliztli*. Luego del sacrificio, los sacerdotes y principales danzaban y

¹⁰¹⁷ Tal es el caso de las *cihuateteo*, mujeres que eran deificadas tras morir en el parto. Dupey García, "The Materiality...", pp. 75-76.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰¹⁹ Este *chimalli* estaba dividido en tres secciones: la mitad decorada con círculos concéntricos (*anahuayo*) y la otra mitad contenía, a partes iguales, la representación del agua con un glifo de *chalchihuitl* y la representación de la piel de jaguar. González González, "Xipe Tótec. Portador...", p. 39.

¹⁰²⁰ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 94; Olivier, *Cacería...*, 341.

cantaban alrededor del *temalácatl*. Los captores también lo hacían, sujetando con la mano derecha las cabezas de sus cautivos; esta danza se denominaba *motzontecomaitotia*.¹⁰²¹ Simultáneamente, el *cuitlachhuehue* —quien había fungido como un “padrino” de los *huahuantín* o ‘rayados’— tomaba las sogas con que fueron atados en la piedra, y las levantaba hacia las cuatro partes del mundo, “como haciendo reverencia o acatamiento, y haciendo esto andaba llorando y gimiendo, como quien llora a sus muertos”.¹⁰²²

En relación con el cuerpo de los cautivos sacrificados tenemos datos significativos. De acuerdo con el testimonio de Sahagún, el captor recibía la sangre de su cautivo en una jícara y visitaba “todas las estatuas de los dioses por los templos y por los calpules” para alimentarlos.¹⁰²³ Posteriormente, el captor llevaba el cuerpo de su cautivo al *calpulco* y allí lo desollaban. Acto seguido, trasladaba el cuerpo desollado a su casa y “Allí le dividía y hacía presentes de la carne a sus superiores, amigos y parientes”.¹⁰²⁴ Era así como los dioses y los hombres resultaban beneficiados con el sacrificio del cautivo; pues unos y otros recibían como alimentos parte del cadáver. Ahora sí podemos comparar el *tlahuahuanaliztli* de *atlcahualo* y el de *tlacaxipehualiztli*; tarea que resultará más fácil observando el siguiente cuadro.

Cuadro 5. El *tlahuahuanaliztli* en dos veintenas

<i>Atlcahualo</i>	<i>Tlacaxipehualiztli</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Los cautivos eran sacrificados “[...] a honra de los mismos dioses del agua”. • Los sacrificios se hacían durante todos los días de la veintena. • Quienes combatían contra los cautivos sobre el <i>temalácatl</i> eran los mismos guerreros que los habían capturado. • La extracción del corazón de los cautivos se realizaba sobre el <i>téchcatl</i> ubicado en lo alto del templo Yopico. • Los cuerpos de las víctimas eran arrojados del templo Yopico y recogidos por sus captores en la parte 	<ul style="list-style-type: none"> • Los cautivos morían en honor de Xipe Tótec. • El <i>tlahuahuanaliztli</i> tenía lugar en el transcurso de un solo día. • Quienes combatían contra los cautivos eran cuatro sacrificadores ataviados como águilas y jaguares; los captores presenciaban la ceremonia danzando cerca del <i>temalácatl</i>. • La extracción del corazón se efectuaba sobre el borde mismo del <i>temalácatl</i>.

¹⁰²¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 184. Llama la atención la similitud de esta danza con las que hacían los acaxées de Durango a finales del siglo XVI y principios del XVII. Luis González Rodríguez, “La etnografía acaxee de Hernando de Santarén”, en *Tlalocan*, VIII, 1980, pp. 375-376.

¹⁰²² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 184.

¹⁰²³ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 183.

¹⁰²⁴ *Idem.*

baja del inmueble. Luego eran desmembrados sin desollamiento previo.	<ul style="list-style-type: none"> • Los cuerpos de las víctimas eran desollados antes de ser desmembrados.
Basado en González González, <i>Xipe Tótec. Guerra...</i> , pp. 258-261.	

Los datos presentados en el cuadro anterior muestran que el *tlahuahuanaliztli* era dedicado a deidades diferentes. Sin embargo, esta idea no me parece convincente, dado que en ambos casos las víctimas eran inmoladas en estructuras dedicadas a Xipe Tótec (templo Yopico en el primer caso y *temalácatl* en el segundo). Razón de peso para considerar que en los dos casos los rituales estaban dedicados al dios desollado.

Respecto al por qué en *atlcahualo* se sacrificaban cautivos durante toda la veintena y en *tlacaxipehualiztli* sólo durante el penúltimo día, parece posible que el 19 de la segunda veintena se inmolaran solamente los enemigos más sobresalientes a manos de quienes eran considerados los mejores guerreros mexicas (aquellos que pertenecían a la “orden” de las águilas y los jaguares). En consecuencia, los sacrificios que se efectuaban a lo largo de la veintena de *atlcahualo* corresponderían a los de enemigos destacados (aunque no tanto como los otros) que eran ofrendados por guerreros de menor jerarquía. Esto explicaría por qué eran más numerosos y por qué en algún momento se requirió tomar tiempo de la veintena precedente para efectuar dichos rituales.

Esto no es un obstáculo para seguir considerando a los ritos de *atlcahualo* como “una antesala” de *tlacaxipehualiztli*; lo cual me parece convincente. Sin embargo, también considero posible que la sobreposición de una fiesta sobre la otra responda al hecho de que *tlacaxipehualiztli* había crecido en importancia (como consecuencia del incremento de los sacrificios humanos debido a la expansión mexica) y por ello los ritos de la fiesta habían estado extendiéndose en el tiempo, ocupando así el periodo correspondiente a los ritos de *atlcahualo* y también a los de *tozoztontli*. Pues, como veremos posteriormente, los ritos de *tlacaxipehualiztli* se prolongaban hasta la siguiente veintena: justamente la de *tozoztontli*.

Sin embargo, antes de revisar los ritos que se efectuaban en esa veintena, conviene hacer alusión a los que tenían lugar el 20 de *tlacaxipehualiztli*, último día de la fiesta. Como ya lo había anticipado, ese día se realizaban danzas solemnes

en las que participaba el propio *tlatoani* y los otros gobernantes de la *Excan Tlatoloyan*, lo cual, por sí mismo, denota la importancia de tales danzas. No obstante, esa participación real tenía otra particularidad que fue comentada por Motolinía: “[...] para este día guardaban alguno de los presos en la guerra, que fuese señor o principal, y aquél desollaban para Moctezuma, el gran señor de México con el cual cuero bailaba, y esto iban a ver como cosa de maravilla [...]”.¹⁰²⁵

Aunque ciertamente generaba expectación, en realidad esta era sólo una de tantas ocasiones en que el *tlatoani* mexica se ataviaba como el dios en su vida, pues según las circunstancias fungía como sustituto de diferentes deidades¹⁰²⁶ con características viriles, astrales y guerreras que representaban distintos aspectos de su poder.¹⁰²⁷ Lo relevante aquí es, sin embargo, que para personificar a Xipe Tótec, utilizaba la piel del cautivo de mayor jerarquía, entre todos los que habían sido sacrificados en el *tlahuahuanaliztli*; dando paso así a la siguiente etapa de la fiesta, que se desarrollaba a lo largo de la veintena de *tozoztontli*.

Efectivamente, el pellejo de cada una de las víctimas era entregado en custodia a su captor-sacrificante.¹⁰²⁸ El cual lo prestaba a otros “para que le vistiesen y anduviesen por las calles con él”¹⁰²⁹ (figura 73). Así lo explicó Durán:

Luego otro dia de mañana yban algunos a pedir al dueño de los que se hauian desollado aquel cuero prestado para pedir limosna con el y el dueño mandaua se le prestasen y esto haçian los pobres en todos los barrios a los quales prestaban estos cueros y se los ponian y encima del las ropas del ydolo Xipe y salian por la çiudad y por todos los barrios a pedir limosna de puerta en puerta de los quales limosneros acontecian andar beinte y veinte y cinco conforme a los barrios que hauia los quales no se hauian de encontrar en parte ninguna ni en casa ni en calle ni encrucijada porque si se topauan en alguna parte arremetian el vno con el otro y hauian de pelear y pugnar de ronperse el cuero el vno al otro y los bestidos, lo qual era estatuto, y ordenança de los tenplos y assi huian de se encontrar para lo qual traian muchos muchachos tras si y gente que les avissaua y que les lleuaban la limosna que recoxian por la qual limosna hauia vn agujero que a nadie hauian de llegar a pedir que les dexase de dar poco o mucho alguna cossa lo que les dauan era gran cantidad de maçorcas calauaças frissoles en fin

¹⁰²⁵ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 101.

¹⁰²⁶ Graulich, “La Royauté sacrée...” p. 201.

¹⁰²⁷ Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 85.

¹⁰²⁸ Aunque Sahagún afirma que el pellejo del cautivo “era del que le había capturado”. Carlos Javier González puntualizó que, los informantes del franciscano, al referirse a estos hechos, utilizaron el verbo *pialtia*, que significa “depositar o dar a guardar algo a otro”. Así que la piel del cautivo no le pertenecía a su captor, sólo era cuidada o custodiada por él, debido a que entre los indígenas no existía la idea de propiedad privada. González González, “Xipe Tótec. Portador...”, p. 153.

¹⁰²⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 184.

de todas semillas cada vno conforme a su posibilidad otros les dauan comidas de pan y carne y pedaços de calauaçs coçidas con miel otros del pan quel dia antes se hauia comido y sobrado [...] otros les dauan cossas de mas precio como eran los señores y gente principal dauan mantas bragueros cotoras plumas joyas todo lo qual yba al templo y alli se juntaua donde acauados los beinte dias que era el tiempo determinado que hauia de pedir hauia el limosnero de partir de toda la ofrenda y limosna que hauia recoxido con el dueño del esclauo con cuyo cuero hauia pedido y con esto remediauan muchos pobres su neçesidad.¹⁰³⁰

Sobre estos hechos, Carlos Javier González apuntó algunas precisiones interesantes. Primero, aclara que cada una de las pieles podía ser vestida por distintos portadores a lo largo de la veintena. Los cuales debían pedir las en el aposento donde las guardaban cada mañana y estaban obligados a regresarlas por la noche.¹⁰³¹ Segundo, el investigador explica que la supuesta “limosna”, aludida por Durán, no era tal (debido a su carácter obligatorio), sino “la recolección domiciliar de dones” que los *xipeme* o *tototectin* realizaban en nombre del captor-sacrificante que custodiaba la piel. Éste —según González— acumulaba todos esos dones con el fin de ofrecer un convite, al terminar el periodo de veinte días dedicado a la colecta.¹⁰³²

Sea como fuere, lo importante es que la piel se estimaba necesaria para que el portador pudiera personificar al propio Xipe Tótec. La personificación se realizaba simultáneamente en varios lugares durante los veinte días de *tozoztontli*. En todo ese tiempo, cada personificador, al caminar por las calles, recibía un trato muy especial; pues no sólo se le entregaban todo tipo de dones, sino también recibía un trato digno de una verdadera deidad. Al respecto, Durán comentó:

A estos limosneros acudian las mugeres quando passauan por la calle con sus niños en los braços y les rogaban se los bendixesen [...]. Los xipe los tomauan en los braços y diciendo no se que palabras sobre la criatura daba quatro bueltas con el por el patio de su cassa y tornauaselo a la madre la qual tomaua su niño y dauale limosna.¹⁰³³

Pasados los veinte días cesaba la colecta y los cueros debían ser “enterrados”. Esto se hacía mediante una nueva ceremonia en la que participaban los captor-sacrificantes y todos los que habían participado como *tototectin*.

¹⁰³⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 109.

¹⁰³¹ González González, “Xipe Tótec. Portador...”, p. 153.

¹⁰³² *Ibid.*, pp. 153 y 156.

¹⁰³³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 110.

[...] y era que en medio del mercado ponian vn atanbor y salian los soldados biejos todos y sus capitanes que hauian sido caussa de prender en la guerra los que se hauian sacrificado, todos adereçados con las nuebas ynsignias que los reyes les dauan y preseas, todos con sus mantas de red y baylauan traiendo en medio aquellos limosneros bestidos con sus cueros y cada dia quitauan vno y dos con aquella solenidad y fiesta que turaua otros beinte dias en quitar cueros con el qual regocijo comian y bebian y se regoçijauan todo lo posible que quando se benia a acabar edian ya los cueros y estauan tan negros y abominables que era asco y horror bellos. Al cabo destos quarenta dias tan festejados y soleniçados tomaban todos los cueros y en el mesmo templo del ydolo Xipe y abajo al pie de las gradas del los enterrauan en el soterrano y bobeda dicha la qual tenia vna piedra mouediça que se quitaua y se ponía. Enterrauanlos con cantos y solenidad como a cossa sagrada al qual entierro acudia toda la tierra a sus tenplos donde acauado el entierro hauia vn sermon muy solene [...].¹⁰³⁴

Era así como en medio de festejos les quitaban a los *tototectin* su peculiar vestimenta. Los cueros, ya hediondos y ennegrecidos por la descomposición, eran depositados en el Netlatiloyan o Ehuatlatiloyan del Templo Yopico.¹⁰³⁵ Momentos después, los que habían vestido los pellejos se lavaban con agua mezclada con harina o masa de maíz. Y los captores “y todos los de su casa no se bañaban ni lavaban las cabezas hasta la conclusión de la fiesta [en señal de penitencia]”.¹⁰³⁶

Comenta Sahagún que, posteriormente, el captor del prisionero sacrificado ponía en el patio de su casa “[...] un globo redondo, hecho de petate, con tres pies, y encima del globo ponía todos los papeles con que se había aderezado el captivo cuando murió”¹⁰³⁷ (figura 74a). Más tarde, buscaba “un mancebo valiente” y le colocaba todos aquellos papeles. Hecho esto, le daba también “una rodela” y “un bastón”. Al recibirlos, el mancebo

[...] salía corriendo por esas calles, como que quería maltratar a los que topase, y todos huían dél, y todos se alborotaban, y en viéndole decían: “Ya viene el *tetzómpac*.” Y si alguno alcanzaba, tomábale las mantas y todas cuantas tomaba

¹⁰³⁴ *Idem*.

¹⁰³⁵ González González, “Xipe Tótec. Portador...”, p. 157. Cabe mencionar que en Acolman y Teotitlan, el día que se enterraban los pellejos de los sacrificados, tocaban un “atambor” encima de un templo. Al escuchar su sonido, la gente que se hallaba trabajando en el campo se encerraba en sus casas. Porque los que habían traído puestas las pieles (*tototectin*), recorrían el campo hasta el mediodía y, si hallaban a alguien labrando la sementera, le cortaban los cabellos de la coronilla de la cabeza y así quedaba señalado para morir, sacrificado, el año siguiente. Véase la “Relación de Aculma” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. II, p. 428; y la “Relación de Teutitlan” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, t. II, pp. 368-369.

¹⁰³⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXII, p. 186.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXII, p. 187.

las llevaba y las arrojaba en el patio de aquel que le había conpuesto con los papeles.¹⁰³⁸

Luego, el captor-sacrificante ponía en medio del patio de su casa un madero a manera de columna, con el cual todos sabían que había capturado en la guerra.

Aquello era en blasón de su valentía [explica Sahagún]. Después desto tomaba el hueso del muslo del captivo, cuya carne ya había comido, y componíale con papeles, y con una soga le colgaba de aquel madero que había hincado en el patio. Y para el día que le colgaba convidaba a sus parientes y amigos, y a los de su barrio. En presencia dellos le colgaba y los daba de comer y beber aquel día.¹⁰³⁹ (véase figura 74b).

Hemos visto que *tlacaxipehualiztli* era, sin lugar a dudas, una de las grandes fiestas mexicas. No sólo porque excedía ampliamente la duración de la veintena homónima, sino porque su realización implicaba una importante inversión de recursos materiales y humanos que incluían, por supuesto, una gran cantidad de víctimas sacrificiales. Entre todas ellas estaban, como vimos, muchos de los prisioneros capturados en las campañas emprendidas durante la temporada seca (normalmente dedicada a las actividades bélicas). La fiesta de *tlacaxipehualiztli* era entonces la ocasión ideal para que el estado mexica mostrara su poderío e hiciera ostentación de lo que podía hacer aun con sus enemigos más famosos y renombrados. Al mismo tiempo, era el escenario perfecto para demostrarle a sus oponentes potenciales que sus guerreros eran los mejores y con ello disuadirlos de intentar algún tipo de subversión.

El *tlahuahuanaliztli* —rito principal de la fiesta— parece haber constituido además una prueba, mediante la cual se medía la valía de los enemigos y evidenciaba cuáles de ellos eran dignos de ser integrados a la sociedad mexica. Pues aquellos que demostraban ser capaces de vencer a sus oponentes (aun en condiciones de absoluta desventaja) podían recibir el indulto del *tlatoani* y aun ser premiados con una capitanía y todos los privilegios que dicha responsabilidad conllevaba.

Los cautivos inmolados en esta fiesta aportaban sangre y corazones para los dioses y contribuían de esa manera al sostenimiento del cosmos. Pero también

¹⁰³⁸ *Idem.*

¹⁰³⁹ *Idem.*

aportaban carne para sus captores y todos aquellos convidados por éstos (incluido el *tlatoani*). Sin embargo, el aprovechamiento del cuerpo de las víctimas no terminaba ahí; pues incluso algunos huesos como los del cráneo y los fémures eran conservados y la piel permitía la adquisición de una identidad divina que facilitaba la reactualización de los mitos y la interacción de los humanos con ese dios. Estamos entonces, ante un aprovechamiento casi total de los cuerpos de los prisioneros lo cual explica, al menos en parte, la importancia que los mexicas otorgaban a las capturas.

3.1.3. *TÓXCATL*

La fiesta de *tóxcatl* tenía lugar en la veintena homónima, entre el 04 y el 23 de mayo.¹⁰⁴⁰ Su nombre parece estar relacionado con la sequedad, el incensar o echar humo y el asar maíz.¹⁰⁴¹ Los dioses honrados en esta celebración eran Tezcatlipoca negro y Huitzilopochtli.¹⁰⁴²

Lo primero que llama la atención en torno a esta fiesta es que los cronistas ofrecieran diferentes versiones sobre ella. ¿A qué se debe esto? ¿Se trata de ritos distintos porque los cronistas recopilaron la información en lugares diferentes? ¿Sus informantes describieron sólo aquello que entendían de la fiesta? ¿O estamos, más bien, ante relaciones disímiles debido al interés desigual de sus autores por ciertos aspectos? Es difícil saberlo. Lo cierto es que la versión de Durán difiere de la de Sahagún en varios puntos. No obstante, también se hallan en ambos testimonios elementos en común, como veremos a continuación.

Efectivamente, el dominico centró su atención en la entrega de un vestido nuevo para la efigie de Tezcatlipoca que se encontraba en el templo principal de la esa deidad.¹⁰⁴³ Se refiere también a un sacerdote (personificador del numen) que, durante diez días previos a la fiesta, salía del templo investido con los atavíos del dios y tocaba con una flauta hacia la cuatro direcciones del mundo, causando con

¹⁰⁴⁰ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 339.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, pp. 339-340.

¹⁰⁴² Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XII, caps. XIX y XX, pp. 1193 y 1194; "Costumbres, fiestas...", p. 42; Torquemada, *Monarquía indiana...*, lib. X, caps. XIV-XVI, pp. 371-384. Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 341; Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 342 y 345.

¹⁰⁴³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IV, p. 49.

su sonido diferentes reacciones entre la población (figura 75b).¹⁰⁴⁴ Posteriormente, explica también que —el último día de la veintena— se realizaba una procesión que salía del templo con la “semejança del dios” en unas andas, rodeaba el patio y culminaba con la devolución del “ydolo” al lugar de donde había partido, para después entregarle numerosas ofrendas.¹⁰⁴⁵ Estos ritos, centrados en el culto a Tezcatlipoca negro, fueron omitidos por Sahagún y sus informantes. En su lugar, el franciscano anotó otros que no sólo involucran a Tezcatlipoca sino también a Huitzilopochtli.¹⁰⁴⁶ No me detendré aquí a analizar todos ellos porque dicha tarea no está entre los objetivos de este trabajo. Me enfocaré solamente en los ritos que involucran a los prisioneros de guerra.

En el *Códice Florentino* se menciona que para la fiesta de *tóxcatl* se criaban dos “mancebos” por espacio de un año. Uno debía personificar a Tezcatlipoca negro y el otro a Ixteucale Tlachahuepan Teicauhtzin, que Sahagún identifica con Huitzilopochtli.¹⁰⁴⁷ Sobre el primero, el fraile dejó una importante descripción que contrasta con los escasos datos disponibles acerca del segundo. Razón por la que me centraré solamente en el personificador de Tezcatlipoca.

A diferencia de lo que sucedía en otras fiestas, el *ixiptla* de Tezcatlipoca en la fiesta de *tóxcatl* debía ser preferentemente un cautivo. Al respecto, fue claro Sahagún: “Escogíanlos entre todos los captivos, los más gentiles hombres”.¹⁰⁴⁸ No obstante, si por alguna razón no hubiese sido posible conseguir un cautivo de tal calidad, se inmolaba un “esclavo”. Así lo explicó Motolinía: “[...] y mataban a uno si le habían de guerra, y si no, esclavo”.¹⁰⁴⁹ Durán, por otra parte, confirmó que en *tóxcatl* podía sacrificarse a un “yndio esclavo”.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. IV, pp. 49-50.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. IV, pp. 50-52.

¹⁰⁴⁶ Me refiero, por supuesto, a la efígie de este numen que era elaborada con pasta de *tzoalli* en el templo de Huitznáhuac y también a las danzas que se efectuaban “a honra de Huitzilopochtli”. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, pp. 194-197.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXIV, pp. 197-198; Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 341.

¹⁰⁴⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

¹⁰⁴⁹ Toribio Motolinía, *El libro perdido...*, p. 88.

¹⁰⁵⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IV, p. 54.

Cautivo o “esclavo”, el mancebo era escogido entre otros considerando múltiples aspectos. Primero, se atendía a sus características físicas, como lo anotaron los informantes de Sahagún:

ca iehoatl ic pepenalo, in qualli itlachieliz, in mjmatquj, in mjmatinj, in chipaoac ynacaio, cujllotic, acatic, piaztic, iuhqujn otlatl, ipanoca temjmjltic, amo tlacaçolnacaio, amo tomaoac, amo no tetepiton amo no cenca quauhtic: [...]

iuhqujn tlachictli, iuhqujn tomatl, iuhqujn telolotli, iuhqujn, quaujtl tlaxixintli, amo quacocototztic, quacolochtic, vel tzōmelaoac, tzompiaztic, amo ixquachachaquachtic, amo ixquatotomonquj, [...] amo ixquaxiqujpiltic, amo quametlapiltic, amo cuexcochujztic, amo quachitatic, amo quapatztic, amo quapatlactic, amo quaoacaltic [...] amo ixquatolpopoçactic, amo ixquatolmemetlapiltic, amo campozonaztic [...] amo ixpopotztic, amo no camachaloacaltic, amo ixmetlapiltic, amo ixpechtic [...]
amo iacapatztic, amo iacacocoiactic, amo iacaxaxacaltic, amo iacacaxtic, amo iacachittoltic, amo iacaujttoltic, amo iacanecujltic, çan vel icac yn ijac, iacapiaztic, amo tenxipaltotomaoc, amo texipaltotomac, texipaltotomactic, amo tencaztic, amono tenmetlapiltic: amono eltzatzacquj, amo nenepilchanpuchtic, amo nenepilchacaiultic, amo popoloc, amo tentzitzipi, amo tentzitzipitlatoa, amo tenmjmjcquj, amo tlanpantic, amo tlanqujcujuztic, amo coatlane, amo tlancozoztic, amo tlanxoiauhquj, amo tlanpalanquj: iuhqujn tecciztli itlan, vel onoc vipantoc, amo tlancaztic, amo no ixtitiqujltic, amo ixnacatic [...] amo itztzitziqujltic [...] amo ixpipiltic, ixpipiciltic [...] amo ixcomoltic, amo ixtlatcomoltic, amo ixcacaxtic [...] amo itztzatzapitzic, amo itztzatzamoltic, amo itzacaltic, amo quechtitiqujltic, quechmotzoltic, quetzitziziqujltic, quechnacatic quechxixiqujpiltic, amo no nacazpatlactic, amo no nacazvilaxtic [...]

El así elegido, era circunspecto y avisado, diestro, cortés y buen criado. De cuerpo hermoso, cenceño, como una caña, delgado, como un carrizo, como una columna pétrea por todas partes, no gordo, ni corpulento, no muy pequeño ni demasiado grande. [...]

Parecía muy suave, como un tomate, como un guijarro, como esculpido en madera. Su pelo no era rizado; sino lacio, largo y delgado. Su frente no tenía tiña; ni golpes [...] ni bolsas. Su cabeza no era larga, grande ni ancha. Tampoco era puntiaguda (como espina) ni tenía forma de *chitatli*. No estaba abollada. [...] Sus párpados no estaban hinchados y sus cejas no eran largas ni delgadas. Sus mejillas no estaban hinchadas [...]. y tampoco lo estaba su cara. Su barbilla no era ancha. Su cara no era larga ni estrecha (como *metlapilli*) ni aplanada (como cama) [...]. Su nariz no estaba aplastada, no tenía forma de acocote, ni de jacal, ni de cajete. Tampoco estaba torcida, ni curva, ni aplastada. Al menos estaba enhiesta. Sus labios no eran gordos ni gruesos; no eran como de cajete, ni como *metlapilli*. Tampoco tartamudeaba, no tenía ampollas en la lengua y no hablaba entre dientes. No ceceaba al hablar y sus labios no estaban entumecidos. Sus dientes no eran prominentes, ni muy grandes ni como de serpiente. Tampoco estaban amarillos ni estropeados; eran como de caracol y bien alineados, no como cajetes. No tenía cicatrices en el rostro. Ni crecimientos carnosos [...] o cortadas en los ojos [...]. Y éstos, no eran pequeños, ni estaban hundidos, ni llorosos (como pozos de agua), ni como *cacaxtli*. Su mirada no era aguda ni penetrante. No tenía cicatrices ni incisiones en el cuello [...] y no había sido agarrado por él. Tampoco tenía

*amo quechtepotzotic, amo quechacqj,
amo quechujiac [...] amo quechnecujltic,
amo quechnenetic:*

*amo maviujtlatztic, amo matzicolitic, amo
macuecuetzin, amo mapiltotomactic [...] amo
cujtlatoltic, amo cujtlapetztic, amo
xicquizquj, amo xictopolitic, amo xiccueio
[...] amo tzintopolitic, amo
tzincuecuetzic, tzintamalquecuetzic.*

papada. Sus orejas no eran grandes ni estaban colgadas [...]. No tenía largo el cuello ni torcido.

Sus brazos no eran muy largos y no era manco. Sus manos no temblaban y sus dedos no eran muy grandes [...] No era barrigudo, ni sobresalía su ombligo. No tenía el bajo vientre flácido. [...]. Tampoco tenía el trasero redondo ni flácido y sus nalgas no eran flácidas.

Códice Florentino, lib. II, folios 30r, 30v y 31r; paleografía Dibble y Anderson, traducción mía.

Como puede observarse, el mancebo elegido no debía tener ninguna tacha corporal¹⁰⁵¹ (de acuerdo al ideal de belleza de los antiguos nahuas). Y se esperaba, además, que las características antes enunciadas se mantuvieran durante todo el tiempo que durara la personificación de la deidad; como lo refirió Sahagún: “Y si por el buen tratamiento que le hacían engordaba, dábanle a beber agua mezclada con sal, para que se parase cenceño”.¹⁰⁵² También parece haber sido importante su procedencia, pues, al ser necesario que hablara elegantemente en náhuatl, se buscaba que procediera de una provincia en la que se hablara dicha lengua.¹⁰⁵³ No obstante, si no fuera el caso, o para asegurarse de que lo hiciera a la manera en que se hablaba en Tenochtitlan, le enseñaban también a hablar y a saludar “a los que topaban por la calle”.¹⁰⁵⁴

La educación que recibía el joven incluía además el manejo adecuado de ciertos objetos. Es por eso que los *calpixque* le enseñaban “con gran diligencia” a tañer bien una flauta (figura 75b), y a tomar y traer las cañas de humo y los ramilletes de flores,¹⁰⁵⁵ tal como se acostumbraba entre los señores y la gente de palacio (figura 75a).

¹⁰⁵¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

¹⁰⁵² *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXIV, pp. 191-192.

¹⁰⁵³ Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 366. De hecho, en general, los cautivos preferidos por los nahuas eran justamente los que procedían de poblaciones en donde se hablaba el náhuatl. Al respecto véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, tratado primero, caps. XXVIII y XIX, pp. 287-289.

¹⁰⁵⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

¹⁰⁵⁵ Estas flores no eran simples plantas cortadas. Durán y Sahagún designan así a composiciones elaboradas con material vegetal y, quizá, con plumas. Cuando iban juntas, las cañas de humo y las flores representaban al *átlatl* y al *chimalli* respectivamente. De hecho, se ha planteado que eran

Este peculiar esmero en transmitir nuevos conocimientos al cautivo estaba relacionado, por supuesto, con el interés de sus captores por integrarlo a su comunidad (recuérdese que se trataba de un extranjero)¹⁰⁵⁶ y para lograr que su desempeño como *ixiptla* del dios fuera el adecuado. Lo cual no se lograba sino hasta el momento mismo en que el prisionero recibía los atavíos y la pintura corporal característicos de Tezcatlipoca.

En efecto, sabemos que tras la presentación del mancebo como futura víctima, el *tlatoani* lo adornaba “[...] con atavíos preciosos y curiosos, porque ya le tenía como en lugar de dios, y entintábanle todo el cuerpo y la cara”.¹⁰⁵⁷ Hay que destacar que si el *tlatoani* se tomaba la molestia de hacer todo eso era sencillamente porque él era su sacrificante.¹⁰⁵⁸ De hecho, Graulich planteó que *tóxcatl* era la fiesta del gobernante;¹⁰⁵⁹ quien era considerado el representante de Tezcatlipoca en la tierra.¹⁰⁶⁰ Es por eso que el *ixiptla* le sustituía y debía morir ritualmente en su lugar.¹⁰⁶¹ Esa parece ser la razón por la que, durante los últimos cuatro días de la fiesta, el *tlatoani* se recluía en su palacio y “ayunaba de negro”.¹⁰⁶²

Según Dupey, el colorante usado para transformar tanto al cautivo como al gobernante era el *tlilpopotzalli*; tinte elaborado a base de negro de humo¹⁰⁶³ que, de hecho, era de uso común entre los sacerdotes y quienes aspiraban a serlo. Durán se refirió a él, explicando su uso entre los jóvenes que habitaban en el *tlamacazcalli*, la casa en donde se formaban los futuros sacerdotes:

metáforas lingüísticas, materiales y gestuales de la guerra y de los honores merecidos por los guerreros sobresalientes. Para más información sobre el simbolismo de ambos elementos véase Dehouve, « Des fleurs... », pp. 137-146.

¹⁰⁵⁶ Sobre esta integración-asimilación de los prisioneros, Graulich comentó: “Lo que sucede es que el *otro* es diferente, es decir, de menor valor, y sólo se convierte en una ofrenda digna a partir del momento en que es aceptado e *integrado*”. Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 187.

¹⁰⁵⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

¹⁰⁵⁸ Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 366.

¹⁰⁵⁹ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 349.

¹⁰⁶⁰ Según Dehouve el *tlatoani* “era sustituto de deidades con características viriles, astrales y guerreras que representaban diferentes aspectos del poder que ejercía”. No obstante, “Antes de representar a cualquier otra deidad, el rey era el sustituto de Tezcatlipoca, ‘Espejo humeante’, verdadero dios del poder, cuyas esferas de competencia coincidían con las actividades reales”. Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 81.

¹⁰⁶¹ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 217; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 397.

¹⁰⁶² Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 343 y 397 y “Ocultar a los dioses...”, pp. 219-221.

¹⁰⁶³ El nombre de este colorante deriva del sustantivo *tlilli*, que se refiere al hollín o tinta negra; y del verbo *popotza*, que significa producir humo. Dupey García, “The Materiality...”, p. 83.

El ordinario tizne era de humo de tea la qual tea y humo fue muy tenido y reuerenciado antiguamente y era particular ofrenda de los dios con esta tizne estauan siempre enbixados de los pies á la caueça que no pareçian sino negros muy atezados y este enbixado con solo tizne de ocote era el cotidiano [...].¹⁰⁶⁴

Cabe mencionar que si los sacerdotes se ennegrecían el cuerpo es porque el negro estaba vinculado con el ayuno y la penitencia (figura 76).¹⁰⁶⁵ Por eso, no es casualidad que haya sido usado para representar a deidades que de alguna forma estaban relacionadas con el sacerdocio, como Quetzalcóatl, Tláloc y, sobre todo, Tezcatlipoca.¹⁰⁶⁶

Sobre este particular, Graulich apuntó que el negro de Tezcatlipoca simbolizaba la noche y de forma más precisa el cielo nocturno;¹⁰⁶⁷ simbolismo que fue verificado y precisado al estudiar la materialidad del *tliipopotzalli*. Efectivamente, Dupey estudió dicho colorante y llegó a la conclusión de que estaba vinculado al fuego por su origen, a la oscuridad a causa de su color y a las estrellas que eran concebidas como fuegos encendidos en el cielo nocturno. En consecuencia, dicho material simbolizaba simultáneamente a la luz y a la oscuridad.¹⁰⁶⁸ Por eso el *tliipopotzalli* era el material ideal para adornar los cuerpos de divinidades estelares como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.¹⁰⁶⁹

Al ya de por sí complejo simbolismo de la pintura corporal hay que añadir los significados que le transmitían al portador los atavíos del dios. Veamos cuáles eran éstos. En la cabeza llevaba plumones de águila (*cuauhtlachcáyotl*)¹⁰⁷⁰ y una guirnalda de flores que los nahuas denominaban *izquixóchitl*.¹⁰⁷¹ Traía las orejas adornadas con pendientes de oro (*teocuitlaepcolli*) e incrustaciones de mosaico de turquesa (*teoxíhuitl*).¹⁰⁷² En los labios portaba un bezote largo de caracol marino. De su cuello pendía un collar de conchas blancas (*chipolcózcatl*) y una pechera del

¹⁰⁶⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. V, p. 60.

¹⁰⁶⁵ Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 331.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, pp. 333-336.

¹⁰⁶⁷ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 352.

¹⁰⁶⁸ Dupey García, "The Materiality...", p. 85.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁷⁰ *Códice Florentino*, lib. II, fol. 32r.

¹⁰⁷¹ *Idem*. Esta planta fue identificada por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana como la *Bouyeria formosa*, *B. huanita* y *B. littoralis*. Véase Sahagún, *Historia general...*, Glosario, t. III, p. 1285.

¹⁰⁷² *Códice Florentino*, lib. II, fol. 32r-32v.

mismo material (*iztac cilin*);¹⁰⁷³ además portaba, a manera de estola, un par de sarales de *izquixóchitl* denominado *xochineapantli*.¹⁰⁷⁴ En la espalda llevaba una “manta rica a manera de red”¹⁰⁷⁵ y una bolsa llamada *icpatoxin*.¹⁰⁷⁶ Sus brazos estaban adornados por ajorcas de oro (*teocuitlamatemécatl*)¹⁰⁷⁷ y los antebrazos por brazaletes de turquesa (*macuextli*).¹⁰⁷⁸ Lucía, además, un *máxtlatl* “con extremidades muy labradas” (*tlazomaxtli*) y cascabeles de oro (*oyohualli*) alrededor de los tobillos.¹⁰⁷⁹ En los pies, calzaba sandalias de orejas de jaguar (*itzcac ocelonacace*).¹⁰⁸⁰

Es claro que todos los atavíos mencionados arriba sólo podían ser proporcionados por un sacrificante como el *tlatoani*, dada la riqueza de sus materiales y la dificultad para conseguirlos en el Altiplano Central. Por otro lado, al revisar los colores de dichos elementos puede advertirse que predominaban cuatro: el negro, el blanco, el oro y el turquesa (figura 77):

Si bien ya mencioné el significado del color negro propio del *tlilpopotzalli*, queda por explicar lo referente a los demás colores. Empezaré por el blanco; que estaba presente en atavíos de diferente material: los plumones de águila (*cuauhtlachcáyotl*); la guirnalda y el sartal de *izquixóchitl*; el bezote, el collar y la pechera de conchas; las prendas de algodón¹⁰⁸¹ y, posiblemente, las sandalias de orejas de jaguar.¹⁰⁸²

En un primer acercamiento podría postularse que todos estos elementos de color blanco, colocados sobre el cuerpo pintado de negro, simplemente estaban

¹⁰⁷³ *Ibid.*, fol. 32v.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, fol. 32r.

¹⁰⁷⁵ Este tipo de capas, según Olko, eran usadas por los guerreros en ceremonias en honor de Tezcatlipoca. La que portaba el personificador de esa deidad en *tóxcatl* se llamaba *cuechintli*. Justyna Olko, *Insignia of Rank in the Nahua World: from the Fifteenth to the Seventeenth Century*, Boulder, University Press of Colorado, 2014, pp. 89-92.

¹⁰⁷⁶ *Códice Florentino*, lib. II, fol. 32v.

¹⁰⁷⁷ *Idem*.

¹⁰⁷⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 192.

¹⁰⁷⁹ *Códice Florentino*, lib. II, fol. 32v.

¹⁰⁸⁰ *Idem*.

¹⁰⁸¹ Por las representaciones que llegaron hasta nosotros, el color de las prendas de algodón era predominantemente blanco, pero bien pudieron haber llevado elementos decorativos en otro color, como el negro o el rojo.

¹⁰⁸² El color de las sandalias de orejas de jaguar resulta incierto, pues, al revisar imágenes de dicho felino, se advierte que, por lo regular, son negras en el exterior de la oreja y blancas en el interior.

reiterando el simbolismo estelar de Tezcatlipoca. Pero, si atendemos a la materialidad de los atavíos, se verá que nos están “diciendo” mucho más.

En efecto, de acuerdo con Dupey, los plumones indicaban el destino *postmortem* de la futura víctima. La cual, como todos los sacrificados, debía formar parte del séquito del Sol.¹⁰⁸³

La guirnalda y el sartal de *izquixóchitl* vincularían a nuestro personaje con la planta del maíz ya cosechado y expuesto al fuego cultural para su consumo;¹⁰⁸⁴ pues las flores de las especies *Bouyeria formosa*, *Bouyeria huanita* y *Bouyeria littoralis* realmente semejan el maíz reventado. De hecho, Francisco Hernández definió a la *izquixóchitl* como “*planta que da flor semejante a granos de maíz que puestos al fuego estallaron*”.¹⁰⁸⁵ Y Durán, Torquemada y el autor de la *Relación de Acolman* refirieron que en *tóxcatl* se utilizaba una sogá torcida de maíz tostado, además de guirnaldas y sartaes del mismo material.¹⁰⁸⁶ Así, todo parece indicar que dichos elementos se confeccionaban unas veces con flores, y otras, con auténticas “palomitas” de maíz.

El bezote, el collar y la pechera de conchas lo relacionarían con el agua, el mar¹⁰⁸⁷ y, por tanto, con el origen del mundo.¹⁰⁸⁸ Lo cual no debe sorprender, pues Tezcatlipoca es uno de los dioses que crearon el mundo a partir de la diosa Tlaltecuhli.¹⁰⁸⁹ Además, en otras representaciones, porta el *anáhuatl*, adorno ritual probablemente labrado en caracol *Strombus* que, según Stresser-Péan, podría haber representado “el mar, que se confunde con el cielo y que rodea el mundo.”¹⁰⁹⁰

Respecto a las prendas de algodón, hay que considerar que era una planta cultivada en tierra caliente. Y sus productos llegaban al altiplano sólo por vía del

¹⁰⁸³ Dupey García, “The Materiality...”, p. 76.

¹⁰⁸⁴ Hay que recordar que Tezcatlipoca era el padre de las plantas y del maíz, véase Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 348.

¹⁰⁸⁵ Francisco Hernández, *Historia Natural de la Nueva España 1*, t. II, cap. CLXIII, en Obras completas de Francisco Hernández – Universidad Nacional Autónoma de México, http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/02_TOMO/tomo002_010/tomo002_010_163.html, (consultado el 17 de junio de 2021).

¹⁰⁸⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IV, p. 51; Torquemada, *Monarquía indiana...*, lib. X, cap. XIV, pp. 373 y 375; *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, p. 430.

¹⁰⁸⁷ Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 194 y 204-206.

¹⁰⁸⁸ Michela Craveri, *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo*, México, UNAM – Centro de Estudios Mayas, 2012, p. 21.

¹⁰⁸⁹ “Histoire du Mechique”, cap. VII, pp. 151 y 153.

¹⁰⁹⁰ Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 197 y lám. 42.

comercio y el tributo; de ahí que únicamente pudieran usar prendas de algodón los miembros del estamento dirigente. El algodón era, por tanto, un símbolo social entre los mexicas.¹⁰⁹¹ Sabemos, además, que la manta o *tilmatli* del personificador de Tezcatlipoca era “a manera de red”, lo que parece vincularlo con los guerreros *otómitl*.¹⁰⁹² Por otro lado, el taparrabo era un signo de virilidad.¹⁰⁹³ Y, si tenía los extremos ricamente adornados, como es el caso del que llevaba nuestro personaje (*itlaçomaxtli*), entonces era propio de los dignatarios.¹⁰⁹⁴

Las sandalias de orejas de jaguar (*itzcac ocelonacace*)¹⁰⁹⁵ nos hablarían del vínculo de Tezcatlipoca con dicho animal, que, al igual que el dios, se relacionaba con la noche, la tierra, la cueva, la Luna y el cielo estrellado. Además, estaba asociado con el Sol poniente, el fin de los ciclos temporales, el poder político y el ejercicio de la guerra.¹⁰⁹⁶ Revisemos ahora los elementos de oro.

Para los antiguos nahuas, el oro era el *coztic teocuítlatl*;¹⁰⁹⁷ es decir, el ‘excremento divino amarillo’. Denominación que, por sí misma, explica que se trataba de una materia que los indígenas tenían en gran estima. Se le empleaba principalmente en la elaboración de objetos suntuarios y, debido a su brillante color amarillo-metálico, se le relacionaba con el Sol y con todo el ámbito simbólico del astro; como “los campos abrasados, la luz, el maíz maduro, la vegetación lánguida de la época seca y la guerra”.¹⁰⁹⁸ Todas esas características hacían del oro un símbolo de poder y estatus; de ahí que se adornara con él a los *tlatoque* mexicas y a sus dioses guerreros, en especial a Tezcatlipoca.¹⁰⁹⁹ De hecho, el personificador de este numen, en la fiesta de *tóxcatl*, portaba pendientes de dicho material (*teocuitlaepcolli*), ajorcas de oro en ambos brazos (*teocuitlamatemécatl*) y cascabeles del mismo metal en los tobillos (*oyohualli*), los cuales sonaban “por

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁹⁵ *Códice Florentino*, lib. II, fol. 32v.

¹⁰⁹⁶ Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 172-178 y 191-192.

¹⁰⁹⁷ Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 91r.

¹⁰⁹⁸ Óscar Moisés Torres Montúfar, “Cualidades, valor e importancia de un metal precioso”, en *Arqueología Mexicana*, XXIV, 144, marzo-abril 2017, p. 15.

¹⁰⁹⁹ Al parecer, Tezcatlipoca era el dios que llevaba más oro. Véase Elizabeth Baquedano, “Tezcatlipoca as a Warrior”, in Elizabeth Baquedano (ed.), *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*, Boulder, University Press of Colorado, 2014, pp. 113-115.

dondequiera que iba”.¹¹⁰⁰ Todo ello, sin duda, para denotar la naturaleza solar¹¹⁰¹ y el carácter guerrero¹¹⁰² y señorial del dios.

Finalmente, me referiré a los atavíos elaborados con turquesa. Esta piedra preciosa era conocida en el mundo náhuatl como *xíhuittl*; término que Alonso de Molina tradujo como “año, cometa, turquesa, hierba”.¹¹⁰³ Si bien, a primera vista, estos significados parecen disímiles, no lo eran para los antiguos nahuas, pues Mutsumi Izeki mostró que para los antiguos nahuas sí existían vínculos entre la hierba, el año, los cometas y el color azul-verde de la turquesa.¹¹⁰⁴ Además, la misma investigadora explica que esta piedra preciosa estaba relacionada con el calor y con los dioses del fuego y del Sol.¹¹⁰⁵ Se trataba, pues, de un material sumamente estimado por su belleza y rareza y, por tanto, no podía sino estar vinculado al poder de los gobernantes.¹¹⁰⁶ Así, dentro de este contexto, es más fácil comprender el significado de los atributos de turquesa del personificador de Tezcatlipoca. Lo señalaban como un ser relacionado con el fuego celeste, el tiempo y también lo mostraban como gobernante, pues hay que recordar que el *ixiptla* era también un sustituto del *tlatoani* y moriría en su lugar al final de la fiesta de *tóxcatl*.

Vistos en conjunto, la pintura y los atavíos que el *tlatoani* colocaba en el mancebo de Tezcatlipoca, nos muestran que con ellos se trataba de crear a un ser masculino, que había participado en la creación del mundo, de naturaleza solar, caliente, pero que regía en el ámbito oscuro, de la noche. Era también un guerrero y un sacerdote, perteneciente al estamento dirigente; un gobernante refinado en su forma de vestir, de hablar y de proceder, destinado, sin embargo, a morir, como morían los hombres valientes, en la piedra sacrificial, para luego ir a la Casa del Sol.

¹¹⁰⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 192. Según Baquedano, los sonidos de los cascabeles eran importantes para los indígenas en al menos tres contextos sagrados: en el ritual que celebraba la fertilidad y la regeneración humana y agrícola; en la guerra, donde los sonidos de los cascabeles podían proteger a los guerreros, y en el paraíso sagrado, creado a través del canto y el sonido. Véase Baquedano, “Tezcatlipoca...”, pp. 120-124.

¹¹⁰¹ Esto es significativo pues no debe olvidarse que Tezcatlipoca fue el primer Sol. Al respecto véase “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, caps. III y IV, pp. 31-35.

¹¹⁰² Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 61-64.

¹¹⁰³ Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 159 v.

¹¹⁰⁴ Mutsumi Izeki, “La turquesa. Un piedra verde cálida”, en *Arqueología Mexicana*, XXIV, 141, septiembre - octubre 2016, p. 34-36.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 36.

Era así como un simple prisionero de guerra podía adquirir temporalmente la identidad del poderoso Tezcatlipoca. Desafortunadamente, no llegó hasta nosotros una representación del *ixiptla* con la pintura corporal y los atavíos descritos arriba; la imagen que más se le acerca es una del *Atlas de Durán* (f. 241r), en donde pueden verse el bezote y el collar de concha, las ajorcas y los cascabeles de oro, así como la manta de red y el taparrabo (figura 78).

La personificación resultaba tan convincente en aquel tiempo, que la población daba un trato distinto al que antes había sido un simple prisionero. Sahagún es claro al afirmar que durante todo un año, al caminar por las calles, “[...] todos los que le vían le tenían en gran reverencia y le hacían gran acatamiento, y le adoraban besando la tierra”.¹¹⁰⁷ En otro lugar, el franciscano escribió: “se postraban delante dél y le adoraban donde quiera que le topaban”.¹¹⁰⁸ Además, “las mujeres le presentaban a sus hijos y lo saludaban como a un dios”.¹¹⁰⁹ Tales eran las muestras de sumisión, respeto y acatamiento que mostraban los indígenas ante la presencia del numen; que, por cierto, se hacía notar a través del sonido de su flauta.¹¹¹⁰

El último día de la veintena anterior a *tóxcatl* (20 de *huey tozoztli*) cambiaban el vestuario que el *ixiptla* había llevado durante todo un año. Le ponían entonces los atavíos propios de un guerrero experimentado (figura 79a).¹¹¹¹ Además, le entregaban cuatro mujeres como esposas; cada una de las cuales representaba a una diosa: Xochiquétzal, Xilonen, Atlatonan y Huixtocíhuatl.¹¹¹² Entre el 16 y el 17 de *tóxcatl*, el personificador de Tezcatlipoca se iba a cantar, a bailar y a celebrar en

¹¹⁰⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. V, p. 143.

¹¹⁰⁹ Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 342.

¹¹¹⁰ Según Samuel Martí, él mismo “[...] logró localizar las “flautillas mui agudas” que empleaba el Mancebo de Tezcatlipoca [...]”. Dichos instrumentos, que al parecer eran dos, se perdieron: “una de las flautas fue robada y la otra hecha pedazos durante su exhibición en el Museo Nacional de Antropología”. No obstante, el mismo autor asegura haber encontrado después “otra flauta del mismo tipo pero aparentemente de hechura más temprana que formaba parte de la primera ofrenda encontrada en el santuario de Tezcatlipoca en Tizatlan, Estado de Tlaxcala”. Véase Samuel Martí, *Instrumentos musicales precortesianos*, 2ª ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968, p. 167.

¹¹¹¹ *Florentine Codex...*, book II, p. 70; Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli...*, p. 88.

¹¹¹² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, pp. 192-193.

cuatro lugares distintos con sus mujeres.¹¹¹³ Luego, el vigésimo día, el cautivo era llevado en una canoa a la ribera meridional del lago de Texcoco y ahí era abandonado por las féminas. Posteriormente, era conducido a Tlapitzahuayan, lugar situado al norte del lago de Chalco.¹¹¹⁴ Allí subía las escaleras de un templo nombrado la Casa de los Dardos y rompía las flautas, para luego ser sacrificado por cardioectomía y decapitado (figura 79b). Ni Sahagún ni Durán explican qué pasaba con su cuerpo, pero me parece posible que se pusiera a disposición de su sacrificante, el *tlatoani*, para su posterior consumo.¹¹¹⁵ Así terminaba la vida de aquél que un día pudo haber sido considerado “el prototipo del noble cuya vida de placer en la Tierra acaba con la muerte en la piedra del sacrificio”.¹¹¹⁶ Sea como fuere, para los indígenas, en su cuerpo no moría el cautivo atrapado tiempo antes en guerra, sino el *tlatoani* y el dios, cuyos atavíos se confundían.

3.1.4. ETZALCUALIZTLI

Era la fiesta que se efectuaba durante la veintena homónima entre el 24 de mayo y el 12 de junio.¹¹¹⁷ Su nombre significa ‘acción de comer *etzalli*’ (platillo ritual elaborado con maíz y frijol) y estaba dedicada a los dioses del agua, específicamente a Tláloc, Chalchiuhtlicue y los Tlaloques.¹¹¹⁸ Entre sus ritos principales destacan la confección de esteras y asientos con juncias; cuatro días de ayuno, mortificaciones y penitencias por parte de los sacerdotes; y el consumo de

¹¹¹³ Esos lugares eran: 1) el barrio llamado Tecanman; 2) “el barrio donde se guardaba la estatua de Tezcatlipuca”; 3) el montecillo llamado Tepetzinco, ubicado en la laguna y 4) otro montecillo llamado Tepepulco, también en la laguna. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 193. Un interesante estudio sobre todos estos lugares ubicados dentro del paisaje ritual de la Cuenca de México puede verse en Mazzetto, *Lieux de culte...*, pp. 76-82.

¹¹¹⁴ En Tlapitzahuayan, “lugar donde se tañen flautas”, había un templo muy solemne en el que se reverenciaba a la estatuas de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Ahí acudía toda la provincia de Chalco a hacer sus sacrificios y ofrendas. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 389 y Mazzetto, *Lieux de culte...*, pp. 82-83.

¹¹¹⁵ Al respecto, Torquemada señaló: “y el cuerpo guisaban y repartían entre los señores y hacían sus convites, teniendo aquella carne por cosa consagrada y bendita”. Torquemada, *Monarquía indiana...*, lib. X, cap. XIV, p. 377.

¹¹¹⁶ Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 381.

¹¹¹⁷ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 361. Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 23 de mayo y el 11 de junio. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹¹¹⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXV, p. 199.

etzalli en el último día de la veintena.¹¹¹⁹ Fecha en que también se inmolaban víctimas humanas, como veremos a continuación.

Efectivamente, Motolinía apuntó que veinte o treinta días antes de la fiesta, se adquiría un “esclavo” y una “esclava” para que personificaran a las deidades festejadas. Luego

[...] hacíanlos morar juntos como casados, y allegado el día de *Ecalzoalitztli* [*Etzalcualitztli*] vestían al esclavo con las ropas e insignias del Tlaloc, y a la esclava de las ropas e insignias de su mujer Chalchiuhcueeey y bailaban así todo aquel día hasta la media noche que los sacrificaban [...].¹¹²⁰

Este dato es parcialmente confirmado en las *Costumbres...*, documento en donde se registró que vestían “vn esclavo o captivo” con los atavíos de Tláloc.¹¹²¹ Hay que destacar aquí que la posibilidad de cambiar una víctima por la otra parece responder a la disponibilidad de uno u otro. Recuérdese que los cautivos sólo podían ser ofrecidos por sus propios captores.¹¹²² En cambio, los llamados “esclavos” eran susceptibles de ser ofrendados por cualquiera que pudiese adquirirlos en un mercado; entre otros estaban los mercaderes, los artesanos ricos y otras colectividades que también podían fungir como sacrificantes. Si *etzalcualitztli* era la fiesta de los sacerdotes —como señalara Graulich—¹¹²³ entonces es posible que éstos, como agrupación, adquirieran a los “esclavos” y los ofrendaran para la fiesta. Pero también cabe la posibilidad de que algunos de los *tlamacazque* aprovecharan la ocasión para ofrendar a sus propios prisioneros (recuérdese que también ellos realizaban capturas). Sea como fuere, todo parece indicar que en casos como este el intercambio entre “esclavos” y cautivos, para que fungieran como personificadores de los dioses, obedecía a la disponibilidad de unos y otros, más que a las prescripciones del ritual. Lo cual también parece confirmarse en la obra de Sahagún, quien al respecto comentó: “[...] mataban muchos cativos y otros esclavos, compuestos con los ornamentos destes dioses llamados tlaloques, por cuya honra los mataban en su mismo cu”.¹¹²⁴

¹¹¹⁹ *Ibid.*, t. I, lib. II, caps. VI y XXV, pp. 145 y 204.

¹¹²⁰ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 102.

¹¹²¹ “Costumbres, fiestas...”, p. 43.

¹¹²² *Vid. supra*, apartado 2.2.2.

¹¹²³ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 362.

¹¹²⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. VI, p. 145.

Sin embargo, había otras víctimas sobre las que aparentemente sí se prescribía que se tratara de cautivos. Me refiero a aquellos que los indígenas denominaban *teteo impepechhuan*, ‘lechos o camas de los dioses’.¹¹²⁵ Acerca de ellos, Sahagún explicó:

Llegados a la medianoche, que ellos llamaban *yoalli xelihui*, comenzaban luego a matar a los captivos. Aquellos que primero mataban decían que eran el fundamento de los que eran imagen de los tloques, que iban aderezados con los ornamentos de los mismos tloques, que decían que eran sus imágenes, y así ellos murían a la postre. Íbanse a sentar sobre los que primero habían muerto”.¹¹²⁶

¿Por qué denominaban “lechos” o “camas” a esas víctimas? ¿Qué rol desempeñaban en este ritual? Para López Austin se trata de “compañeros de muerte”. Es decir, personas que eran sacrificadas con el fin de que acompañaran y sirvieran a las imágenes de los dioses en su camino al más allá.¹¹²⁷ No obstante, Dehouve planteó que al denominarlos “lechos” o “camas” se les atribuían en realidad otros elementos simbólicos dignos de ser tomados en cuenta.

En efecto, la investigadora destacó que “[...] el asiento fue uno de los símbolos de poder de mayor alcance en el México prehispánico”.¹¹²⁸ Razón por la cual, los indígenas representaban sentados a todos los que llevaban el título de *tecuhtli* y también, por supuesto, a los dioses.¹¹²⁹ En otras palabras, la postura sedente indicaba que el personaje así representado desempeñaba un cargo y una responsabilidad específicos y, por tanto, ejercía el poder sobre un territorio y una población determinados. Era así como el asiento constituía una expresión de la dignidad del que lo usaba.

Esto tenía también aplicación dentro del ámbito ritual, pues Dehouve mostró que en todas las fiestas dedicadas a los dioses acuáticos se insistía en la confección de asientos y lechos para los dioses.¹¹³⁰ Lo cual parece haber sido particularmente importante en la fiesta de *etzalcualiztli*, cuya finalidad principal —según la

¹¹²⁵ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 434.

¹¹²⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXV, p. 207.

¹¹²⁷ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 434.

¹¹²⁸ Dehouve, “Asientos...”, p. 42.

¹¹²⁹ Algunos de los cuales, por cierto, llevaban dicho término en su nombre. Piénsese por ejemplo en Ometecuhtli, Miclantecuhtli, Xiuhtecuhtli, entre otros.

¹¹³⁰ Dehouve, “Asientos...”, p. 46.

investigadora— era “preparar un buen temporal con caída de las lluvias y crecimiento de las plantas”.¹¹³¹ Con ese fin los indígenas se daban a la tarea de “construir para las deidades pluviales unos asientos que representaban la vegetación verde que nace en tiempo de lluvias, de manera que los dioses aparecieran como sentados sobre el verde paisaje”.¹¹³² Naturalmente, Dehouve se refería a las esteras y asientos confeccionados con juncias, pero también a los “lechos” o “camas” constituidos por los propios cautivos. Ya que la cama y el lecho parecen haber tenido “[...] un sentido cercano al del asiento, pues significaban que el dios no caminaba, [sino que] se quedaba inmóvil y descansando”.¹¹³³ Aspecto, este último, que me parece muy importante pues si consideramos que los dioses habían hecho un largo viaje para llegar al *tlatícpac*, entonces resulta lógico que arribaran cansados y por ello se les proporcionara un lugar en dónde pudieran descansar. Pero en realidad hay algo más.

Johannes Neurath explica que los huicholes ofrecen sillas o camas (*itarite*) a los dioses para que estén quietos. Porque “un dios que se mueve es peligroso y ahí acostado tal vez es un poco más fácil controlarlo”.¹¹³⁴ Es así como el asiento o la cama se revelan como espacios para que reposaran los númenes, pero también para mantenerlos quietos mientras se encontraran en el mundo del hombre. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el “mueble” ofrecido debía ser digno del visitante y ¿qué mejor “cama” para un dios que aquella que se confeccionaba con los cuerpos mismos de los enemigos de los mexicas? Como quiera que haya sido, lo relevante aquí es que en esta fiesta observamos, por primera vez, otro de los roles desempeñados por los cautivos en las fiestas de las veintenas: el servir como “lechos” o “camas” para los personificadores de los dioses. Rol que parecen haber desempeñado también los prisioneros mayas representados en el Tablero de los Esclavos de Palenque (figura 17) pero que deja, por lo pronto, varias dudas. Pues en el caso de los *mamaltin* inmolados en *etzalcualiztli* no se menciona nada sobre

¹¹³¹ *Idem.*

¹¹³² *Idem.*

¹¹³³ *Ibid.*, p. 45.

¹¹³⁴ Colegio de San Ildefonso, *Seminario Kixpatla. Arte y cosmopolítica. Segunda sesión*, 22 de octubre de 2020, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MfBAc8eOYNA> (consultado el 21 de junio de 2021).

sus atavíos ni lo que pasaba con sus cuerpos (excepto con sus corazones que eran arrojados al “sumidero” de Pantitlan).¹¹³⁵ Muy posiblemente, eran entregados a sus captores, como se hacía en otras fiestas.

3.1.5. *TECUILHUITONTLI*

La fiesta de *tecuilhuitontli*, o “fiestecita de los señores”, se realizaba en el transcurso de la veintena del mismo nombre entre el 13 de junio y el 2 de julio.¹¹³⁶ Estaba dedicada a Huixtocihuatl, la diosa de la sal.¹¹³⁷ Entre sus ritos principales estaban justamente los que se llevaban a cabo con la personificadora de la deidad honrada. La información llegó hasta nosotros en la obra de Motolinía y, principalmente, en la de Sahagún, ya que Durán redujo esta celebración a “una preparacion para la fiesta venidera”, la cual —según el dominico— era de muy poca solemnidad, y sin ceremonias, ni comidas, ni muertes de hombres.¹¹³⁸

No obstante, la descripción de Sahagún ofrece varios detalles y se centra en las actividades realizadas por la “imagen” viviente de Huixtocihuatl. Por él sabemos que, durante los diez días previos a la fiesta, la personificadora danzaba con mujeres “que también bailaban y cantaban por alegrarla”, guiadas por unos “viejos”.¹¹³⁹ Dichas mujeres, no eran otras sino las que hacían sal. Se trataba, en efecto, de “viejas, mozas y muchachas”, que iban “trabadas las unas de las otras con unas pequeñas cuerdas” denominadas *xochimécatl* o ‘cuerda de flores’.¹¹⁴⁰ Todas ellas pertenecían al grupo de los salineros, quienes cada año, en esta fiesta, ofrendaban una “esclava”, con el fin de que personificara a la diosa de la sal.¹¹⁴¹ En otras palabras, fungían como sacrificantes de la víctima.

Obviamente, mi interés no está en la inmolación de la “esclava” que personificaba a Huixtocihuatl, sino en los prisioneros de guerra que eran sacrificados antes que ella. Efectivamente, de la misma manera que en la fiesta

¹¹³⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXV, p. 207.

¹¹³⁶ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 373; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 12 de junio y el 1 de julio. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹¹³⁷ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 88; Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. VI y XXVI, pp. 146 y 210, respectivamente.

¹¹³⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, séptimo mes del año, p. 263.

¹¹³⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 211.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, t. I, lib. II, caps. VII y XXVI, pp. 147 y 211, respectivamente.

¹¹⁴¹ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 374.

anterior, en *tecuilhuitontli* se sacrificaban cautivos que servían de “cama” a la “imagen” viviente de la diosa.¹¹⁴² Veamos cómo se desarrollaban los hechos.

Luego de diez días de cantos y bailes, en la víspera de la fiesta, el 19 de *tecuilhuitontli* por la tarde, comenzaba la vigilia. Esta involucraba tanto a la *ixiptla* de Huixtocihuatl, como a los prisioneros de guerra que serían inmolados. Todas las futuras víctimas cantaban y bailaban durante toda la noche y hasta el momento previo a la aparición de la aurora del día 20, cuando eran conducidos al templo de Tláloc.

Cabe mencionar aquí que Sahagún denominó *huixtoti*¹¹⁴³ a los cautivos que participaban en esta fiesta y describió también los atavíos que llevaban:

Quando era la fiesta, aderezábanse los sátrapas que habían de matar a esta mujer, que la llamaban como a la diosa Huixtocihuatl, y a los captivos, a los cuales llamaban *huixtoti*. También iban compuestos con los ornamentos conformes a la fiesta, con sus papeles al pescuezo, y en la cabeza llevaban unos plumajes a cuestras, hechos a manera de un pie de águila, con toda su pierna y plumas, hecho todo de pluma, puesto en un *cacaxtli* agujerado en diversas partes, y en estos agujeros iban hincados plumajes. Llevábanle ceñido con unas vendas de manta, coloradas, del anchura de dos manos. El pie del águila llevaba las uñas hacia arriba; el muslo hacia abaxo. Entre las uñas, enmedio del pie, estaba agujerado, y en aquel agujero iba metido un muy hermoso plumaje.¹¹⁴⁴

Sin embargo, es importante señalar que en la versión náhuatl del *Códice Florentino*, tanto el nombre de *huixtoti* como la descripción de estos atavíos parecen corresponder a los sacerdotes sacrificadores y no a los cautivos.¹¹⁴⁵ Con todo, y como bien anotaron Dibble y Anderson, es posible que sacrificadores y cautivos llevaran los mismos atavíos y se denominaran de la misma manera.¹¹⁴⁶ Si este fuera el caso, resulta interesante observar que los cautivos, además de los consabidos

¹¹⁴² Aunque Sahagún primero les denomina esclavos y luego cautivos (véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 211), se trataba de prisioneros de guerra. Lo sabemos porque los informantes nahuas del fraile apuntaron: “[...] También así, día y noche, bailaban los cautivos, [luego] morirían primero, como su cama, los tenderían”. (*no iuh ceioal in mjtotia mamalti, in iacatzque mjquizque, in iuhquj ypepechoan iezque, in qujnmopepechtizque*). *Códice Florentino*, lib. II, fol. 47v. Traducción mía.

¹¹⁴³ Con este nombre también se conocía a los olmecas históricos. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. XII, pp. 970-971 y Blanca Solares, *Uixtocihuatl o el simbolismo sagrado de la sal*, Barcelona, Anthropos Editorial; México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2012, pp. 86 y 107-108.

¹¹⁴⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 211.

¹¹⁴⁵ *Florentine Codex...*, book II, pp. 93-94.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 93, nota al pie de página número 14.

adornos de papel (véase apéndice 2), podían llevar también hermosos plumajes antes de ser inmolados.

Continuemos con nuestro relato. Al llegar al templo de Tláloc, subían primero a la personificadora de Huixtocihuatl y luego a los prisioneros. Lo que pasaba en la cima fue comentado por Sahagún:

Estando todos arriba, comenzaban a matar a los captivos, los cuales muertos, mataban también a la mujer a la postre, a la cual, echada de espaldas sobre el taxón, cinco mancebos la tomaban por los pies y por las manos y por la cabeza y teníanla muy tirada. Poníanla sobre la carganta [*sic*] un palo rollizo, al cual tenían dos apretándole para que no pudiese dar voces al tiempo que la abriesen los pechos. Otros dicen que éste era un hocico de espadarte, que es un pez marino que tiene un arma como espada en el hocico, que tiene colmillos de ambas partes.¹¹⁴⁷

Queda claro entonces que los cautivos morían antes que la personificadora de Huixtocihuatl y le servían de “cama”. Pero no sabemos más. En el relato del franciscano no se menciona ni cuántos eran, ni qué se hacía con sus cuerpos ni con sus atavíos. Posiblemente eran entregados a sus captores-sacrificantes, como se hacía en otras fiestas. Lo que resulta indudable es que, al igual que en *etzalcualiztli*, los cautivos servían de “cama”. Sobre este particular, Dehouve argumentó que los prisioneros pudieron haber sido considerados “súbditos de la diosa”.¹¹⁴⁸ Sea como fuere, a Huixtocihuatl se le inmolaba en *tecuilhuitontli* sentada, o mejor dicho, recostada sobre un lecho conformado por cautivos (figura 80).

3.1.6. HUEY TECUILHUITL

La fiesta de *huey tecuilhuitl*, o ‘gran fiesta de los señores’, tenía lugar durante la veintena homónima, que transcurría del 3 al 22 de julio.¹¹⁴⁹ En ella se celebraba a Xilonen,¹¹⁵⁰ Cihuacóatl¹¹⁵¹ y Xochipilli.¹¹⁵² Entre los ritos que más llaman la atención

¹¹⁴⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 212.

¹¹⁴⁸ Dehouve, “Asientos...”, p. 54.

¹¹⁴⁹ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 379; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 2 y el 21 de julio. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹¹⁵⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. VIII y XXVII, pp. 148-149 y 217-219 y Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, octavo mes del año, pp. 266-267. En las *Costumbres...*, se menciona que *huey tecuilhuitl* era la fiesta de Chicomecóatl, pero hay que tomar en cuenta que ésta, al igual que Xilonen, era una deificación del maíz, sólo que en distinto estado de desarrollo. Así que en realidad se trata de la misma diosa. “Costumbres, fiestas...”, pp. 44-45.

¹¹⁵¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, pp. 131-132.

¹¹⁵² Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 381 y 392-401.

estaba precisamente la personificación de Xilonen y Cihuacóatl por dos “esclavas” adquiridas para tal fin.¹¹⁵³ Como ya lo supondrá el lector, no me detendré aquí para analizar todos los ritos efectuados en la fiesta, porque mi interés está, justo como en otros casos, en los cautivos que eran inmolados en ella. Efectivamente, tal como ocurría en las fiestas precedentes, en *huey tecuítlhuítl* también se inmolaban prisioneros de guerra que debían servir de “cama” a las representantes de las diosas. Veamos cómo tenían lugar los hechos.

En su relación sobre la fiesta, Sahagún describe un convite que, a lo largo de ocho días, el *tlatoani* otorgaba para alimentar a los pobres. También da cuenta de un “areito” en el que participaban tanto hombres como mujeres luego de terminado dicho convite. Tiempo después —apuntó el franciscano— los indígenas “componían y adornaban” una mujer con los ornamentos de Xilonen “y decían que era su imagen”.¹¹⁵⁴ A esta personificadora la sacrificaban hacia la mitad de la veintena en el templo de Cintéotl. Lugar en donde la tomaba “[...] uno de los sátrapas a cuestras, espaldas con espaldas, y luego llegaba otro y la cortaba la cabeza. En acabándola de cortar la cabeza, la abrían los pechos y la sacaban el corazón, y le echaban en un xícara”.¹¹⁵⁵

Es importante señalar que Sahagún no menciona nada acerca de la participación de cautivos en la fiesta. Sin embargo, este dato lo podemos encontrar en la obra de Durán, quien sobre el particular escribió: “A estas mazorcas tiernas y nuevecitas [jilotes] hacían conmemoracion sacrificando una india en nombre de la diosa Xilonen”.¹¹⁵⁶ Y luego agrega: “Juntamente con la muerte de esta india que había de ser doncella mataban cuatro hombres los cuales hacían estrado matándola á ella encima de ellos [...]”.¹¹⁵⁷ Si bien el comentario de Durán es sumamente parco y no señala nunca que se trataba de cautivos, podemos asumir que esos “cuatro hombres” los eran porque sabemos que éstos desempeñaban un rol similar en las fiestas precedentes. Además, como veremos después, otros cuatro cautivos formaban el estrado de la *ixiptla* de Cihuacóatl en esta misma fiesta. Por otra parte,

¹¹⁵³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, p. 132.

¹¹⁵⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 217.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXVII, p. 219.

¹¹⁵⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, octavo mes del año, p. 266.

¹¹⁵⁷ *Idem.*

es notorio que la diferencia principal entre ambos relatos está en que en el caso mencionado por Sahagún, el sacrificio se efectúa sobre la espalda de un sacerdote, mientras que Durán afirma que la mujer era inmolada sobre un “estrado” de cautivos. ¿A qué se deben tales diferencias? ¿Se trata de ritos distintos o se inmolaba a la personificadora sobre la espalda de un sacerdote cuando no se disponía de cautivos que le sirvieran de “cama”? Es difícil saberlo. Por ahora será mejor que revisemos el otro caso.

En *huey tecuilhuitl* también se festejaba a Cihuacóatl.¹¹⁵⁸ Según Durán, veinte días antes de la fiesta “conprauan vna esclaua” y la purificaban.¹¹⁵⁹ Después la vestían como a la diosa “de piedra” y a partir de ese momento la traían “de boda en boda y de banquete en banquete”.¹¹⁶⁰ Se trataba —escribió el fraile— de proporcionarle todo el “contento y regocijo” que podían, para que estuviese alegre y “no se acordase que hauia de morir”.¹¹⁶¹ Por la noche, “dormía en vna jaula” por temor de que se escapase.¹¹⁶²

Cuatro días antes de la fiesta, encendían un gran fogón en una pieza que estaba frente al santuario de Cihuacóatl. A lo largo de todo ese periodo, los sacerdotes encargados de su cuidado no hacían otra cosa sino alimentar el fogón con “leña de encina”. El día previo al sacrificio, sentaban a la personificadora de la diosa en la pieza que estaba frente a la hoguera “con toda la beneracion y honra que era posible”.¹¹⁶³ Aparentemente, esperaba ahí toda la noche hasta el momento previo al amanecer en que, delante de ella, se inmolaba a los prisioneros que le servirían de “estrado”. Así lo explicó Durán:

Frontero del brasero diuino sacauan los quatro pressos que le hauian de seruir de estrado y sacrificauanlos delante della desta manera que tomandolos los ministros de aquel templo vno a vno dos de las manos y dos de los pies y dando quatro enbiones en el ayre con al quarto enbion dauan con el en aquella gran brassa y antes que acauase de morir sacauanlo de presto y ponianlo assi medio assado en encima de vna piedra y cortauanle el pecho como tengo dicho, y sacauanle el coraçon y echauanselo delante. Lo mesmo hacian del segundo y del tercero y cuarto donde despues de sacrificados y puestos en el suelo por

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, p. 132.

¹¹⁵⁹ *Idem.*

¹¹⁶⁰ *Idem.*

¹¹⁶¹ *Idem.*

¹¹⁶² *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, pp. 132-133.

¹¹⁶³ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, p. 133.

estrado matauan a la yndia diossa cojiendole la sangre para haçer la cerimonia dicha y tambien rociauan el fuego con la mesma sangre.¹¹⁶⁴

Cabe mencionar que en la obra del dominico se incluyó también una imagen que ilustra estos hechos (figura 81). En primer plano se observan cuatro *tlamacazque*, con el cuerpo pintado de negro, que sujetan de brazos y piernas a un desgraciado cautivo que, ataviado sólo con pintura corporal blanca (posiblemente *tízatl*) y su *máxtlatl*, será arrojado a la hoguera. Atrás, puede observarse un templo con sus escalinatas manchadas de sangre y en su interior la imagen viva de Cihuacóatl.

Sabemos que se trata de la *ixiptla* de la diosa porque lo menciona Durán y porque la imagen de piedra, que se resguardaba en el santuario, estaba siempre “en aquella camara obscura y encerrada a la qual no se permitia llegar ni menear de aquel lugar jamas”.¹¹⁶⁵ Era así como los sacrificios de *huey tecuílhuatl* se efectuaban frente a la personificadora de la diosa. De cualquier manera, lo más importante es que en los dos ritos sacrificiales revisados aquí se utilizaba un “estrado” o “cama” constituido por cuatro cautivos, con la novedad de que a los inmolados frente a Cihuacóatl, a diferencia de los otros, los pasaban por el fuego antes de que desempeñaran ese rol. Sus cuerpos, como en otros casos, eran muy posiblemente entregados a sus captosres-sacrificantes para que con ellos prepararan un banquete.¹¹⁶⁶

3.1.7. XÓCOTL HUETZI

Era la fiesta celebrada durante la veintena homónima entre el 12 y el 31 de agosto.¹¹⁶⁷ Su nombre significa ‘cae el *xócotl*’,¹¹⁶⁸ aunque también se le

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, p. 134.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, p. 133.

¹¹⁶⁶ *Idem.*

¹¹⁶⁷ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 409; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 11 y el 30 de agosto. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹¹⁶⁸ Así la tradujo Durán y me parece lo más adecuado; porque si bien *xócotl* puede traducirse por ‘fruto’ (como lo hizo Molina), en realidad la palabra designaba tanto al tronco que se erguía durante la fiesta, como a la imagen de *tzoalli* que se colocaba en la cima de dicho tronco. Al respecto véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, pp. 125 y 129; Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 160v; Alfredo López Austin, “Caída del Xócotl (*Xocotl huetzi*)”, en *Juegos rituales aztecas*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, p. 31; y Silvia Limón Olvera, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32, 2001, pp. 61-65.

denominaba *huey miccaílhuitl* o ‘fiesta mayor de los muertos’.¹¹⁶⁹ Se realizaba en honor de Otontecuhtli, uno de los nombres del dios del fuego,¹¹⁷⁰ y también, según otras versiones, de Yacatecuhtli.¹¹⁷¹

Entre los ritos principales destacan los que se efectuaban en torno al tronco de un árbol de 25 brazas de longitud;¹¹⁷² el cual era cortado y desbastado en el bosque a finales de la veintena anterior (*tlaxochimaco*),¹¹⁷³ para luego ser llevado a Tenochtitlan veinte días antes de la fiesta.¹¹⁷⁴ Todo ese tiempo permanecía erguido en un patio hasta el 18 de *xócotl huetzi*, cuando era puesto en tierra otra vez. Al amanecer del día siguiente, era alisado y adornado con papeles por unos sacerdotes que también fijaban en uno de sus extremos grandes cuerdas y una imagen de *tzoalli*,¹¹⁷⁵ acompañada de “tres tamales” o “cuatro piñas” de la misma masa.¹¹⁷⁶ Acto seguido, erguían otra vez el tronco con todos sus atavíos, para que el día de la fiesta (el 20 de *xócotl huetzi*) se efectuaran en él los ritos correspondientes al cierre de la celebración (figura 82).

Si bien los relatos acerca de la erección del árbol son muy similares en la obra de Sahagún y de Durán, llama la atención que sus descripciones sobre las víctimas sacrificiales sean diferentes. De hecho, es posible que el dominico se refiriera, más bien, a los ritos efectuados en Coyoacán que a los de Tenochtitlan, pues en el encabezado de uno de los capítulos dedicados a la fiesta afirma que

¹¹⁶⁹ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 88; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, décimo mes del año, p. 271; “Costumbres, fiestas...”, p. 46.

¹¹⁷⁰ López Austin, “Caída del Xócotl...”, p. 31; Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 413-416.

¹¹⁷¹ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 88; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 126.

¹¹⁷² Alrededor de 45.72 metros, si consideramos que la braza corresponde a la distancia que existe entre una mano y otra de un individuo con los brazos extendidos (aproximadamente 1.892 metros).

¹¹⁷³ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. X, p. 152; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, noveno mes del año, p. 269.

¹¹⁷⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 126.

¹¹⁷⁵ Esta imagen de *tzoalli* es descrita por Sahagún y el autor del *Códice Tudela* como una efigie antropomorfa. Sin embargo Durán explica que se trataba de un “pájaro”. Y los códices *Borbónico* y *Tovar* muestran, más bien, lo que parece ser un bulto conformado con los atavíos de Otontecuhtli. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 223; *Códice Tudela*, fol. 20r; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 125; *Códice Borbónico*, p. 28; y *Códice Tovar*, fol. 151r.

¹¹⁷⁶ Sahagún afirma que eran “tamales” y Durán que se trataba de “piñas”. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 224; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 125.

“Xocotlhuetzi [era] dios particular de los tecpaneca que son los Coyoacan”.¹¹⁷⁷ Sin embargo, no es del todo claro. Por otro lado, también cabe la posibilidad de que se tratara de rituales distintos a causa del tipo de víctimas disponibles (prisioneros de guerra o “esclavos”) para solemnizar la fiesta. Dicho de otra manera, los rituales de la fiesta podían cambiar en función del grupo social que fungía como sacrificante. Revisemos la información.

Durán explica que eran los mercaderes quienes ofrecían cinco “esclavos” (cuatro varones y una mujer) a los cuales lavaban y purificaban para que representaran a sendas deidades por veinte días. Se trataba de Yacatecuhtli, Chiconquiáhuatl, Cuauhtlaxáyauh, Coitlináhual y Chachalmecacíhuatl.¹¹⁷⁸ Tiempo después, hacia la mitad de la veintena, “ofrecían los que hauian de ser sacrificados con fuego”.¹¹⁷⁹ Con esta afirmación, Durán se refería a otro grupo de personificadores que, el 20 de *xócotl huetzi*, eran sacrificados, junto con otros acompañantes, que también eran “esclavos”. Así lo escribió el fraile:

Benida pues la mañana bestian todos los que hauian de sacrificar del traje y abito de quantos dios principales tenían y por sus antigüedades poníanlos todos en renglera junto a la lumbre grande. En estando allí salía luego vno que tenía por nombre el luchador y vno a vno les yba atando las manos: luego salían otros cinco ministros y el vno dellos que se llamaua tlehua barria al rededor de la lumbre muy bien: acauado de barrer tomauan a los dios vno a vno así bibos y echauanlos en el fuego y a medio asar antes que muriesen los sacauan y los sacrificauan cortandoles el pecho. Tras cada dios destes sacrificauan quatro y cinco hombres esclauos y assi yban sacrificando y quemando a sus dios que era cossa de grima y espanto [...].¹¹⁸⁰

Es claro entonces que, para Durán, las víctimas de la fiesta de *xócotl huetzi* eran “esclavos” y no prisioneros de guerra como lo afirmara Sahagún. Podemos estar seguros de que el dominico no usó un término por otro, porque los mercaderes no podían ofrendar *mamaltin*.¹¹⁸¹ Además, si esto no fuera suficiente para aclarar

¹¹⁷⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 125.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 126. Cabe mencionar que dos de los nombres incluidos en esa lista figuran entre los de los hermanos de Yacatecuhtli que, de acuerdo con Sahagún, eran: Chiconquiáhuatl, Xomócuil, Nácxitl, Cochímetl y Chalmecacíhuatl. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 103.

¹¹⁷⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, p. 126.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XII, pp. 126-127.

¹¹⁸¹ En lugar de los *mamaltin*, los mercaderes sacrificaban a los *tlatlacotiamictin*, comúnmente llamados “esclavos”. Al respecto véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VI, pp. 77-78; Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 199 y Salazar Delgado, *Tlacoyotl...*, pp. 124-128.

cualquier duda, debemos considerar que Durán fue muy claro al explicar que, antes de investirlos como a los dioses, los lavaban y purificaban, procedimiento que siempre se empleaba para quitar a los “esclavos” la “macula del cautiverio”.¹¹⁸² Veamos ahora la descripción de Sahagún, con el fin de apreciar mejor las diferencias entre ambos relatos.

El franciscano escribió que el 19 de *xócotl huetzi* los captores-sacrificantes llevaban a sus *mamaltin* al lugar donde los habrían de inmolar al día siguiente. Todos, captores y cautivos, iban “aderezados para hacer areito”, aunque de manera distinta. Los primeros traían su cara teñida de rojo¹¹⁸³ y su cuerpo con amarillo ocre.¹¹⁸⁴ Llevaban también un *tlahuiztli* de mariposa, confeccionado con plumas de guacamaya roja (*cuezalin in tlachiuhtli*)¹¹⁸⁵ y en la mano izquierda una rodela denominada *chimaltetepontli*, en cuyo campo iban “labradas” (con plumas) unas piernas de jaguar o de águila. Cada captor así ataviado “iba pareado con su captivo”. Éstos, por su parte

[...] llevaban el cuerpo teñido de blanco, y el maxtle con que iban ceñidos era de papel. Llevaban también unas tiras de papel blanco, a manera de estolas, echadas desde el hombro al sobaco. Llevaban también unos cabellos de tiras de papel cortadas delgadas. Llevaban emplumada la cabeza con plumas blancas a manera de bilma. Llevaban un bezote hecho de pluma. Llevaban los rostros de color bermejo, y las maxillas teñidas de negro. En este areito perseveraban hasta la noche.¹¹⁸⁶

¹¹⁸² Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VI, p. 73.

¹¹⁸³ Los informantes de Sahagún utilizaron el término *ixtlapalhuia*, que puede traducirse como ‘tener la cara pintada de rojo’. No obstante, esa palabra también denota que para esa pintura facial se utilizaba el *tlapalli*, materia colorante elaborada a partir de la grana cochinilla. *Florentine Codex...*, book II, p. 113.

¹¹⁸⁴ En este caso el colorante empleado era el *tecozáhuil*; pues los informantes de Sahagún utilizaron el término *motecozahualtia*, *Florentine Codex...*, book II, p. 113. Según el testimonio de Hernández, el *tecozáhuil* era empleado por los hombres para “ir a la guerra o antes de atacar al enemigo, pues creían infundirle así terror”. Hernández, *Historia natural...*, t. III, cap. XX, p. 410.

¹¹⁸⁵ La palabra *cuezali* designaba a la pluma roja de la guacamaya (*Ara macao*) y al ave misma. Ésta parece haber sido asociada con el fuego y, por tanto, con el Sol. De hecho, uno de los nombres del dios del fuego era Cuezaltzin, “llama de fuego”. Al respecto, véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XIII, p. 87. Por otro lado, en el *Popol Vuh* se cuenta que, antes del amanecer primordial, Vukub Cakix (‘Siete Guacamayo’), se enorgullecía de su plumaje y se proclamaba así mismo como Sol y Luna, “luz brillante” que iluminaba “las sendas y los caminos de la gente”. *Popol Vuh*, pp. 127-142. Finalmente, cabe mencionar que, en la Sierra Norte de Puebla, aún se ejecuta la danza de los guaguas o de las guacamayas. En ella se utiliza un dispositivo giratorio que permite a los danzantes imitar el movimiento de las aves y también el del Sol. Véase Stresser-Péan, *El Sol-Dios...*, pp. 283-294.

¹¹⁸⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 225.

Graulich afirmaba que dichos cautivos representaban a los Mimixcoas.¹¹⁸⁷ Sin embargo, al revisar la pintura corporal y los atavíos enunciados por Sahagún, es evidente que los prisioneros portaban en realidad los atavíos de Otontecuhtli, el dios del fuego celebrado en esta fiesta.

Efectivamente, Otontecuhtli, también denominado Ocotecuhtli,¹¹⁸⁸ era representado siempre con pintura corporal blanca elaborada con *tízatl*,¹¹⁸⁹ las mejillas teñidas de negro y atavíos de papel. Así lo podemos observar en el *Códice Tudela* (fol. 20r) y en los *Primeros Memoriales* (fol. 262r); documento, este último, en donde su imagen está acompañada con una descripción en náhuatl que enumera dichos adornos (figuras 83a y 83b).

Tales atavíos —dicho sea de paso— también pueden observarse en el bulto colocado sobre el tronco enhiesto de la fiesta de *xócotl huetzi*, representado en la página 28 del *Códice Borbónico*; documento en donde se aprecian mejor las tiras de papel “a manera de estolas” y la cabellera del mismo material; además de unas banderas que, como veremos, también portaban los cautivos. De tal manera que, en la danza que se efectuaba el día 19 de la veintena, los prisioneros personificaban a Otontecuhtli y no a los Mimixcoas, como apuntara Graulich. Al ocultarse el Sol — prosigue Sahagún— cesaba el baile y los cautivos eran llevados a unas casas ubicadas dentro de los barrios

Allí los estaban guardando los mismos dueños, y velaban todos, y hacían velar a los captivos. [...] Llegada la media noche, los señores de los esclavos, cada uno al suyo, cortábanlos los cabellos de la corona de la cabeza a raíz del casco, delante del fuego y a honra del fuego. [...] Después de haber cortado los cabellos de la coronilla a los captivos, sus dueños dormían un poco, y los captivos estaban a mucho recado porque no huyesen”.¹¹⁹⁰

Al amanecer del día 20, captores y prisioneros eran ordenados en fila frente al *tzompantli*. Allí, unos sacerdotes desnudaban a los cautivos, quitándoles tanto sus atavíos de papel como unas banderillas del mismo material que llevaban en señal de que estaban sentenciados a muerte. Todo ello era puesto en el fuego, sobre el *cuauhxicalli*.

¹¹⁸⁷ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 411 y *El sacrificio humano...*, p. 152.

¹¹⁸⁸ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. X, p. 47.

¹¹⁸⁹ *Florentine Codex...*, book. II, p. 113.

¹¹⁹⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 225.

Mientras que captores y cautivos esperaban frente al *tzompantli*, un sacerdote, que cargaba entre sus brazos la estatua del dios Páinal, subía al templo denominado Tlacacouhcan, donde los prisioneros serían sacrificados. Llegado ahí, volvía a descender y “pasaba delante de todos los captivos”, sólo para subir nuevamente al templo. Cuando el portador de Páinal ascendía por segunda vez, los captores-sacrificantes tomaban por los cabellos a sus prisioneros y los conducían hasta el *apétlac*,¹¹⁹¹ dejándolos allí.

Justo hasta ese lugar, descendían por ellos los sacrificadores que los habían de arrojar en el fuego. El proceso que seguía a estos hechos fue claramente explicado por Sahagún:

[...] y enpolvorizábanlos con encienso las caras, arrojándoselo a puñados, el cual traían molido en unas talegas. Luego los tomaban, y atábanlos las manos atrás, y también los ataban los pies. Luego los echaban sobre los hombros a cuestras, y subiánlos arriba a lo alto del cu, donde estaba un gran fuego y gran montón de brasa, y llegados arriba luego daban con ellos en el fuego. Al tiempo que los arrojaban, alzábase un gran polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un gran hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo. Y allí en el fuego comenzaba a dar voelcos y hacer bascas el triste cautivo. Comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal, y levantábanse vexigas por todas partes del cuerpo. Y estando en esta agonía, sacábanle con unos garabatos, arrastrando, los sátrapas que llamaban *cuacuacuiltin*, y poníanle encima del taxón que se llamaba *téchcatl*. Y luego le abrían los pechos de tetilla a tetilla, o un poco más baxo. Luego le arrancaban el corazón y le arrojaban a los pies del estatua de Xiuhtecuhtli [...].¹¹⁹²

Era así como morían esos desventurados cautivos. Es evidente entonces que las descripciones de Durán y Sahagún sobre la fiesta que nos ocupa se refieren a víctimas diferentes, ofrendadas también por sacrificantes diferentes. El primero documentó los rituales que los mercaderes efectuaban utilizando como víctimas “esclavos” que personificaban a Yacatecuhtli y a sus hermanos. Mientras que el segundo, nos dejó una descripción de los ritos realizados por los guerreros que ofrendaban prisioneros de guerra personificando a Otontecuhtli. Todos, sin embargo, eran inmolados de manera similar: por cardioectomía, luego de ser arrojados al fuego de una gran hoguera. De hecho, todo parece indicar que algunas veces, cuando había disponibilidad de ambos tipos de víctimas, se sacrificaba a

¹¹⁹¹ Sobre el *apétlac*, Vid. *Supra*, nota 984.

¹¹⁹² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 226.

unos y a otros por igual dentro de la misma fiesta.¹¹⁹³ Al finalizar todos los ritos, los cuerpos de las víctimas les eran entregados a sus sacrificantes para que con ellos prepararan un banquete,¹¹⁹⁴ y, por lo menos en lo que toca a los cautivos, sus fémures eran objeto de cuidados especiales, tal como se hacía en *tlacaxipehualiztli*.¹¹⁹⁵

3.1.8. OCHPANIZTLI

Esta fiesta se efectuaba durante la veintena homónima entre el 1 y el 20 de septiembre.¹¹⁹⁶ Su nombre está relacionado con el acto de barrer, actividad central de esta celebración, como lo apuntó Durán: “Este día barrian todos sus cassas y pertenencias y calles y los baños y todos los rincones de las cassas sin quedar cosa por barrer”.¹¹⁹⁷ Las deidades festejadas eran Atlatonan,¹¹⁹⁸ Chicomecóatl¹¹⁹⁹ y Toci.¹²⁰⁰ Era una de las fiestas más solemnes del año y entre sus ritos principales estaban justamente los que se realizaban en torno a las imágenes vivientes de las diosas honradas. No analizaré todos esos ritos porque dichas deidades eran representadas por “esclavas”.¹²⁰¹ Sólo me referiré a ellas cuando resulte necesario para explicar la participación de los cautivos.

Gracias al testimonio de Durán, sabemos que tras un ayuno de siete días (acompañado del sangrado de orejas), sacrificaban a la “esclava” que personificaba a Atlatonan. Ese mismo día, se levantaba el ayuno y purificaban y vestían a otra “esclava” con los atributos de Chicomecóatl.¹²⁰² Ésta, era velada durante toda la noche y al amanecer del día siguiente era llevada en procesión sobre unas andas

¹¹⁹³ Así lo refirió Motolinía respecto de la fiesta de *xócotl huetzi* en Tacuba, Coyoacán y Azcapotzalco. Véase Motolinía, *El libro perdido...*, p. 103.

¹¹⁹⁴ “Costumbres, fiestas...”, p. 47.

¹¹⁹⁵ *Idem*.

¹¹⁹⁶ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 89; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 31 de agosto y el 19 de septiembre. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹¹⁹⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XV, p. 154.

¹¹⁹⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 280; Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, p. 142.

¹¹⁹⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 277; Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, p. 143; “Costumbres, fiestas...”, pp. 48-49.

¹²⁰⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. X, p. 153; Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Tercero, el undécimo mes del año, p. 274; “Costumbres, fiestas...”, p. 48.

¹²⁰¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, pp. 142-143 y cap. XV, p. 150.

¹²⁰² *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, p. 143.

hasta el Cinteopan,¹²⁰³ templo en cuyo interior estaba su imagen “de palo”. Allí la bajaban de las andas, para colocarla sobre una ofrenda de mazorcas y semillas que previamente habían puesto. Hasta ese lugar llegaban señores y principales con el fin de ofrendarle (la sangre seca acumulada en sus sienes durante siete días de ayuno y autosacrificio) y para agradecerle por los mantenimientos otorgados.¹²⁰⁴ Cuando esto habían hecho todos los devotos, los sacrificadores la incensaban y la echaban sobre el montón de mazorcas y semillas, sólo para degollarla y quitarle luego la piel, que más tarde era vestida por un sacerdote, convirtiéndose de esa manera en un segundo personificador de la diosa.

Tras estos hechos, se efectuaba una danza y posteriormente los señores y principales entraban en una pieza denominada Zacapan. Allí, en sus asientos y lugares, esperaban el arribo del *tlatoani* que, como cada año, entregaba “presentes de plumas y joyas y oro y piedras armas y deuissas rodela y otras cossas preciosas y ricas”.¹²⁰⁵ Luego de que el gobernante repartiera todas esas “mercedes”, un grupo de arqueros se investían con los atributos de Tlacahuepan, Huitzilopochtli, Titlacahuan, Tonatiuh, Ixcozauhqui y las “uatro auroras”.¹²⁰⁶ Inmediatamente después

[...] sacauan los pressos en guerra y catiuos y aspauanlos en vnos maderos altos que hauia para aquel efecto las manos estendidas y los pies abiertos vno en vn palo y otro en otro atandolos a todos de aquella suerte muy fuertemente aquellos flecheros en abito destos diosses los flechauan a todos el qual era sacrificio desta diossa y se hacia a honrra suya [...]. Acauado de asaetear aquellos desuenturados los derribauan abajo y les cortauan los pechos y sacauan el coraçon y entregauanlos a sus dueños juntamente con la yndieçuela desollada para sus banquetes y fiesta de carne humana”.¹²⁰⁷

Si bien el dominico es claro al señalar que los cautivos eran muertos por flechamiento a honra de Chicomecóatl, no explicó más. En su referencia no incluyó una descripción de sus atavíos, ni mucho menos otros datos como su número o sexo. Sólo queda claro que, tras el flechamiento, se les practicaba una cardioectomía y sus cuerpos eran entregados a sus captores-sacrificantes para que

¹²⁰³ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 277.

¹²⁰⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, p. 145.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, p. 146.

¹²⁰⁶ *Idem.*

¹²⁰⁷ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, pp. 146-147.

con ellos realizaran un banquete. Dada esta escasez de datos será mejor que veamos ahora lo que sucedía en otro momento de la fiesta, en el que también había cautivos involucrados.

Efectivamente, la otra referencia al sacrificio de prisioneros de guerra se encuentra en la obra de Sahagún; documento en donde se menciona que, luego de haber inmolado a la “esclava” que inicialmente personificaba a Toci, un sacerdote vestía su piel y otros atavíos de la diosa. El así investido, junto con un séquito de huastecos y servidores, perseguía a un grupo de principales y guerreros que llevaban escobas ensangrentadas; después se desataba entre ambos grupos una escaramuza. Posteriormente el personificador de Toci se dirigía al templo de Huitzilopochtli y llegado ahí alzaba los brazos y se ponía “en cruz” cuatro veces, delante de la imagen del dios.¹²⁰⁸ Más tarde, volvía al lugar donde estaba un personificador de Centéotl (su hijo) y juntos se dirigían al templo de Toci.¹²⁰⁹ Era allí en donde le presentaban ofrendas y le ponían en fila a todos los cautivos que habían de morir. El personificador de Toci sacrificaba a cuatro por cardioectomía y el resto (sin especificar cuántos) los encomendaba a otros sacerdotes. Sus pieles —agregó Sahagún— eran vestidas por unos sacerdotes de la diosa Chicomecóatl, los cuales, así vestidos, subían a un pequeño templo para arrojar maíz y pepitas de calabaza sobre la gente que estaba abajo. Eso es todo lo que sabemos acerca de dichos cautivos.

Finalmente, me referiré a otro pasaje de la obra de Durán que, aunque resulta todavía menos claro que los anteriores, sugiere la inmolación de otro grupo de cautivos. Nuevamente la acción se desarrolla luego de que el segundo personificador de Toci se vistiera con la piel de la “esclava” desollada. Según el dominico, tras la escaramuza antes mencionada, había cantos y bailes en honor de Toci y luego entraban en escena los que serían sacrificados. Era entonces cuando armaban una estructura con cuatro palos gruesos de “treinta braças” de largo.¹²¹⁰ Arriba, sobre ella, dos sacrificadores esperaban amarrados “para no caer”. Cada víctima era obligada a subir por aquellos palos adornada con una “coroça de papel”.

¹²⁰⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXX, p. 231.

¹²⁰⁹ *Idem*.

¹²¹⁰ 54.864 metros, si consideramos la braza igual a 1.829 metros.

Cuando llegaba arriba era empujada por los sacrificadores, y al caer se “hacia pedaços”. Inmediatamente después de la caída, llegaban otros sacrificadores y degollaban a la víctima y ponían su sangre en “un lebrillejo”. El cual, conteniendo la sangre, era puesto delante del *ixiptla* de Toci que desde abajo había presenciado el sacrificio acompañado de los huastecos y servidores.¹²¹¹ Si bien esta descripción de Durán es suficientemente clara para mostrar la manera en que se sacrificaba a esos desventurados. No precisa si se trataba de cautivos o “esclavos”, ni se dan otros datos que permitan deducir tal información. Es así como la participación de los prisioneros de guerra en la fiesta de *ochpaniztli* parece más bien secundaria si la comparamos con otras fiestas, o al menos, eso es lo que puede percibirse en las fuentes revisadas.

3.1.9. TEOTLECO

La fiesta de *teotleco* o ‘llegan los dioses’ se realizaba durante la veintena del mismo nombre entre el 21 septiembre y el 10 de octubre.¹²¹² En otros lugares se le denominaba también *pachtontli*¹²¹³ y *pachtzintli*,¹²¹⁴ nombres que la vinculaban con el *pachtli*, una “hierba que se cría y cuelga de los árboles”,¹²¹⁵ y que algunos han identificado como la *Tillandsia usneoides*.¹²¹⁶ A pesar de las diferentes denominaciones, los ritos descritos por Sahagún, Durán y el autor de las *Costumbres...* se centran en la espera que llevaban a cabo los indígenas para dar la bienvenida a los seres sobrenaturales y sobre todo en la manera en que observaban, mediante diferentes procedimientos, su llegada a la tierra.

Sahagún, por ejemplo, escribió que el 19 de *teotleco*, a la media noche, los sacerdotes colocaban un montoncillo de “harina de maíz” sobre un petate, y uno de ellos asistía regularmente a ese lugar para verificar si ya había llegado algún dios. Cuando descubría la huella de un “pie pequeño” en el montoncillo de harina, proclamaba que los dioses habían llegado y en ese momento se tocaban

¹²¹¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XV, p. 152.

¹²¹² Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 145; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 20 de septiembre y el 9 de octubre. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹²¹³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, el duodécimo mes del año, p. 276.

¹²¹⁴ “Costumbres, fiestas...”, p. 49.

¹²¹⁵ Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, f. 79r.

¹²¹⁶ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 146.

instrumentos de viento para avisar a toda la población. Era entonces cuando la gente acudía a los templos para ofrecer “tamales de semillas”.¹²¹⁷

Durán, por otra parte, apuntó que colocaban una “xicara llena de masa” en lo alto de un templo y la observaban toda la noche hasta que se imprimía en la masa un “pie de niño” o le caía algún cabello.¹²¹⁸ Lo cual se consideraba como la señal del arribo del primer dios.

Finalmente, el autor de las *Costumbres...* señaló que en la jícara ponían hierbas olorosas, molidas y secas, llamadas “yahtli”, y que el sacerdote anunciaba la llegada de los dioses justo cuando aparecían ahí “pies de gallos y [de] leones y de otros muchos animales”.¹²¹⁹ Puede entonces comprenderse que lo importante era que, sobre la sustancia colocada en el petate o la jícara, apareciera una señal que indicara la presencia de los dioses en el mundo del hombre.

De acuerdo con el relato de Sahagún, quien llegaba primero era Tezcatlipoca en su advocación de Telpochtli, porque era “recio y ligero” y andaba más.¹²²⁰ No obstante, Durán escribió que quien llegaba primero era Huitzilopochtli.¹²²¹ Sea como fuere, a esos primeros dioses les seguían todos los demás, incluyendo a Yacatecuhtli y a Xiuhtecuhtli que llegaban al último; porque eran viejos y no andaban tanto como los otros.¹²²²

Justamente tras el arribo de los últimos dioses se realizaban los sacrificios humanos. Las víctimas —apuntó Sahagún— eran varios cautivos:

Acabado esto, luego quemaban vivos a muchos esclavos, echándolos vivos en el fuego en un altar grande que se llamaba *teccalco*, que tenía gradas por cuatro partes. Encima del altar andaba bailando un mancebo [...] Cuando echaban un captivo en el fuego, silbaba metiendo el dedo en la boca, como lo acostumbran.¹²²³

Puede observarse que el fraile se refirió a las víctimas primero como “esclavos” y luego como “captivos”. No obstante, sabemos que se trataba de prisioneros de guerra por dos razones: 1) En su relación sobre los edificios del Templo Mayor, al

¹²¹⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXI, pp. 236-237.

¹²¹⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, el duodécimo mes del año, p. 276.

¹²¹⁹ “Costumbres, fiestas...”, p. 49.

¹²²⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXI, p. 236.

¹²²¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, el duodécimo mes del año, p. 276.

¹²²² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXI, p. 237.

¹²²³ *Idem*.

referirse al *teccalco*, el franciscano reiteró: “Éste era un cu donde cada año echaban vivos en un gran montón de fuego muchos captivos, en la fiesta que se llamaba *teutleco*”.¹²²⁴ 2) Sus informantes indígenas, en los textos en náhuatl del *Códice Florentino* correspondientes a los pasajes citados, los denominaron *mamaltin*.¹²²⁵ Entonces, podemos estar seguros de que el fraile utilizó una palabra por la otra, como de hecho lo hizo en otros pasajes de su obra.¹²²⁶

Con todo, ni Sahagún ni sus informantes apuntaron más acerca de dichos cautivos. No sabemos qué atavíos llevaban y, como en otros casos, tampoco hicieron mención de su sexo o edad. Graulich planteó que el tratamiento ritual que se les daba en esta fiesta era similar al que recibían en la fiesta de *xócotl huetzi*.¹²²⁷ Lo cual parece posible, dado que se trataba de un sacrificio por fuego. Sin embargo, el dato no está presente en las fuentes.

3.1.10. QUECHOLLI

Esta fiesta tenía lugar dentro de la veintena homónima, entre el 31 de octubre y el 19 de noviembre.¹²²⁸ Su nombre estaba relacionado con todo “pájaro de pluma rica”¹²²⁹ y también con unas “flechas arrojadizas” que los indígenas denominaban *quechollí*.¹²³⁰ Era la fiesta de los cazadores¹²³¹ y en particular de Mixcóatl-Camaxtli (figura 84).¹²³²

¹²²⁴ *Ibid.*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 274.

¹²²⁵ *Florentine Codex...*, book II, pp. 129 y 182.

¹²²⁶ Véase por ejemplo Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. XXII, XXVI, XXIX, pp. 187, 211 y 225, respectivamente.

¹²²⁷ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 151.

¹²²⁸ *Ibid.*, p. 171; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 30 de octubre y el 18 de noviembre. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹²²⁹ Esto se puede afirmar a partir de varias evidencias: Molina y Tovar asentaron que *quechollí* era un “paxaro de pluma rica”. Véase Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 88v y *Códice Tovar*, fol. 156r. Además, Durán registró que entre las insignias con las que Camaxtli guio a los chichimecas y les enseñó “a buscar la vida por los montes” estaban justamente unas plumas de distintos colores (azules, verdes, coloradas y amarillas) pertenecientes a diferentes pájaros preciados. Éstas, afirmó el fraile, se resguardaban en una arquilla que habitualmente estaba colocada dentro del templo de Camaxtli, en Huexotzinco, a “los pies del idolo”. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VII, pp. 81-82. Véase también Olivier, *Cacería...*, pp. 365-369.

¹²³⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, catorceno mes del año, p. 280. *Códice Tovar*, fol. 156r.

¹²³¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, catorceno mes del año, p. 280.

¹²³² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XIII, p. 159 y Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, catorceno mes del año, p. 280; “Costumbres, fiestas...”, p. 50.

Tal como sucede en el caso de otras fiestas, las descripciones de Sahagún y de Durán son diferentes, aunque coinciden en algunos detalles. La divergencia entre ambos testimonios se explica porque el relato del dominico fue elaborado para mostrar los ritos que se efectuaban en Huexotzinco y Tlaxcallan¹²³³ y no en México Tenochtitlan, como lo hiciera Sahagún.

Me centraré en la obra de este último porque es precisamente ahí en donde se encuentra la alusión a los prisioneros de guerra que aquí interesa. Efectivamente, Sahagún escribió que los primeros cinco días de la veintena no se hacía nada. La situación cambiaba el 6 de *quecholli*, cuando los encargados de los barrios salían a conseguir “cañas para hacer saetas” y las ofrecían a Huitzilopochtli en el patio del Templo Mayor.¹²³⁴ Hecho esto las repartían a otras personas y cada uno se volvía a su casa con varias de ellas. Al día siguiente, regresaban al patio de Huitzilopochtli sólo para enderezar las cañas; una vez que habían terminado regresaban con ellas a sus casas. Otro día (el 8 de *quecholli*), volvían al mismo patio y subían a los muchachos al templo de Huitzilopochtli. Allí, los hacían tañer con instrumentos de viento y sangrarse las orejas; sacrificio que denominaban *momazaizo* y se efectuaba “en memoria de los ciervos que habían de ir a cazar”.¹²³⁵ Más tarde, daba inicio un periodo de tres días en que se dedicaban a elaborar distintos tipos de flechas. Primero —apuntó el franciscano— hacían todas las flechas que usarían en la cacería colectiva que debía efectuarse hacia la mitad de la veintena (*tlacoquecholli*). Después, el 9 de *quecholli*, confeccionaban otras para practicar su tiro sobre hojas de maguey y, algunas más, hacían al día siguiente, con el fin de honrar a los muertos.¹²³⁶

El 11 de *quecholli*, durante el *zacapanquixoa*, ponían zacate en el patio del templo de Mixcóatl y unas ancianas (*cihuatlamacazque*), que se sentaban ahí, esperaban las ofrendas que les presentaban todas las mujeres con hijos pequeños.¹²³⁷ Simultáneamente, los que hacían pulque y los *calpixque* colocaban

¹²³³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VII, p. 79; Véase también Olivier, *Cacería...*, pp. 382-383.

¹²³⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 242.

¹²³⁵ *Idem*.

¹²³⁶ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 243.

¹²³⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 244.

atavíos de papel a un grupo de “esclavos” (varones y mujeres) que personificarían a Tlamatzícatl, Izquitécatl, Mixcóatl y Coatlicue.¹²³⁸

Al día siguiente, en el cerro Zacatépec,¹²³⁹ se efectuaba una cacería colectiva en la que un gran número de participantes acorralaba a una elevada cantidad de presas.¹²⁴⁰ Dicha partida era realizada por tenochcas y tlatelolcas, y en ella participaban también los de Cuauhtitlan, Cuauhnáhuac, Coyohuacan y otros pueblos comarcanos.¹²⁴¹ Una vez finalizada, todos se iban a sus casas, llevándose como trofeos las cabezas de los animales capturados.¹²⁴²

Hacia el final de la veintena, el 19 de *quecholli*, llevaban a las futuras víctimas a los templos en donde habrían de morir. Allí realizaban una procesión rodeando los edificios. Pasado el mediodía, las subían a los templos y realizaban otra procesión alrededor del *téhcacatl* donde serían inmoladas. Luego las llevaban al *calpulco* para que allí velaran toda la noche.¹²⁴³

Justo a la medianoche, cortaban el cabello de la coronilla de las víctimas y los “esclavos” quemaban sus hatos. Decían que hacían esto porque se los “habían de dar en el otro mundo, donde iban después de la muerte”.¹²⁴⁴

El 20 de *quecholli*, al amanecer, componían a las víctimas “con sus papeles” y las llevaban a donde habrían de morir. Cada uno de los “esclavos” personificadores subía caminando por las gradas del templo correspondiente ayudado por dos mancebos, “porque no desmayasen ni cayesen”.¹²⁴⁵ Mientras subían —detalló Sahagún— eran precedidos por cautivos:

Cuando subían por las gradas del cu llevaban delante de todos cuatro captivos atados de pies y manos, los cuales habían atado en el recibimiento del cu que se llama *apétlac*, que es de donde comienzan las gradas. A cada uno llevaban cuatro, dos por los pies y dos por los brazos. Llevábanlos boca arriba. Llegados arriba echábanlos sobre el taxón, y abríanlos los pechos y sacábanlos los

¹²³⁸ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 245.

¹²³⁹ Elevación de 2360 metros situada “en el borde sureste del Valle de México, cerca del sitio preclásico de Cuicuico”. Para más detalles sobre este sitio véase Olivier, *Cacería...*, pp. 385-388.

¹²⁴⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 244. Véase también Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VII, pp. 83-84; y “Costumbres, fiestas...”, p. 50.

¹²⁴¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 244.

¹²⁴² *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 245.

¹²⁴³ *Idem.*

¹²⁴⁴ *Idem.*

¹²⁴⁵ *Idem.*

corazones. Subíanlos a éstos desta manera en significación que eran como ciervos que iban atados a la muerte.¹²⁴⁶

Es así como el franciscano afirmó que los cautivos eran equiparados con ciervos. No abordaré ahora este asunto porque será motivo de reflexión en el capítulo siguiente. Por ahora sólo quiero referirme al rol que pudieran estar desempeñando esas víctimas dentro del ritual. Al respecto, Dehouve planteó que dichos cautivos constituían una “cama” o “lecho” para los personificadores de los dioses que morían en la fiesta.¹²⁴⁷ Sin embargo, aunque en el *Códice Florentino* ciertamente se afirma que los cautivos morían antes que las imágenes vivientes de los dioses,¹²⁴⁸ no resulta igual de claro que con ellos se hiciera una “cama”. Además, no se precisó nada acerca de su sexo, edad o los atavíos que llevaban; aunque sí se apuntó que sus cuerpos eran decapitados y sus cabezas eran colocadas en el *tzompantli*.¹²⁴⁹

3.1.11. PANQUETZALIZTLI

Esta fiesta se efectuaba durante la veintena homónima entre el 20 de noviembre y el 09 de diciembre.¹²⁵⁰ Su nombre significa “izamiento de banderas”¹²⁵¹ y era la gran celebración de Huitzilopochtli, el dios tutelar de los mexicas.¹²⁵² Los ritos principales incluían una reactualización del nacimiento del dios en el cerro de Coatepec¹²⁵³ y tenían como escenario principal al Templo Mayor de Tenochtitlan y la zona situada al poniente de la ciudad, en donde se realizaba el recorrido ritual denominado *Ipaina* Huitzilopochtli.¹²⁵⁴

¹²⁴⁶ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 246.

¹²⁴⁷ Dehouve, “Asientos...”, p. 54.

¹²⁴⁸ *Florentine Codex...*, book II, p. 139.

¹²⁴⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 246.

¹²⁵⁰ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 191. Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 19 de noviembre y el 08 de diciembre. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹²⁵¹ Recibía este nombre porque con motivo de esta celebración se plantaba una bandera “en medio del patio del templo [de Huitzilopochtli]”. *Códice Tovar*, fol. 154v.

¹²⁵² “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XXI, p. 81; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 89.

¹²⁵³ Este mito puede verse en “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XI, pp. 49 y 51; Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. III, cap. I, párr. I, pp. 300-302; y en Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado – Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 238-254.

¹²⁵⁴ Para conocer más acerca de este recorrido ritual véase González Torres, *El sacrificio humano...*, pp. 212-215; Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 109 y 205; Gabriel Kenrick Kruell, “Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca”, en *Estudios Mesoamericanos*, Nueva

Sahagún dedicó buena parte de su descripción sobre la fiesta a los ritos efectuados por los mercaderes que adquirirían “esclavos” para el sacrificio.¹²⁵⁵ Lo cual, posiblemente, se debe a la estancia del fraile en Tlatelolco. No obstante, también apuntó otros ritos como el recorrido ritual ya aludido y la elaboración de una estatua de Huitzilopochtli, con masa de *tzoalli*.¹²⁵⁶

Efectivamente, el franciscano afirmó que, nueve días antes de la fiesta, los mercaderes bañaban a los “esclavos” que habían de morir (hombres y mujeres) frente al Templo Mayor.¹²⁵⁷ Posteriormente, los aderezaban con papeles y la pintura corporal propios de Huitzilopochtli (véase figura 85).¹²⁵⁸ En otras palabras, dichos “esclavos” eran presentados como personificadores del dios patrono de los mexicas.¹²⁵⁹ Más tarde, eran conducidos a las casas de sus futuros sacrificantes (los mercaderes) y allí les quitaban los atavíos. Desde ese momento, comenzaban una danza en la que todos los participantes (hombres y mujeres) bailaban pareados.¹²⁶⁰

Cinco días antes de la fiesta, los mercaderes-sacrificantes iniciaban un ayuno de cuatro días, al cabo del cual (el 19 de *panquetzaliztli*) quedaban listos para realizar su ofrenda. Era entonces cuando los “esclavos”, al amanecer, acudían a las casas de “sus amos” para despedirse. Con ese propósito, llevaban una “escudilla de tinta o de almagre o de color azul” en la cual metían ambas manos. Esto hacían para poner sus huellas “en los umbrales de las puertas y en los postes de la casa de sus amos, y dexábanlas allí impresas con los colores. Lo mismo hacían en casa

época, núm. 10, enero-junio 2011, p. 85; y Elena Mazzetto, “Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli”, en *Trace*, 75, enero 2019, pp. 46-81.

¹²⁵⁵ Aclaración que de hecho incluyó en su texto: “Estas fiestas hacían solos los mercaderes que compraban los esclavos”. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 249.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, pp. 250-251. Sobre la estatua de *tzoalli* véase también: Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. II, pp. 36-39; y “Costumbres, fiestas...”, pp. 50-51.

¹²⁵⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 247.

¹²⁵⁸ “[...] y aderazábanlos con papeles con que habían de morir, y teñíanlos todos los brazos y todas las piernas con azul claro, y después se las raya[ba]n con texas, y pintábanlos las caras con unas bandas de amarillo y azul, atravesadas por toda la cara, una de amarillo y otra de azul, luego otra de amarillo y otra de azul, y poníanlos en las narices una saetilla atravesada y un medio círculo que colgaba hasta abaxo. Poníanlos unas corozas o coronas hechas de cañitas atadas, y de lo alto salían un manojo de plumas blancas. Y a las mujeres poníanlas plumas amarillas sobre las corozas”. *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, pp. 247-248.

¹²⁵⁹ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 198; y Dehouve, “Asientos...”, pp. 50-51.

¹²⁶⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 248.

de sus parientes”.¹²⁶¹ En respuesta a este gesto de los “esclavos”, mercaderes y parientes les ofrecían comida.

Hecho esto, las futuras víctimas se componían con sus atavíos de papel y tomaban auestas sus banderillas. Las mujeres —detalla Sahagún— llevaban incluso “las petaquillas de sus alhajuelas”.¹²⁶² Luego iniciaban todos una procesión para dirigirse al *calpulco*, lugar en donde danzaban. Mientras tanto, los mercaderes recibían allí mismo a sus invitados, dándoles distintos tipos de prendas, según se tratara de hombres o de mujeres.

Posteriormente, llevaban a los “esclavos” al templo de Huitzilopochtli.¹²⁶³ Allí, subían para hacer una procesión alrededor del *téchcatl*, sólo para bajar y dirigirse nuevamente al *calpulco*. En ese lugar, les quitaban otra vez los papeles y los sentaban sobre unos petates. Posteriormente les daban de comer y de beber pulque.¹²⁶⁴ Ese mismo día (19 de *panquetzaliztli*) “los hacían velar”. A la medianoche, los ponían “en rencle” sobre un petate frente al fuego. Luego apagaban la lumbre y, a oscuras, les daban a cada uno de ellos cuatro bocados de “masa” de *tzoalli*, mojada en miel.¹²⁶⁵ Terminando esto, les cortaban los cabellos de la coronilla. Dejemos por ahora a estas víctimas y veamos otros ritos de la fiesta.

Al amanecer —continúa Sahagún— daba inicio el *Ipaina* Huitzilopochtli. Este recorrido era en realidad una carrera que empezaba con el descenso de un sacerdote que portaba una efigie del dios Páinal desde lo alto del Templo Mayor. Abajo se le unía una comitiva¹²⁶⁶ y todos visitaban distintos lugares situados al poniente y sur de la ciudad de México Tenochtitlan. De acuerdo con el testimonio de Sahagún, la carrera se detenía en ocho de ellos,¹²⁶⁷ pero solamente en tres se efectuaba el sacrificio de cautivos. Veamos cuáles eran esos lugares.

¹²⁶¹ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 249.

¹²⁶² *Idem.*

¹²⁶³ *Ibid.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 836.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 250.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 836.

¹²⁶⁶ Constituida por una “gran multitud de gente de mugeres y hombres”. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, quinceno mes del año, pp. 282-283.

¹²⁶⁷ Esos lugares eran: el *teutlachco* (juego de pelota), Nonoalco, Tlaxotlan, Popotlan, Izquitlan, Tepetocan, Mazatlan y Acachinanco. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, pp. 250-251. Véase también el análisis de Elena Mazzetto y el mapa en que muestra todos esos sitios, Mazzetto, “Mitos y recorridos...”, pp. 59 y 66-67.

El primero era el *teotlachco*, o ‘cancha divina del juego de pelota. De acuerdo con el fraile:

Allí mataba[n] cuatro captivos, dos a honra del dios Amapan y otros dos a honra del dios Huappatzan, cuyas estatuas estaban junto al *tlachco*. En habiéndolos muertos [*sic*], arrastrábanlos por el *tlachco*. Ensangrentábase todo el suelo con la sangre que dellos salía yéndolos arrastrando.¹²⁶⁸

Luego de esto, la carrera continuaba y los participantes se detenían nuevamente en Nonoalco, Tlaxotlan y Popotlan. En esta última parada —apuntó el franciscano— “mataban otros captivos”.¹²⁶⁹ Inmediatamente después, se dirigían a Izquitlan, lugar en donde “mataban otros captivos, a los cuales llamaban *izquitécah*”.¹²⁷⁰ Posteriormente se trasladaban a Tepetocan, Mazatlan y Acachinanco, para terminar nuevamente en Tenochtitlan.

Como puede observarse, el franciscano no comentó nada acerca del número de víctimas sacrificadas (salvo en el primer caso) ni mucho menos sobre sus atavíos. Además, en el texto en náhuatl de sus informantes indígenas, ni siquiera se especifica que se tratara de cautivos.¹²⁷¹ No obstante, sabemos que lo eran porque Motolinía —al referirse al recorrido ritual— los denominó “*mamaltin*”.¹²⁷²

Otros cronistas no aportaron mucho sobre el tema. Durán, por ejemplo, hizo alusión al *Ipaina Huitzilopochtli* en dos secciones distintas de su obra,¹²⁷³ pero no mencionó nada sobre el sacrificio de cautivos. Torquemada, por otra parte, tras haber consultado los trabajos de Sahagún, retomó el episodio del sacrificio de cuatro cautivos en el *teotlachco*, pero no explicó nada más.¹²⁷⁴ Así, será mejor que continuemos revisando la obra sahauntina.

Mientras se efectuaba el recorrido, se realizaba en el patio del Huitzcalco¹²⁷⁵ una batalla ritual entre los “esclavos” que personificaban a Huitzilopochtli y otro

¹²⁶⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 250.

¹²⁶⁹ *Idem*.

¹²⁷⁰ *Idem*. Cabe precisar que en este pasaje los informantes del fraile sólo mencionaron a una víctima. *Florentine Codex...*, book II, p. 145.

¹²⁷¹ *Idem*.

¹²⁷² Motolinía, *El libro perdido...*, p. 99.

¹²⁷³ Según el dominico sólo se visitaban cuatro lugares: Chapultepec, Atlacuihuayan (o Tlacuihuayan), Coyoacan, Huitzilopochtli y se volvían a México. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. II, pp. 37-38; y Tratado Tercero, quinceno mes del año, pp. 282-283.

¹²⁷⁴ Torquemada, *Monarquía indiana...*, lib. X, cap. XXVII, p. 405.

¹²⁷⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 837.

grupo que personificaba a los Huitznahua, estos últimos apoyados por guerreros de Huitznahua.¹²⁷⁶ De acuerdo con el testimonio de Sahagún, esta pelea se efectuaba “muy deveras”.¹²⁷⁷ Pues si los del grupo de los “esclavos” (personificadores de Huitzilopochtli) capturaban a algunos del grupo contrario, los echaban “sobre un *teponaztli*, y allí le sacaban el corazón”.¹²⁷⁸ En cambio, si los personificadores de los Huitznahua capturaban a un “esclavo”, “en el mismo lugar daban por sentencia el precio que valía el esclavo”.¹²⁷⁹ Y si el mercader que fungiría como su sacrificante pagaba, le devolvían su “esclavo”, pero si no, sus captores lo inmolaban y se lo comían.¹²⁸⁰ Esta batalla continuaba mientras se efectuaba el *Ipaina* Huitzilopochtli y sólo se detenía en el momento en que los participantes de la carrera llegaban hasta el Huitzcalco. Era entonces cuando una voz gritaba: “Ah, mexicanos, no peleéis más, cesad de pelear, que ya viene el señor Páinal”.¹²⁸¹

Al acercarse los corredores al Templo Mayor, dos “soldados” ascendían hasta el “cu de Huitzilopochtli” y ponían unas “mazas” sobre la estatua del dios, hecha de *tzoalli*. Luego de que un sacerdote los recibiera y les hiciera un corte en las orejas, bajaban del templo llevando consigo “la estatua de Huitzilopochtli cautiva”.¹²⁸² De ahí la llevaban para sus casas “y hacían convite con ella a sus parientes y a todos los de su barrio”.¹²⁸³

Hecho esto, quienes fungirían como sacrificantes conducían a las futuras víctimas (cautivos y “esclavos”) hasta el templo de Huitzilopochtli.¹²⁸⁴ Una vez allí, hacían una procesión de cuatro vueltas alrededor del “cu”. Después los colocaban en el *apétlac*, espacio también denominado *itlacuayan Huitzilopochtli*.¹²⁸⁵ Ahí esperaban el descenso de dos sacerdotes, uno cargando “un volumen grande de papeles blancos” y otro “metido dentro de una culebra de papel”¹²⁸⁶ denominada

¹²⁷⁶ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 251.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 837.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 251.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 837.

¹²⁸⁰ *Idem.*

¹²⁸¹ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 251.

¹²⁸² *Idem.*

¹²⁸³ *Idem.*

¹²⁸⁴ *Ibid.*, t. II, lib. II, cap. XV, p. 162.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, pp. 837 y 838.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 838.

xiuhcóatl. Éstos colocaban sus cargas en el *cuauxiccalco* y luego les prendían fuego. Posteriormente, descendía un tercer sacerdote que transportaba en sus brazos “la estatua de Páinal”. Al llegar abajo, pasaba delante del *cuauxiccalco* y del grupo de cautivos y “esclavos” (*in mamalti yoan in tlaaltiti*)¹²⁸⁷ que serían inmolados. Luego regresaba al templo de donde había salido. Lo que ocurría después, fue explicado por Sahagún:

En llegando arriba, mataban primero a los cautivos para que fuesen delante de los esclavos. Y luego mataban a los esclavos. En matando a uno luego tocaban las cornetas y caracoles. Descendían el cuerpo por las gradas rodando, derramando por ellas la sangre.¹²⁸⁸

La relación del fraile es bastante clara al señalar que los cautivos morían primero. Sus informantes indígenas apuntaron lo mismo, aclarando (en náhuatl) que los primeros fungían como “camas” de los segundos (*impepechoan*).¹²⁸⁹ En otras palabras, los cautivos morían como “lechos” de los personificadores de Huitzilopochtli (figura 85).¹²⁹⁰

Sin embargo, no queda clara la procedencia de los cautivos inmolados. ¿Formaban parte del grupo de los Huitznahua que había participado en la escaramuza ya aludida? ¿O se integraban justo antes de que fueran sacrificados los personificadores de Huitzilopochtli sólo para servirles de “cama”? En realidad los textos (en náhuatl y en castellano) del *Códice Florentino* no son claros. Graulich, dio por hecho que los cautivos formaban parte del grupo de los Huitznahua.¹²⁹¹ Sin embargo, Dehouve hizo notar que quienes integraban ese grupo fueron designados por Sahagún y sus informantes como *tlaamahuique*,¹²⁹² término que en realidad no dice nada sobre la identidad de dichos personajes. Por tanto, la pregunta queda pendiente. ¿Quiénes personificaban a esos *tlaamahuique*? Ciertamente, es algo difícil de resolver.¹²⁹³ No obstante, se pueden hacer algunas conjeturas.

¹²⁸⁷ *Florentine Codex...*, book II, p. 148.

¹²⁸⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 252.

¹²⁸⁹ *Florentine Codex...*, book II, p. 148.

¹²⁹⁰ De hecho, el mismo Sahagún repitió este dato en el libro IX, al hacer su descripción del banquete antropófago que realizaban los mercaderes con los cuerpos de las víctimas. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. XIV, p. 839.

¹²⁹¹ Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 200 y 202.

¹²⁹² Es decir, los “que envuelven en el papel”. Dehouve, “Asientos...”, p. 51.

¹²⁹³ Así lo planteó también Dehouve. *Idem*.

Dehouve, por ejemplo, se muestra convencida de que los cautivos no participaban en la escaramuza entre los personificadores de Huitzilopochtli y los Huitznahua; en su opinión, el rol de los prisioneros se reducía “a morir en sacrificio antes de los bañados, para conformar un asiento”.¹²⁹⁴ Por mi parte, considero posible que hubiera dos grupos de cautivos para sacrificar en esta fiesta. Unos participaban como personificadores de los Huitznahua y otros simplemente fungían como “lechos” o “camas” de las imágenes vivientes de Huitzilopochtli. Los primeros eran inmolados en el Huitznáhuac Teocalli,¹²⁹⁵ y los segundos en el Templo Mayor. Esto equilibraría el rol desempeñado por ambos tipos de víctimas (y por ende la participación de sus sacrificantes) en la gran fiesta del patrono de los mexicas.¹²⁹⁶ Sin embargo, mi idea no es más que una conjetura. Lo cierto es que una vez más los prisioneros de guerra aparecen (en los documentos consultados) desempeñando un rol secundario.¹²⁹⁷ El hecho de que hayan sido los “esclavos” quienes personificaban a Huitzilopochtli, sumado a las vagas descripciones sobre la participación de los cautivos así lo evidencia. Veamos, para finalizar este apartado, lo que pasaba con los cuerpos de las víctimas.

El dato se encuentra en la obra de Motolinía. En efecto, ahí el fraile apuntó que los inmolados recibían un trato diferente si se trataba de cautivos o “esclavos”:

[...] si era de los presos en la guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes, llevábanlo y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día siguiente hacían fiesta, y repartido por aquellos lo comían; y este mismo que hacían [hacía] la fiesta, si tenía costilla, en aquella fiesta de su valentía, daba en esta comida mantas, y si era esclavo el sacrificado no le echaban a rodar, sino desde allí lo llevaban a brazos, y hacían la misma fiesta y convite que con el preso de guerra, aunque no tanto.¹²⁹⁸

¹²⁹⁴ *Idem.*

¹²⁹⁵ Así lo afirmaron los informantes de Sahagún, refiriéndose al templo mencionado: “Huitznáhuac Teocalli: allá morían, su nombre [era] Centzonhuitznahua, y muchos cautivos allá morían. En *panquetzaliztli* lo hacían, cada año. (*In vitznaoac teucalli: vncan mjquia, in jntoca centzonvitznaoa, yoan mjiec malli vncan mjquja: auh ipan in panquetzaliztli muchioaia, yoan cexiuhtica*). *Códice Florentino*, apéndice del libro II, fol. 112v. Traducción mía.

¹²⁹⁶ Lo cual explicaría también la afirmación de Motolinía acerca del sacrificio de gran número de prisioneros de guerra durante esta fiesta. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 99.

¹²⁹⁷ Esto también puede verse en la descripción de la fiesta asentada en las “Costumbres, fiestas...”, p. 51.

¹²⁹⁸ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 98.

Es claro entonces, que los cuerpos de ambos tipos de víctimas eran aprovechados por sus sacrificantes para hacer banquetes.¹²⁹⁹

3.1.12. *TÍITL*

La fiesta de *títitl* se llevaba a cabo durante la veintena homónima entre el 30 de diciembre y el 18 de enero.¹³⁰⁰ Su nombre podría significar algo como estrechamiento, contracción o encogimiento.¹³⁰¹ Los dioses festejados eran llamatecuhtli¹³⁰² y Camaxtli.¹³⁰³ Entre los ritos principales estaba la personificación de ambas deidades por parte de una “esclava” y un “esclavo” adquiridos para tal fin. Fue Sahagún quien explicó que, para esta fiesta, “los calpixques” compraban una “esclava” y la adornaban con los atavíos de llamatecuhtli. Posteriormente la hacían danzar para finalmente inmolarla por cardioectomía en el templo de Huitzilopochtli.¹³⁰⁴

Durán, por otra parte, hizo alusión al personificador de Camaxtli; explicando que se trataba también de un “esclavo”, comprado con el fin de que representara al dios, al cual vestían con sus “ropas”. Luego, así investido

[...] le sacrificaban abriéndolo por medio y ofreciendo el corazón al demonio arrojándolo delante del ídolo llamado Ycmactli que quiere decir el de los tres bragueros con esto se hacía este día muy solene celebrando la fiesta y conmemoración del dios fingido comíanse la carne de aquel hombre los que lo habían comprado á honra de la solemnidad [...].¹³⁰⁵

Como se observa, ni Sahagún ni Durán hicieron alusión a la participación de prisioneros de guerra en sus relatos sobre la fiesta. No obstante, en otra parte del *Códice Florentino*, precisamente en la sección en donde se mencionan los edificios que integraban el Templo Mayor de Tenochtitlan, el franciscano se refirió a otro sacrificio que tenía lugar durante la fiesta de *títitl*. Transcribo a continuación lo que

¹²⁹⁹ Algunos pormenores sobre el banquete elaborado con los cuerpos de los “esclavos” puede verse en Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. XIV, pp. 839-840 y en las “Costumbres, fiestas...”, pp. 51-52.

¹³⁰⁰ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 233. Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 29 de diciembre y el 17 de enero. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹³⁰¹ Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 233-234.

¹³⁰² Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XVI, p. 165; Torquemada, *Monarquía indiana...*, lib. X, cap. XXIX, p. 408, y “Costumbres, fiestas...”, p. 52.

¹³⁰³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, el mes diez y siete, p. 287.

¹³⁰⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXVI, pp. 257-258.

¹³⁰⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, el mes diez y siete, pp. 287-288.

apuntó el fraile: “En este cu [el que denominaban Tlalxicco] mataban cada año un captivo a honra del dios del Infierno. Matábanle en el mes que se llamaba *títitl*”.¹³⁰⁶ Sin embargo, al revisar el texto correspondiente de sus informantes nahuas, se advierte en realidad algo diferente: “Tlalxicco. Allá moría, su nombre era Mictlantecuhtli, cada año moría, cuando acababa *títitl*”. (*In tlalxicco: vncan mjquja, in itoca catca Mjctlan tecutli: cexiuhtica in mjquja, ipan in tititl qujçai*).¹³⁰⁷

Es evidente entonces que fue Sahagún quien añadió que se trataba de un cautivo, pues en el texto consignado por sus informantes nada se especifica sobre la identidad del personificador. Es cierto que pudo tratarse de un cautivo, pero también pudo haber sido un “esclavo”. Tal vez nunca lo sabremos.

De cualquier manera, existe otro testimonio sobre la participación de cautivos en la fiesta de *títitl*. Me refiero al del franciscano Toribio Motolinía, quien en un interesante párrafo escribió:

A reverencia de este demonio [nótese que se refiere a Tititlh como si fuera una deidad] bailaba toda la gente dos días con sus noches, y entonces sacrificaban los cautivos en guerra tomados de muy lejos que, según dicen los mexicanos, algunas provincias tenían cerca de sí de enemigos y de guerra, como era Tlaxcala, Huexucingo y Cholollan, que más las tenían para ejercitarse en la guerra, y tener de do haber cautivos para sacrificar, que no para pelear y acabarlos de sujetar. Las otras provincias tenían lejos, a do a tiempos o una vez en el año hacían guerra, como era[n] Michuacan, Pánuco, Tocantepec [Tecantepec], &c. De éstas traían también muchos cautivos, y en este día sacrificaban de éstos y no de otros ni esclavos.¹³⁰⁸

Es así como Motolinía afirmó que en la fiesta de *títitl* se inmolaban prisioneros de guerra “tomados de muy lejos”. El dato resulta revelador porque hasta ahora, en la información disponible sobre los prisioneros inmolados en las fiestas, no habíamos encontrado una referencia a la procedencia de las víctimas. Aunque ciertamente no se dan detalles sobre el momento en que eran sacrificados, ni se menciona nada acerca de sus atavíos o lo que pasaba con sus cuerpos, resulta conveniente confirmar que se hacía una distinción según la procedencia. Como bien señaló Graulich, esos cautivos eran considerados de menor calidad que aquellos

¹³⁰⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 273.

¹³⁰⁷ *Códice Florentino*, apéndice del libro II, folios 110v-111r. Traducción mía.

¹³⁰⁸ Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 108-109.

procedentes de poblaciones nahuas del Altiplano Central.¹³⁰⁹ Lo cual parece haber estado directamente relacionado con el hecho de que los de Michoacán, Pánuco y Tehuantepec eran desdeñados por los mexicas debido a que hablaban una lengua distinta y tenían usos y costumbres diferentes. Retomaré este asunto en el siguiente capítulo, por ahora será mejor revisar lo que sucedía en otra celebración.

3.1.13. *IZCALLI*

Esta fiesta se llevaba a cabo durante la veintena del mismo nombre entre el 19 de enero y el 07 de febrero.¹³¹⁰ Aunque la etimología del término es en realidad incierta, su nombre pudo estar relacionado con la idea de crecimiento y rejuvenecimiento de lo viejo.¹³¹¹ Era la gran celebración del dios del fuego,¹³¹² a quien llamaban Xiuhtecuhtli, Ixcozauhqui, Cuezaltzin y/o Huehuetéotl.¹³¹³ Es de notar que la información más detallada sobre la fiesta procede de la obra de Sahagún, pues extrañamente en los textos de Durán no se hizo referencia a ella. Así que me centraré en los datos reunidos por el franciscano.

De acuerdo con su descripción, los ritos principales se organizaban en torno a dos fechas fundamentales: el 10 de *izcalli*, en que se efectuaba la *huauhquiltamalcializtli* o “comida de tamales de verdura de amaranto”,¹³¹⁴ y el 20 de *izcalli*, en que tenía lugar la fiesta propiamente dicha. En ambos eventos, sobresale la elaboración de una efigie de la deidad¹³¹⁵ que sentaban en un “trono de cuero de tigre” frente a una hoguera. A dicha efigie se le presentaban en ambas fechas diferentes tipos de ofrendas: tamales (en la primera) y “panecillos” (en la

¹³⁰⁹ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 237.

¹³¹⁰ Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 253; Broda, por otra parte, señala como fechas límites el 18 de enero y el 6 de febrero. Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 149.

¹³¹¹ Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 253-254.

¹³¹² Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 89 y 103; Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XVII, pp. 167; “Costumbres, fiestas...”, p. 53; Torquemada, *Monarquía indiana...*, lib. X, cap. XXX, p. 409.

¹³¹³ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XIII, p. 87.

¹³¹⁴ López Austin y García Quintana, en Sahagún, *Historia general...*, Glosario, t. III, p. 1277.

¹³¹⁵ La cual era confeccionada con “arquitos y palos atados” denominados *colotli* y llevaba una máscara “de obra de mosaico” de distintos materiales. La del *huauhquiltamalcializtli* estaba hecha de mosaicos de turquesa y bandas de chalchihuites “atravesadas por la cara”. Y la otra estaba compuesta de “pedacitos de conchas”, denominadas *tapachtli* (*Spondylus* sp.), y bandas de piedra negra. En ambos casos, llevaba también ornamentos de “plumas muy ricas”. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, pp. 260-262. Véase más sobre el simbolismo de estas máscaras en Limón, “El dios del fuego...”, pp. 65-68.

segunda) elaborados por las mujeres.¹³¹⁶ También se ofrecían pequeños animales capturados por los niños.¹³¹⁷ Todo lo anterior —explicó Sahagún— se efectuaba anualmente y durante tres años consecutivos; pero en el cuarto, la fiesta de *izcalli* se revestía de fastuosidad con el sacrificio de víctimas humanas.

Efectivamente, el franciscano dejó un interesante relato en donde puede observarse nuevamente el sacrificio de “esclavos” y cautivos dentro de una misma fiesta. Todo empezaba uno o dos días antes de la fiesta (quizá más precisamente el 18 de *izcalli*) con la presentación de las víctimas que serían inmoladas. Era entonces cuando las ataviaban con los “papeles y ornamentos de dios Ixcozauhqui”.¹³¹⁸

Se trataba en realidad de cuatro “esclavos”, bañados ritualmente (*tlaaltiti*)¹³¹⁹, que debían personificar a la deidad en sus cuatro variantes de distintos colores: Xoxouhqui Xiuhtecuhtli (de color verde-azul); Cozauhqui Xiuhtecuhtli (de color amarillo); Iztac Xiuhtecuhtli (de color blanco) y Tlatlahuqui Xiuhtecuhtli (de color rojo). Cada uno de ellos —agregó el franciscano— “iba con su mujer, que también había de morir”.¹³²⁰

Al día siguiente, justo al amanecer del día 19 de *izcalli*, llevaban a las futuras víctimas (y sus atavíos aparte) al Tzonmolco, el templo de Xiuhtecuhtli.¹³²¹ Al llegar allí, los investían nuevamente, tanto a hombres como a mujeres, con los atavíos del dios. Así adornados ascendían hasta la cima del templo y hacían allí una procesión alrededor del *téhcacatl* donde habían de morir. Después, descendían en orden y eran llevados al *calpulco*, sitio en donde les quitaban otra vez los atavíos y los resguardaban “con gran diligencia”.

¹³¹⁶ De acuerdo con el testimonio de Sahagún, hacia la mitad de la veintena, las mujeres elaboraban tamales con verdura de amaranto, conocidos como *huauhquiltamalli* o *chalchiuhtamalli*. Posteriormente, en las postrimerías de *izcalli*, hacían unas empanadas con harina de maíz y frijoles que conocían como *macuextlaxcalli*. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. XXXVII y XXXVIII, pp. 261-262 y 267, respectivamente.

¹³¹⁷ Se trataba de aves de todo género, además de peces, culebras “y otras sabandijas del agua”. Al recibir estas ofrendas, los *calpuleque* entregaban a cambio un tamal, en la primera celebración, y una empanada en la segunda. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, pp. 261 y 263.

¹³¹⁸ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXVIII, p. 267.

¹³¹⁹ *Florentine Codex...*, book II, p. 162.

¹³²⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, p. 263.

¹³²¹ *Ibid.*, t. I, apéndice libro II, pp. 279-280.

A la medianoche, les cortaban los cabellos de la coronilla, delante del fuego, y les ponían una “bilma” en toda la cabeza “con resina y plumas de gallina blanca”. Esa noche —explicó Sahagún— “nadie dormía”. Al amanecer del día siguiente (el 20 de *izcalli*), investían por tercera vez a las futuras víctimas con los atavíos del dios. Posteriormente, los conducían nuevamente en procesión hasta el Tzonmolco; templo en cuyo patio permanecían danzando y cantando hasta el mediodía.

Momentos después

[...] baxaba del cu un sátrapa vestido con los ornamentos del dios Páinal, y pasaba por delante de los que habían de morir, y luego tornaba a subir al cu. Y luego los captivos iban tras él subiendo por el cu arriba, porque ellos habían de morir primero.¹³²²

Es claro que, además del grupo de personificadores del dios, Sahagún refirió la presencia de un grupo de cautivos; que, al preceder a aquellos, denotan que fungirían como sus “camas”. Y en efecto, al revisar el texto en náhuatl de los informantes del franciscano se comprueba que son designados como *impepechoan*, ‘sus camas’.¹³²³ Sin embargo, no está claro si se integraban a los rituales desde la noche previa (en que se cortaba el cabello de la coronilla a las víctimas) o justo en el momento en que debían ascender al Tzonmolco, para enfrentar su destino. Lo cierto es que, una vez en la cima, eran inmolados antes que los personificadores. Tal como sucede en otros casos, no se menciona nada sobre los atavíos, sexo o edad de dichos cautivos; tampoco se precisa su número. Sólo queda claro que eran “muchos” y se les conocía como *ihuipaneca temimilolca*,¹³²⁴ es decir, ‘los del lugar de las plumas, los del lugar de la columna’.¹³²⁵ Sobre el cierre de estos sacrificios, Sahagún comentó:

Habiendo muerto a los captivos, luego mataban a los esclavos que eran imágenes de dios Ixcozauhqui, que era el dios del fuego, y después que todos habían muerto estaban aparejados los señores principales para comenzar su areito, muy solemne.¹³²⁶

¹³²² *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, p. 264.

¹³²³ *Florentine Codex...*, book II, pp. 163-164.

¹³²⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, p. 280.

¹³²⁵ López Austin y García Quintana, en *Ibid.*, Glosario, t. III, p. 1281. Graulich, por otra parte, identifica a estos personajes con “los eztlapictin teotenanca teochichimeca cuixcoca temimilolca ihuipaneca zacanca, cuyo dios nacional era [...] Nauhyotecuhtli Xippilli, ‘Señor de lo cuádruple’, ‘Príncipe de turquesa’, es decir Xiuhtecuhtli”. Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 262-263.

¹³²⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, p. 264; y apéndice del libro II, p. 280.

El “areito muy solemne” no era otro sino el *netecuhitotilo*, una danza que empezaba en la cima del Tzonmolco y luego continuaba en el patio del mismo templo. Tenía la particularidad de que en ella nada más bailaba el *tlatoani* con los principales y sólo se ejecutaba cada cuatro años.¹³²⁷

3.2. LOS CAUTIVOS EN LAS FIESTAS MOVIBLES

Las fiestas que Bernardino de Sahagún denominó movibles se basaban en el ciclo de 260 días;¹³²⁸ el cual estaba integrado por la combinación de 20 signos con 13 números, del 1 al 13.¹³²⁹ Tanto signos como números “corrían concurrentemente, asignando un número y un signo a cada día”,¹³³⁰ hasta que se completaban 260 (20 x 13) y el ciclo volvía a iniciar. Los mexicas conocían a este ciclo como *tonalpohualli*, que puede traducirse como “cuenta de los días, signos o destinos”, y era utilizado principalmente con fines adivinatorios y religiosos (véase apartado 2.1). Si bien son varias las festividades de este ciclo que incluían sacrificios, sólo en una de ellas se reportó la inmolación de víctimas humanas. Me refiero, por supuesto a la fiesta del Sol, que revisaremos a continuación.

3.2.1 LA FIESTA DE *NAUH-OLLIN* (4 MOVIMIENTO)

Esta era la fiesta de Tonatiuh, el Sol.¹³³¹ Se decía que había sido creado en un día 13 Caña¹³³² y que comenzó a moverse cuatro jornadas después, en un día 4 Movimiento.¹³³³ La fecha pertenecía a la segunda trecena del *tonalpohualli*, que iniciaba con *ce océlotl*, ‘1 jaguar’ (véase figura 50). Precisamente por pertenecer al ciclo calendárico de 260, podía efectuarse dos veces dentro del periodo de un año solar. Cuando Durán la registró, correspondió la primera vez al 17 de marzo y la segunda al 2 de diciembre.¹³³⁴

¹³²⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, pp. 264-265.

¹³²⁸ *Ibid.*, t. I, apéndice del libro IV, pp. 422-423.

¹³²⁹ Excepto en los manuscritos de Azoyú, Guerrero, en donde, según Alfonso Caso, van del 2 al 14. Caso, *Los calendarios...*, p. 5.

¹³³⁰ Boone, *Ciclos de tiempo...*, p. 41.

¹³³¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 170; Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 113.

¹³³² Véase *Anales de Cuauhtitlan*, p. 33; y el glifo calendárico inscrito en la Piedra del Sol.

¹³³³ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, ilus. de Miguel Covarrubias, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 88; González González, *Xipe Tótec...*, p. 327.

¹³³⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 113.

A pesar de la importancia que el astro tenía para los mexicas (véase apartado 4.1), no existe mucha información acerca de esta festividad. Sahagún apenas le dedicó un breve párrafo en la sección dedicada a las fiestas movibles y es más bien gracias al testimonio de Durán, que tenemos algunos detalles sobre lo que ocurría en ella. Revisemos los ritos principales.

La fiesta corría a cargo de la élite guerrera que tenía su sede en el *cuacuauhtinchan*, o ‘casa de las águilas’. Esta edificación constaba de una casa y un templo en cuya cima había una pieza en la que se hallaba colgada una imagen del Sol, pintada en una manta.¹³³⁵ Todo comenzaba con un ayuno que debía realizar toda la gente de la ciudad, desde el amanecer y hasta el mediodía. Era entonces cuando los sacerdotes encargados tocaban sus trompetas de caracol para convocar a la gente en el patio del templo del Sol. Estando allí reunidos, sacaban a uno de los prisioneros de guerra “muy aconpañado y cercado de gente ylustre”. Durán describió sus atavíos así (figura 86):

[...] traya las piernas enbixadas de vnas rayas blancas y la media cara de colorado pegado sobre los cauellos un plumaje blanco: traya en la mano vn baculo muy galano con sus laços y ataduras de cuero enxertas en el algunas plumas: en la otra mano traya vna rodela con cinco copos de algodón en ella traya a cuestas una carguilla en la qual traia plumas de aguila y pedaços de almagre y pedaços de yesso y humo de tea y papeles rayados con vle.¹³³⁶

Así ataviado, y con su carga a cuestas, el cautivo era llevado al pie de las gradas del templo y frente a toda la gente, y en voz alta, se le decía lo siguiente:

[...] señor lo que os suplicamos es que bays ante nuestro dios el sol y que de nuestra parte le saludeis y le digais que sus hijos y caballeros y principales que aca quedan le suplican se acuerde dellos y que desde alla los faborezca y que recia este pequeño presente que le ynbiarnos y dalleys este baculo para con que camine y esta rodela para su defensa con todo lo demas que lleuais en esa carguilla.¹³³⁷

Tras escuchar la encomienda, el prisionero asentía y empezaba a subir uno a uno los escalones del templo. Avanzaba muy lentamente, “para denotar el curso del

¹³³⁵ Según Durán la imagen era así: “[...] la qual figura era de hechura de una mariposa con sus alas y a la redonda della vn cerco de oro con muchos rayos y resplandores que della salían [...]”. *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 114.

¹³³⁶ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 115.

¹³³⁷ *Idem.*

sol”.¹³³⁸ De esa manera, imitaba el movimiento del astro por el firmamento, tardando mucho en llegar a la cima. Cuando lo hacía, se dirigía al *cuauhxicalli* y se subía en él. Desde ahí decía en voz alta su embajada, mirando unas veces al Sol y otras a la imagen del cuerpo celeste que estaba pintada en el *cuacuauhtinchan*. Al terminar, subían a su encuentro cuatro “ministros”. Le quitaban el báculo, la rodela y la carga y lo tomaban de pies y manos para que el sacrificador lo inmolará. Éste se apresuraba a degollarlo y a verter su sangre sobre el *cuauhxicalli* con la imagen del Sol (figura 86). Luego de desangrarse, le abrían el pecho y le sacaban el corazón, presentándoselo al astro.

Una vez consumado el sacrificio, los sacerdotes tocaban “las boquinas y caracoles” para señalar que ya todos podían levantar el ayuno. Era en ese momento cuando unos se iban a sus casas y otros comían allí mismo “por hauer benido de lexos”.¹³³⁹ Mientras tanto, los sacerdotes tomaban la carga, el báculo y la rodela y la colocaban junto a la imagen del Sol, a manera de trofeo. Sobre lo que pasaba con el cuerpo de la víctima, Durán escribió:

[...] tomauan al sacrificado y boluianselo a su dueño con la carne del qual soleniçaba la fiesta la qual carne de todos los sacrificados tenian realmente por carne consagrada y bendita y la comian con tanta reuerencia y con tantas cerimonias y melindres como si fuera alguna cossa celestial y assi la gente comun jamas la comia sino alla la gente yllustre y muy principal [...].¹³⁴⁰

Es claro entonces que con el cuerpo de este cautivo también se hacía un banquete para solemnizar la fiesta.¹³⁴¹ No obstante, conviene aclarar que no todo el pueblo era invitado a dicho banquete. En realidad se trataba de un evento restringido al que sólo se invitaba a la gente de rango que formaba parte del círculo social del anfitrión.¹³⁴²

¿Qué rol desempeñaba este cautivo en la fiesta? Es evidente que la participación del prisionero era fundamental. Aunque hay otros ritos (como el ayuno,

¹³³⁸ *Idem*.

¹³³⁹ *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 116.

¹³⁴⁰ *Idem*.

¹³⁴¹ Este dato lo reitera el propio Durán en otra parte de su obra. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXIII, p. 248.

¹³⁴² Motolinía señala que la carne de los sacrificados era comida “comúnmente [por] los señores principales y mercaderes y los ministros de los templos, que a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 56.

el autosacrificio y la ofrenda de sangre al Sol),¹³⁴³ los que involucran a la víctima eran los más importantes. Su misión era claramente llevar un mensaje al Sol, pero sobre todo había que alimentar al astro con su sangre. En este sentido, hay que destacar que el cautivo moría investido como una deidad estelar¹³⁴⁴ y su carga, junto con el báculo y la rodela, eran entregadas a la imagen del Sol, a manera de trofeos. Entonces, se trataba de que el cautivo personificara a una presa del astro, que era concebido como el cazador y guerrero por excelencia. Por otro lado, no debe perderse de vista que el cuerpo de la víctima también era comido en un banquete. Con el cual se favorecía a todos a los invitados (pues se les compartía el alimento sagrado) pero sobre todo se beneficiaba a su captor-sacrificante que fortalecía así sus relaciones sociales, su prestigio y su poder.

No deja de extrañar que Sahagún sólo dedicara un breve párrafo a esta fiesta. Sin embargo, en él se confirman de manera general los datos ofrecidos por Durán, aunque con algunas diferencias. Veamos lo que escribió el franciscano:

LA PRIMERA FIESTA MOVIBLE se celebraba a honra del Sol, en el signo que se llama *ce océlutl*, en la cuarta casa que se llama *nauhólin*. En esta fiesta ofrecían a la imagen del Sol codornices, y incensaban y en el medio mataban captivos delante della, a honra del Sol. En este mismo día se sangraban todos de las orejas, chicos y grandes, a honra del Sol, y le ofrecían aquella sangre.¹³⁴⁵

Es evidente que el fraile se refirió a la misma fiesta y en su texto se confirma que en ella había autosacrificio y ofrendas de sangre al Sol, como lo apuntara Durán. Sin embargo, ritos como el sacrificio de codornices y el acto de incensar no fueron mencionados por el dominico. Con todo, lo más inquietante, es su afirmación de que “en el medio mataban captivos”. ¿Qué quiso decir Sahagún con “el medio”? ¿Se refería al mediodía? ¿Y por qué utilizó el plural “captivos”? ¿Acaso eran varios los sacrificados? Es difícil saberlo, principalmente porque en sección del *Códice Florentino* donde se encuentra el texto, no hay una columna en náhuatl que permita confrontar la información.¹³⁴⁶ De todas maneras, me parece improbable que se

¹³⁴³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, pp. 116-117.

¹³⁴⁴ Así lo evidencian sus piernas rayadas de rojo y blanco y la media cara, pintada “de colorado”, que son muy similares a las que se observan en representaciones de Tlahuizcalpantecuhtli y Mixcóatl. Véase Caso, *El pueblo...*, pp. 53 y 88.

¹³⁴⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 170.

¹³⁴⁶ *Códice Florentino*, lib. II, fol. 12r.

invistiera a varios personificadores y se les inmolara simultáneamente en diferentes *cuauhxicalli* (dado que era muy importante que el sacrificio se efectuara al mediodía). En consecuencia, considero más factible suponer que Sahagún, usó el plural “cautivos” para expresar que uno de ellos se inmolaba cada vez que se realizaba la fiesta.

3.3. LOS CAUTIVOS EN LA FIESTA DEL FUEGO NUEVO

La fiesta del Fuego Nuevo, conocida por los antiguos nahuas como *toxiuhmolpilia*, o ‘se atan nuestros años’, era la celebración que se efectuaba en la cumbre del Huixachtécatl o Huixachtlan¹³⁴⁷ cada 52 años.¹³⁴⁸ Se basaba en una tercera cuenta calendárica —la *xiuhtlapohualli* o *xiuhpohualli*, que significa ‘cuenta de los años’— que resultaba de la combinación del ciclo de 365 y el de 260 días, constituyendo así periodos de 52 años, que se dividían en cuatro partes de trece años cada una.¹³⁴⁹ Como veremos enseguida, son varios los documentos en que se hizo referencia a dicha fiesta; no obstante, sólo en algunos de ellos se ofrecen suficientes detalles sobre los ritos realizados. Este el caso del *Códice Florentino*, obra que servirá de eje para nuestra revisión.

Justo cuando se acercaba el final de un periodo de 52 años, en la víspera de la fiesta, “cada vecino” arrojaba en las acequias, o directamente en la laguna, a los dioses que tenía en su casa. Lo mismo hacían con las piedras que tenían para cocer la comida y con los metates y molcajetes.¹³⁵⁰ Además, apagaban con agua toda la lumbre de las viviendas y de los templos.¹³⁵¹

Eran momentos de mucha incertidumbre, la gente tenía miedo porque no sabían qué pasaría en la cumbre del Huixachtécatl. Decían “que si no se pudiese

¹³⁴⁷ Se trata del actual Cerro de la Estrella, ubicado en la Alcaldía de Iztapalapa, Ciudad de México.

¹³⁴⁸ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. IV, p. 33; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 82; Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. IX, p. 709; Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, pp. 516-517; Mendieta, *Historia eclesiástica...*, lib. II, cap. XVI, p. 215.

¹³⁴⁹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro IV, pp. 421-422.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, t. II, lib. VII, cap. IX, p. 709. Según otro testimonio, también “[...] quebrauan todas las ollas y cantaros que auian seruido y los comales y vasijas que tenian todo lo quebrauan [...]”. “Costumbres, fiestas...”, p. 62.

¹³⁵¹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. IX, p. 709; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. IV, p. 33; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 82; Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, p. 517.

sacar lumbre, que habría fin el linaje humano”;¹³⁵² que aquella noche se perpetuaría y que el Sol no volvería a salir. Temían además el descenso de las peligrosas *tzitzimime*,¹³⁵³ que según sus propios relatos se comerían a toda la gente.¹³⁵⁴

Es por eso que, con mucho miedo, se subían a las azoteas de sus casas “y ninguno osaba estar abaxo”.¹³⁵⁵ Como medida precautoria, colocaban a las mujeres embarazadas una máscara de penca de maguey y las encerraban en las trojes, argumentando que, si no se pudiese encender el fuego, se convertirían en “fieros animales” y devorarían a las personas. Los niños también eran motivo de cuidados especiales, pues les colocaban máscaras similares y no los dejaban dormir.¹³⁵⁶ Era así como, resguardados en sus casas, todos esperaban el momento en que se encendería el fuego nuevo en la cima del Huixachtécatl.

En cuanto a los ritos oficiales, Sahagún explica que en la víspera de la fiesta, una vez que ya que se había puesto el Sol, los sacerdotes se investían como los dioses y al caer la noche iniciaban una solemne procesión que iba muy lentamente desde Tenochtitlan hasta la cumbre del Huixachtlan, sitio adonde arribaban cerca de la medianoche. En el templo que había allí, justo a la medianoche, cuando “las Cabrillas¹³⁵⁷ estaban en medio del cielo”,¹³⁵⁸ los ministros sacaban “lumbre nueva” con la ayuda de un *tlecuáhuatl*, o ‘palo de fuego’;¹³⁵⁹ instrumento que se colocaba sobre el pecho de un prisionero de guerra (*malli*).¹³⁶⁰ Una vez obtenido el fuego, abrían el pecho del cautivo, le sacaban el corazón y lo arrojaban a la lumbre (figura

¹³⁵² Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. X, p. 711.

¹³⁵³ Un trabajo interesante acerca de estas deidades es el de Cecelia F. Klein, “The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, pp. 17-62.

¹³⁵⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. X, p. 711.

¹³⁵⁵ *Idem*.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, t. II, lib. VII, cap. X, p. 711-712.

¹³⁵⁷ El fraile se refiere a una constelación, misma que ha sido identificada con el cúmulo estelar conformado por las Pléyades. Al respecto, véase Ivan Šprajc, “La astronomía”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, v. IV, p. 291 y Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 220.

¹³⁵⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del lib. IV, p. 428.

¹³⁵⁹ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 82.

¹³⁶⁰ *Florentine Codex...*, book VII, p. 28.

91). Lo mismo hacían con el resto del cuerpo, que debía consumirse en la hoguera recién encendida.¹³⁶¹

Se sabe que dicha hoguera era muy grande y que podía verse desde lejos. Cuando la gente observaba que ya había sido encendida “cortaban sus orejas con navajas y tomaban de la sangre que salía, y esparcíanla hacia a aquella parte de donde parecía la lumbre”.¹³⁶² Mientras tanto, en la cumbre del cerro, los “ministros de los ídolos”, procedentes de Tenochtitlan y de otros pueblos, “tomaban de aquella lumbre” y la entregaban en “teas de pino” a grandes corredores para que la llevaran a sus lugares de origen.¹³⁶³ Los que regresaban a Tenochtitlan se dirigían al templo de Huitzilopochtli y ponían la lumbre en un candelero que se encontraba delante del “ídolo”.¹³⁶⁴ De allí la tomaban otros para llevarla a los demás templos, aposentos y viviendas de la ciudad.¹³⁶⁵ Una vez que tenían el fuego nuevo en su morada

[...] los vecinos de cada pueblo en cada casa renovaban sus alhajas, y los hombres y mujeres se vestían de vestidos nuevos y ponían en el suelo nuevos petates, a manera que todas las cosas que eran menester en casa eran nuevas, en señal del año nuevo que se comenzaba, por lo cual todos se alegraban y hacían grandes fiestas.¹³⁶⁶

Era entonces cuando echaban copal en el fuego y decapitaban codornices. Después comían *tzoalli* y “mandaban a todos a ayunar, y que nadie bebiese agua hasta medio día”.¹³⁶⁷ Cumplido ese periodo, empezaban a sacrificar cautivos y “esclavos”,¹³⁶⁸ luego comían y renovaban las hogueras.

Es así como Sahagún describió la fiesta. Tenemos entonces el sacrificio de un cautivo en la cumbre del cerro y un grupo que se inmolaba al día siguiente en Tenochtitlan. Desafortunadamente, aunque el testimonio del fraile es uno de los más detallados, no incluye mención alguna sobre los atavíos de las víctimas, ni tampoco sobre lo que ocurría con los cuerpos (figura 87). Motolinía, por otra parte, afirmó que

¹³⁶¹ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. IX, p. 710.

¹³⁶² *Ibid.*, t. II, lib. VII, cap. X, p. 712.

¹³⁶³ *Ibid.*, t. II, lib. VII, cap. XI, p. 713; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 82. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, p. 517.

¹³⁶⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. XI, p. 713; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 82.

¹³⁶⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. XI, p. 713.

¹³⁶⁶ *Ibid.*, t. II, lib. VII, cap. XII, p. 714.

¹³⁶⁷ *Idem.*

¹³⁶⁸ En la sección correspondiente, los informantes de Sahagún escribieron: “entonces morían los cautivos y los [“esclavos”] bañados”. (*niman ic miqui in mamalti, yoan tlaaltiti*). *Códice Florentino*, lib. VII, fol. 20v. Traducción mía.

se sacrificaban en México “cuatrocientos hombres”;¹³⁶⁹ pero no especificó si se trataba de “esclavos” o cautivos. Además, la cifra es imprecisa porque para los indígenas denotaba innumerables. Durán, por el contrario, escribió que era en la cumbre del cerro en donde se sacrificaba a un gran número de hombres.¹³⁷⁰ De hecho, su descripción se centra en la fiesta del Fuego Nuevo que se efectuó durante el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin, en la cual se inmolaron —según el fraile— 2000 prisioneros capturados en Teuctepec.¹³⁷¹ Desgraciadamente, tampoco hizo mención de atavíos particulares. Lo cual autoriza a suponer que quizá no llevaban ninguno (como se aprecia en la figura 87). Sea como fuere, la *toxiuhmolpillia* se revela como una de las fiestas en que se sacrificaba un número importante de víctimas, entre las que había muchos prisioneros de guerra, aunque no es posible determinar cuántos debido a la vaguedad y el desacuerdo de los testimonios.

Para finalizar este apartado, mencionaré otros datos de interés sobre los *mamaltin* inmolados en estos festejos. En el *Códice Florentino* se explica que si alguna mujer preñada paría en el momento en que se realizaba la fiesta del Fuego Nuevo, acostumbraban poner a su hijo nombres relacionados con el fuego como Molpilli, Xiuhtlalpil, Xiuhtzitzqui, Xiuhtli, Texiuh, Xiuhtlatlac, Quetzalxiuh o Xiuhquen y, en caso femenino, Xiuhnénetl, Xiuhcue o Xiuhcoçol,¹³⁷² “en memoria de lo que había acontecido en su tiempo”.¹³⁷³ Y se agregó también que en 1507 (año del último Fuego Nuevo encendido por los mexicas),¹³⁷⁴ durante el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin, éste “mandó en todo su reino que trabajasen de tomar algún captivo que tuviese el dicho nombre”.¹³⁷⁵ Lo cual, de hecho, sucedió. Se trataba —explicó Sahagún— de un hombre de Huexotzinco llamado Xiuhtlamin, quien fue capturado por Itzcuin, un guerrero de Tlatelolco. A éste, le llamaron desde entonces Xiuhtlaminmani, es decir ‘captor de Xiuhtlamin’.¹³⁷⁶ Es así como los

¹³⁶⁹ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 82.

¹³⁷⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LX, p. 517.

¹³⁷¹ *Idem*.

¹³⁷² *Florentine Codex...*, book VII, p. 31.

¹³⁷³ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. XII, p. 714.

¹³⁷⁴ *Ibid.*, t. I, apéndice del lib. IV, p. 428. Sobre las fechas en que se “ataron los años” véase también *Anales de Cuauhtitlan*, pp. 127, 181 y 205.

¹³⁷⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. XII, p. 714.

¹³⁷⁶ *Idem*.

guerreros mexicas, al igual que hicieron mucho antes los mayas del Clásico, integraban el nombre de sus cautivos al propio. Además de todo esto, los informantes del franciscano registraron información adicional que no se encuentra en el texto en castellano del fraile. Según su testimonio, luego de que Xiuhtlamin fuera inmolado en la cumbre del Huixachtécatl, hicieron su imagen con masa de *tzoalli* y granos de maíz y se lo dieron a la gente para que comiera.¹³⁷⁷ Al parecer se hacía lo mismo con cada víctima sacrificada cada cincuenta y dos años.¹³⁷⁸

3.4. TROFEOS, “RELIQUIAS” Y MÁS

Hemos visto el interés de los sacrificantes por preservar, en algunas fiestas, ropa y atavíos pertenecientes a las víctimas inmoladas (independientemente de si se trataba de cautivos o “esclavos”). E incluso, de conservar algunas partes de los cuerpos, especialmente cabello y huesos. Tanto unos como otros fueron comparados con “reliquias” por los cronistas. ¿Por qué resultaban tan significativas esas partes del cuerpo humano? ¿Se trataba sólo de guardarlas en memoria de aquel momento? En realidad, las fuentes sugieren que había algo más. Empezaré refiriéndome a las partes del cuerpo, para luego centrarme en la ropa y los atavíos.

3.4.1. EL CABELLO

En el México antiguo el arreglo del cabello era muy importante porque era a través del “peinado” que un individuo transmitía una gran variedad de mensajes acerca de su *status*, su género y su rol social.¹³⁷⁹ En este sentido, el caso de los guerreros resulta muy ilustrativo; porque, como vimos antes, el nivel de experiencia en guerra y los logros alcanzados por un militar se expresaban justamente a través de un tipo particular de “peinado”.¹³⁸⁰ Era así como se facilitaba, a los otros miembros de la sociedad, la rápida identificación de un destacado guerrero, pero también de quien no lo era.

¹³⁷⁷ *Florentine Codex...*, book VII, p. 32.

¹³⁷⁸ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 438.

¹³⁷⁹ Olko, *Insignia of Rank...*, p. 34.

¹³⁸⁰ Es el caso de “peinados” como el *tzotzocolli*, el *temillotl* y el *quachichictli*, llevados por diferentes tipos de guerreros. Véase Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, pp. 132-134; y Olko, *Insignia of Rank...*, pp. 34-37.

Sin embargo, la importancia del cabello no se limitaba a su elevada capacidad para transmitir información. Sus significados para los indígenas iban aún más allá. Hace ya varios años que Alfredo López Austin documentó la protección que el cabello proporcionaba al *tonalli* (la entidad anímica que, según los antiguos nahuas, se alojaba en la cabeza).¹³⁸¹ Pero además, señaló su capacidad para contener fuerza.¹³⁸² En otras palabras, se consideraba al cabello como un reservorio de la fuerza poseída por el individuo;¹³⁸³ idea que parece estar relacionada con el hecho de que el cabello y todo el pelo que crece en diferentes partes del cuerpo humano son elementos que compartimos con el reino animal, con lo salvaje. De ahí que frecuentemente constituyan “símbolos de agresividad, de fuerza bruta y maléfica”.¹³⁸⁴ Entendido esto, resulta más fácil comprender por qué se cortaba el cabello de la coronilla a las futuras víctimas y a los malos *nanahualtin*.¹³⁸⁵ Se trataba de despojarlos de su fuerza, de su nombre, su destino, y la “memoria anímica que se había[n] forjado durante la vida”.¹³⁸⁶ Pero también, al liberar su *tonalli*, disponerlas para la muerte.¹³⁸⁷ No obstante, quedan aún otras cosas por explicar.

En efecto, Sahagún afirmó que los cabellos cortados a los prisioneros eran guardados por el captor-sacrificante, como por “reliquias”. Dicha información fue registrada en sus descripciones de las fiestas de *tlacaxipehualiztli*,¹³⁸⁸ *xócotl*

¹³⁸¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 242.

¹³⁸² *Idem*. Véase también Olko, *Insignia of Rank...*, pp. 34-35.

¹³⁸³ Creencia que, por cierto, parece haber estado difundida en otras partes del mundo. Recuérdese por ejemplo el relato bíblico de Sansón, hombre poseedor de una fuerza excepcional (vinculada a su larga cabellera) que fue traicionado por Dalila, en favor de los filisteos. Véase Jueces, XVI, 4-31. Asimismo, James Frazer registró otros ejemplos. Uno de ellos es un cuento griego en donde “un hombre tiene su fuerza en tres cabellos rubios de su cabeza. Cuando su madre se los arranca, se vuelve tímido y débil, y sus enemigos lo matan”. Otro ejemplo se refiere a la creencia en que los poderes diabólicos de brujas y hechiceros residían en su pelo y que nada se les podía hacer mientras lo tuvieran largo. “Por eso, en Francia acostumbraban a afeitar todo el cuerpo a las personas acusadas de hechicería antes de entregarlas al verdugo”. James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, edición, introducción y notas Robert Fraser, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, lib. IV, cap. 4, pp. 582-583 y 590.

¹³⁸⁴ Nicola Squicciarino, *El vestido habla: consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*, 3ª ed., trad. José Luis Aja Sánchez, Madrid, Cátedra, 1998, p. 67.

¹³⁸⁵ Martínez González, *El nahualismo*, p. 377.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 378.

¹³⁸⁷ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 242; Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 129.

¹³⁸⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. II y XXI, pp. 137 y 180.

huetzi,¹³⁸⁹ *quecholli*,¹³⁹⁰ *panquetzaliztli*,¹³⁹¹ e *izcalli*.¹³⁹² La ceremonia se efectuaba siempre a la medianoche, y frente al fuego, en la velada previa al sacrificio de las víctimas. También es importante destacar que involucraba a cautivos y a “esclavos” por igual. Aunque en realidad no contamos con muchos detalles al respecto, la relación de *xócotl huetzi* deja ver aspectos interesantes.

Llegada la media noche, los señores de los esclavos, cada uno al suyo, cortábanlos los cabellos de la corona de la cabeza a raíz del casco, delante del fuego y a honra del fuego. Estos cabellos guardaban como por reliquias y en memoria de su valentía. Atábanlos con unos hilos colorados a unos penachos de garzotas, dos o tres. A la navajuela con que cortaban los cabellos llamábanla “uña del cavilán”. Estos cabellos los guardaban en unas petaquillas o cofres hechos de caña, que llamaban “el cofre de los cabellos”. Este cofre o petaca pequeñuela llevábala el señor del cautivo a su casa y colgábala de las vigas de su casa, en lugar público, porque fuese conocido que había capturado en la guerra. Todo el tiempo de su vida le tenía colgado.¹³⁹³

¿Por qué conservar el cabello de la víctima por tanto tiempo? Todo parece indicar que el mechón, además de conservar la fuerza referida, mantenía vigente el vínculo entre su poseedor original y su captor; permitiendo a éste ejercer cierto control sobre aquel,¹³⁹⁴ incluso después de la muerte.

Esta idea no carece de fundamento, un testimonio etnográfico sobre los pápagos arroja luz acerca de tales prácticas. Revela que el cabello no sólo poseía fuerza, sino que ésta podía ser utilizada en favor del captor por un tiempo indefinido. Así lo refirió María Chona, la hija de un guerrero pápago que, a principios del siglo XX, había matado a un enemigo apache:

[...] mi padre no temía aquel cabello de enemigo. Él dijo: “Mi hijo”. Luego se lo dio a mi madre y ella lo tomó en sus brazos y dijo: “Mi hijo”. Lo dio a mis hermanos y hermanas y a mí. Teniéndolos en los brazos dijimos: “Mi hermano menor”. Así formaba parte de nuestra familia, y siempre nos ayudaría. Mi padre lo puso en su cesto y alrededor colocó plumas de águila, que son poderosas; también usó tabaco y dijo: “Esta es tu casa, hijo mío”. Después envolvió aquel cesto en pieles de venado y lo colgó entre el zacate del techo. Así nosotros teníamos poder.¹³⁹⁵

¹³⁸⁹ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 225.

¹³⁹⁰ *Ibid.* t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 245.

¹³⁹¹ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, p. 250.

¹³⁹² *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, p. 264.

¹³⁹³ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 225.

¹³⁹⁴ Sobre este particular, López Austin comentó: “[...] dañándolo, se dañaba a la persona de la que el cabello se había cortado o desprendido”. López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 242. Véase también Martínez González, *El nahualismo*, p. 378.

¹³⁹⁵ Ruth M. Underhill, *Biografía de una mujer pápago*, p. 73, obra citada por Olivier en *Cacería...*, p. 350.

Parece claro entonces que el cabello (como una parte del todo) mantenía el vínculo entre el captor y su cautivo. Ese vínculo era de parentesco: el cautivo era considerado “hijo” del captor, tal como hacían los mexicas cinco siglos antes.¹³⁹⁶ El testimonio etnográfico muestra precisamente el momento en que se daba la bienvenida a ese nuevo “hijo” y “hermano” a través de su cabello. En adelante, y ya como un miembro más de la familia, les ayudaría; es por eso que veían aumentado su poder. Dejemos por ahora el tema del cabello y prosigamos con nuestro análisis.

3.4.2. HUESOS

También algunos huesos de los cautivos sacrificados eran preservados para su exhibición en la capital mexica y en la casa del captor-sacrificante. Como pudo notarse en varias de las fiestas revisadas, las víctimas eran decapitadas y sus cráneos espetados en estructuras de madera que los antiguos nahuas denominaban *tzompantli*.¹³⁹⁷ Pero no sólo eso, los sacrificantes disponían luego de los cuerpos de las víctimas y con ellos hacían preparar un banquete. Posteriormente, conservaban en su casa el fémur de los prisioneros inmolados. ¿Por qué hacerlo? ¿Para qué conservar dichas piezas? ¿Se trataba de meros trofeos? Antes de responder a esas preguntas, me referiré al significado general que poseían los huesos entre los antiguos nahuas.

Todo parece indicar que en Mesoamérica, como en otras partes del mundo, los huesos eran concebidos como semillas que de alguna manera podían

¹³⁹⁶ *Vid supra*.

¹³⁹⁷ Como vimos en el capítulo primero, Marie-Areti Hers planteó que el origen del *tzompantli* tuvo lugar en la Mesoamérica septentrional entre 550/600 y 900 d. C. Sin embargo, el hallazgo de una de esas estructuras en Loma de la Coyotera, en la Cañada de Cuicatlán, Oaxaca —fechado entre 300 a. C. y 200 d. C.— pone en duda el planteamiento de Hers y muestra que el origen de esas palizadas pudo haber sido más antiguo. De hecho, Virginia E. Miller y Rubén G. Mendoza, estudiosos del *tzompantli*, han considerado el hallazgo de Loma de la Coyotera como la manifestación más temprana de este tipo en contextos del Preclásico Tardío o Protoclásico. Sea como fuere, lo cierto es que para el Posclásico Temprano ya encontramos al *tzompantli* en Tula y en Chichén Itzá, y posiblemente también en Uxmal. Véase Hers, “El horizonte Clásico...”, p. 109; y Hers, “Origen norteño...”, p. 73; Elsa M. Redmond y Charles S. Spencer, “El *tzompantli* de Loma de la Coyotera, Cañada de Cuicatlán, Oaxaca”, en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, pp. 70-71; Virginia E. Miller, “The Skull Rack in Mesoamerica”, en Jeff Karl Kowalski (ed.), *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 346-354; Rubén G. Mendoza, “The Divine Gourd Tree. Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica”, in Richard J. Chacón y David H. Dye (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Nueva York, Springer Press, 2007, p. 401; y Cobean, *et al.*, *Tula*, pp. 102-103.

“sembrarse” con el fin de que produjeran más.¹³⁹⁸ Para el caso de los antiguos nahuas, esta idea se confirma en el vocablo *omícelt* que significa “médula ósea”, pero también “semen”.¹³⁹⁹ De tal manera que en los huesos, tal como en otras semillas, residía latente la vida.¹⁴⁰⁰ Fue justamente por eso que Quetzalcóatl los utilizó como materia prima para crear a la humanidad más reciente. Así quedó consignado en la *Leyenda de los Soles*:

Entonces fue Quetzalcóhuatl a Mictlan, llegó adonde estaban Mictlanteuctli y Mictlancíhuatl; le dijo [a Mictlanteuctli]: “He venido por los huesos preciosos que guardas, he venido a tomarlos”. Él le respondió: “¿Qué vas a hacer, Quetzalcóhuatl?”. Le habló nuevamente: “Los dioses están preocupados: ¿quién vivirá en la tierra?”. Le respondió Mictlanteuctli: “Está bien. Haz sonar mi caracol, y rodea cuatro veces mi círculo de chalchihuites”. Pero su caracol no estaba perforado; entonces llamó a los gusanos, que le hicieron hoyos. Por ahí entraron los jicotes y las avispas; entonces lo sopla [Quetzalcóhuatl], y Mictlanteuctli lo oye. Éste le dijo: “Está bien; tómalos”. Pero Mictlanteuctli dijo a sus mensajeros mictecas: “¡Dioses, id a decirle que los deje!”. Respondió Quetzalcóhuatl: “No, me los llevo de una vez”. Le pidió a su nahual: “Diles que los voy a dejar”. [El nahual] gritó: “¡Ya los vengo a dejar!”. [Quetzalcóhuatl] subió, y tomó los huesos preciosos; de un lado estaban los huesos de varón, y de otro estaban los huesos de mujer. Después de tomarlos, Quetzalcóhuatl los envolvió, y ya se los llevaba. Nuevamente dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: “¡Dioses, de veras se lleva Quetzalcóhuatl los huesos preciosos! ¡Dioses, id a cavar un hoyo!”. Enseguida fueron a cavar [el hoyo] para que allí se tropezara y cayera, y también espantaron a las codornices; [Quetzalcóhuatl] cayó [como] muerto, y tiró por tierra los huesos preciosos, los cuales fueron picoteados y roídos por las codornices. Cuando Quetzalcóhuatl se recuperó, se echó a llorar, y dijo a su nahual: “Nahual mío, ¿cómo ha de ser esto?”. Éste le respondió: “¿Que cómo ha de ser? Pues ya se arruinó; ¡que así se vaya!”. Luego [Quetzalcóhuatl] juntó [los huesos], los recogió, los envolvió y los llevó a Tamoanchan; cuando llegó allá, los molió Quilaztli, que es Cihuacóatl, y los puso en un lebrillo de chalchihuite. Entonces Quetzalcóhuatl se sangró el pene sobre [el lebrillo]; e hicieron penitencia todos los dioses arriba nombrados: Apanteuctli, Huictolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y en sexto lugar Quetzalcóhuatl. Después [por eso] decían: “Por los dioses nacieron los hombres, porque ellos hicieron penitencia por nosotros”.¹⁴⁰¹

¹³⁹⁸ Al respecto, Mikulska refirió que en varias lenguas del mundo son homónimas las palabras que designan las semillas de frutos y los huesos. Véase Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 218.

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴⁰⁰ Sobre este particular resultan ilustrativos los comentarios de López Austin, Mikulska y Brotherston. El primero escribió: “[...] los antiguos nahuas creían que en los huesos quedaba parte de las fuerzas vitales del individuo”. López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 178; Mikulska, por su parte, apuntó: “[...] los huesos son un “material” con una fuerza creativa interior por excelencia”. Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 219; y Brotherston explicó: “En el mismo inicio y brote de la vida es necesario el aporte de la muerte en forma de los huesos que máximamente la simbolizan, la caja dura de las costillas que por primera vez dará la posibilidad de respirar, y el tuétano de donde fluye la sangre definitivamente humana”. Gordon Brotherston, “Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de *Mictlantecuhtli*”, en *Cuicuilco*, v. 1, núm. 1, mayo-agosto 1994, p. 96.

¹⁴⁰¹ “Leyenda de los Soles”, pp. 179 y 181.

Fue así como Quetzalcóatl hurtó los huesos del Mictlan y los llevó a Tamoanchan. Allí los entregó a Quilaztli-Cihuacóatl para que ésta los moliera. Posteriormente, el numen los salpicó con sangre de su pene y, junto con otras deidades, hizo penitencia para crear a la humanidad. Cabe mencionar que en la *Histoire du Mechique* se registró un mito muy similar, aunque ahí se agregaron otros datos de interés.

[...] y al punto el dicho Eécatl descendió al infierno para pedir a Mictlanteuctli ceniza de muertos para hacer otros hombres; el cual dios del infierno le entregó solamente un hueso largo de una vara y un poco de ceniza. Mas en cuanto le hubo dado el hueso, se arrepintió mucho, porque era la cosa que él más quería de todo lo que tenía; y por ello siguió a Eécatl para quitarle el hueso, pero al huir Eécatl, el hueso se le cayó a tierra y se rompió, por lo cual el hombre salió pequeño, porque dicen que los hombres del primer mundo eran muy grandes, como gigantes. [Eécatl] trajo, pues, el resto del hueso y de la ceniza y fue adonde [estaba] un *apaztli* [...], al cual convocó a todos los otros dioses para la creación del primer hombre, los cuales juntos se sacrificaron las lenguas, y así comenzaron el primer día de la creación del hombre formándole el cuerpo, el cual se movió enseguida; y el cuarto día quedaron hechos el hombre y la mujer, pero no fueron grandes desde un principio, sino según el curso natural.¹⁴⁰²

Vemos entonces que tanto “la ceniza de muertos” como el “resto del hueso largo” fueron suficientes para que Ehécatl creara a la humanidad. Manifestando de esa manera que bastaba tan sólo con una pequeña porción de materia ósea para que a partir de ella se originara nueva vida.

La idea de los huesos como generadores de vida aparece también en el *Popol Vuh*, “libro” sagrado de los mayas k'iche'. Allí, un interesante relato refiere que los gemelos Uno Hunahpú y Siete Hunahpú descendieron al Xibalbá y fueron puestos a prueba y luego sacrificados por los Señores de la Muerte. Uno Hunahpú fue decapitado y los cuerpos de ambos fueron enterrados en un lugar denominado Cancha de Pelota Aplastadora.¹⁴⁰³ La cabeza del decapitado fue colocada en medio de un árbol que se hallaba al lado del camino. Entonces ocurrió algo inesperado:

Cuando [se] colocó la cabeza en medio del árbol, el árbol dio fruto. El árbol nunca había dado fruto hasta que la cabeza de Uno Hunahpú fue colocada allí. Éste era el árbol que ahora se conoce como la güira.¹⁴⁰⁴ Se dice que es la cabeza de Uno Hunahpú.¹⁴⁰⁵

¹⁴⁰² “Histoire du Mechique”, p. 149.

¹⁴⁰³ *Popol Vuh*, p. 174.

¹⁴⁰⁴ Esta ha sido identificada como la *Crescentia cujete*, que según Allen J. Christenson “es el árbol que produce una calabaza de corteza dura que parece hueso”. *Ibid.*, p. 179, nota 272.

¹⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 175.

Es evidente el poder fertilizador del cráneo. Bastó con colocarlo en el árbol para que éste fructificara. Sin embargo, el relato no termina ahí; pues la planta se llenó de frutos. Tantos que “No se podía ver claramente la cabeza de Uno Hunahpú, porque su rostro se había vuelto idéntico a las calabazas”.¹⁴⁰⁶ Estos hechos hicieron célebre al árbol. Causaba admiración entre los de Xibalbá, pero también desconfianza. Al grado que se prohibió cortar sus frutos o que alguien se resguardara debajo de él. Lo cual se cumplió hasta que una doncella llamada Xquic (‘Dama Sangre’), hija de uno de los señores de Xibalbá, se acercó a él y se puso bajo su sombra. Fue entonces cuando la calavera de Uno Hunahpú preguntó:

—¿Qué es lo que deseas de esto? Es sólo una calavera, algo redondo colocado entre las ramas de los árboles —dijo la cabeza de Hunahpú cuando le habló a la doncella—. No lo deseas —le dijo.

—En verdad, sí, lo deseo —dijo la doncella.

—Muy bien, entonces extiende la mano derecha hacia acá, para que la pueda ver yo —dijo la calavera.

—Muy bien —dijo la doncella.

Extendió la mano derecha hacia arriba, en dirección al rostro de la calavera. Entonces la calavera lanzó un poco de su saliva, dirigida hacia la mano de la doncella. Al ver esto, la doncella examinó su mano de inmediato, pero la saliva de la calavera no estaba ahí.

—Mi saliva, mi baba, es sólo una señal que te he dado. Esta cabeza mía ya no funciona, porque es sólo una calavera que no sirve.¹⁴⁰⁷

No obstante, la saliva de la calavera fecundó a la doncella. Evidenciándose así, una vez más, la relación entre los huesos y el semen. Es por eso también que en las representaciones plasmadas en códices y esculturas, los atributos óseos de las *tzitzimime*, Mictlantecuhtli, Cihuacóatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y otras deidades hacían referencia a la muerte y a la destrucción, pero también al “inicio de un nuevo ciclo vital”.¹⁴⁰⁸ Teniendo en cuenta lo anterior, veamos algunos datos sobre la preservación de huesos de los cautivos entre los mexicas.

Efectivamente, vimos que en diferentes fiestas, uno de los ritos más comunes era la decapitación de las víctimas.¹⁴⁰⁹ En Tenochtitlan, ésta se efectuaba como

¹⁴⁰⁶ *Idem*.

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 180-181.

¹⁴⁰⁸ Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 225.

¹⁴⁰⁹ La decapitación parece haber sido una práctica muy antigua en Mesoamérica. Posiblemente fue motivada, desde sus inicios, por la adquisición de cabezas trofeo y por la necesidad de realizar rituales para fertilizar la tierra, a través de la sangre emanada de las víctimas. De hecho, algunos de los testimonios sobre la decapitación en Mesoamérica (como la Lápida de Aparicio o los relieves del

tratamiento *post mórtem*¹⁴¹⁰ y mediante por lo menos tres técnicas.¹⁴¹¹ Una vez separada la cabeza, ésta podía ser utilizada para efectuar danzas con ella (como sucedía en *tacaxipehualiztli* o *títitl*)¹⁴¹² pero, a final de cuentas, era común que fuera a parar en algún *tzompantli*. Motolinía dejó una descripción sobre una de esas estructuras:

[...] las calavernas ponían en unos palos que tenían levantados cerca de los templos del demonio, de esta manera; que levantaban diez y seis o veinte palos, o más o menos, de cuatro o cinco brazas en alto, apartado uno de otro obra de una braza, y todos llenos de agujeros, y tomaban las cabezas horadadas por las sienes, y hacían unos sartales de ellas en otros palos delgados, y poníanlos en los agujeros que estaban en los palos o vigas levantados, y así tenían allí de quinientas y ochocientas y más de a mil calavernas y más; y cayéndose algunas ponían otras porque valían muy barato e poco precio los muertos, y en tener sus templos tan adornados mostraban ser grandes hombres de guerra y sacrificio.¹⁴¹³

Puede observarse que, además de la descripción de la estructura, Motolinía estimó que se exhibían en ella entre quinientas y mil calaveras. También refirió que los *tzompantli* servían para mostrar que los mexicas eran “grandes hombres de guerra y sacrificio”. Revisemos otro testimonio.

Me refiero al de Bernardino de Sahagún, quien documentó la existencia de seis *tzompantli* entre los 78 edificios que conformaban el Templo Mayor de Tenochtitlan (véase cuadro 7). Aunque la información que proporciona el fraile sobre tales estructuras es en realidad escasa, resulta suficiente para saber que estaban

juego de pelota de Chichén Itzá, entre otros) muestran personajes decapitados de los que emergen serpientes, las cuales representan precisamente chorros de sangre. Al respecto véase Elizabeth Baquedano y Michel Graulich, “Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 23, 1993, pp. 165, 167-169 y 175.

¹⁴¹⁰ Es decir, luego de que las víctimas habían muerto a causa de la extracción del corazón, la exposición al fuego, el flechamiento, etcétera. Véase Ximena Chávez Balderas, “Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 320.

¹⁴¹¹ 1) Por desarticulación de la columna cervical por medio de un instrumento de borde muy fino; 2) Por desarticulación de la misma área mediante golpes cortocontundentes, “probablemente propinados con una suerte de hacha”; y 3) Por desarticulación lateral enfocada en el corte de la cápsula sinovial que conforman las carillas articulares. Véase Chávez Balderas, “Decapitación ritual...”, pp. 326-328.

¹⁴¹² En *tacaxipehualiztli* los captores-sacrificantes danzaban alrededor del *temalácatl* llevando asidas de los cabellos las cabezas de los cautivos inmolados. En *títitl* un sacerdote danzaba, frente al templo de Huitzilopochtli, con la cabeza de la “esclava” que había personificado a Ilimatēcuhtli. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. XXI y XXXVI, pp. 184 y 258.

¹⁴¹³ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 119.

asociadas con ciertos edificios y que en ellas se colocaban las cabezas de las víctimas sacrificadas ahí. De su nombre se deduce además que el más importante de todos ellos era el Huey Tzompantli o ‘gran *tzompantli*’ que, de acuerdo con el franciscano, se encontraba ubicado “delante del cu de Huitzilopochtli”¹⁴¹⁴ y era ahí donde se espetaban las cabezas de los cautivos que mataban en dicho templo, “cada año en la fiesta de *panquetzaliztli*”.¹⁴¹⁵ Otra estructura que merece mención especial es el Yopico Tzompantli, el cual, como vimos, formaba parte del complejo ceremonial de Xipe Tótec, y en él se colocaban “las cabezas de los que se mataban en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*”.¹⁴¹⁶ Un tercer edificio que llama la atención es el destinado a exhibir las cabezas de los inmolados a Yacatecuhtli en la fiesta de *xócotl huetzi*.¹⁴¹⁷ Finalmente, estaban el que exhibía las cabezas de los inmolados a Mixcóatl y el que mostraba las de los *omacame* (cuadro 7). Desafortunadamente, Sahagún no explicó a quién estaba dedicada la sexta estructura.

Cuadro 7. Los *tzompantli* de Tenochtitlan

Edificio número:	Nombre:	Allí se espetaban las cabezas de:
6	Mixcoapan Tzompantli	Los que mataban a honra de Mixcóatl.
18	Tzompantli	---
33	Tzompantli	Los inmolados a honra de los <i>omacame</i> .
41	Huey Tzompantli	Los que mataban en el “cu” de Huitzilopochtli durante la fiesta de <i>panquetzaliztli</i> .
55	Yopico Tzompantli	Los sacrificados en <i>tlacaxipehualiztli</i> .
56	Tzompantli	Los que inmolaban a Yacatecuhtli en la fiesta de <i>xócotl huetzi</i> .

Elaborado por Óscar Salazar Delgado a partir de los datos referidos por Sahagún, en *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, pp. 271-281.

¹⁴¹⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, p. 277. Cabe mencionar que, en 2017, arqueólogos del Instituto Nacional de Antropología e Historia reportaron el hallazgo de una sección de este edificio en el subsuelo de un predio ubicado en la actual calle de Guatemala, en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Según sus informes, se trata de una plataforma de alrededor de 60 cm de altura, correspondiente a la etapa VI (1486-1502) y orientada de norte a sur, que presumiblemente fungió como base para la estructura de madera en que se colocaban los cráneos. En la plataforma pueden observarse varios orificios circulares de 25 cm de diámetro (alineados cada 80 cm) en los que aparentemente se insertaron los postes de madera que sostenían la estructura. También se encontraron círculos concéntricos formados por “cráneos unidos entre sí por una mezcla de cal, arena y arcilla”, los cuales han sido interpretados como parte de una de las dos torres que flanqueaban la plataforma. Al respecto véase: Eduardo Matos Moctezuma, Raúl Barrera Rodríguez y Lorena Vázquez Vallín, “El Huei Tzompantli de Tenochtitlan”, en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, pp. 52-57.

¹⁴¹⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, p. 277.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, t. I, apéndice del libro II, p. 278.

¹⁴¹⁷ *Idem*.

Otra descripción que vale la pena citar se encuentra en la obra de Durán, quien afirmó que el Huey Tzompantli se hallaba frente a la puerta principal del templo de Huitzilopochtli y estaba conformado por

[...] una bien labrada paliçada quanto de alto podia tener un gran arbol hincados todos en renglera que de palo á palo havia una braca estos palos gruesos estavan todos barrenados con unos agujeros pequeños y tan espessos los agujeros que de uno á otro no havia media bara los quales agujeros llegaban hasta la cumbre de los gruesos y altos palos: de palo á palo por los agujeros benian unas barras delgadas en las quales estavan ensartadas muchas calaveras de hombres por las sienes tenia cada bara beinte cabeças llegaban estas rengleras de calaveras hasta lo alto de los maderos de la paliçada de cavo á cavo llena que me certificó un conquistador que eran tantas y tan sin cuento y tan espessas que ponian grandisima grima y admiracion estas calaveras todas eran de los que sacrificavan á los quales despues de muertos y comida la carne trayan la calavera y entregavanla á los ministros del templo y ellos las ensartavan ally preguntado si las mudavan ó quitavan de allí en algun tiempo dicen que no sino quellas de biejas y añejas se cayan á pedaços ecepto que quando la palicada se enbejcia la tornaban á renovar y que al quitar se quebravan muchas y otras quitavan para que cupiesen mas y para que huviese lugar para los que adelante havian de matar [...].¹⁴¹⁸

Vemos que la descripción de Durán coincide en varios puntos con las de Motolinía y Sahagún. Sin embargo, el dominico añadió otros elementos que no mencionaron los franciscanos. Por ejemplo, hizo alusión al efecto psicológico que dichas estructuras generaban en el observador: “ponian grandisima grima y admiracion”; pero también detalló que las calaveras eran colocadas descarnadas y, que una vez puestas allí, no las quitaban (excepto cuando se renovaba la estructura), sino que esperaban más bien a que se cayeran.¹⁴¹⁹ Además, Durán fue claro al afirmar que era “una bien labrada paliçada”, lo que nos sugiere que los maderos estaban decorados, seguramente con motivos alusivos a su función. La descripción del

¹⁴¹⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. II, p. 31.

¹⁴¹⁹ Estos datos han sido confirmados en los análisis tafonómicos realizados a cráneos recuperados en el Proyecto Templo Mayor y fechados entre 1469 y 1502. Según Ximena Chávez Balderas, las cabezas separadas de los cuerpos de la muestra fueron desolladas y descarnadas antes de colocarlas en el *tzompantli*. Así lo explicó la investigadora: “Para obtener el aspecto esqueletizado era preciso retirar la piel, el cartílago nasal, los globos oculares, las orejas y descarnar el cráneo. [...] El siguiente paso era realizar dos orificios laterales, que servían para atravesar el madero donde eran exhibidos. [...] La perforación se hacía mediante fractura por percusión [...] Una vez perforado el cráneo, se percutían los bordes hasta obtener la forma deseada [...] Los cráneos se depositaron en el *tzompantli* y, tiempo después, habrían sido retirados, quizá por la desarticulación debida a la descomposición”. Chávez Balderas, “Decapitación ritual...”, pp. 332-333.

dominicano fue acompañada con una bella imagen que muestra, no sólo al *tzompantli*, sino también al Templo Mayor de Tenochtitlan (figura 89).

Tal como lo afirmaron los cronistas citados, el *tzompantli* daba cuenta de que los mexicas eran “grandes hombres de guerra y sacrificio”, y seguramente generaba “grima y admiración” entre quienes lo veían. En este sentido, bien puede considerársele una estructura-trofeo, que exponía públicamente las victorias conseguidas. Sin embargo, varios indicios muestran que el colocar así los cráneos tenía también otros fines y motivaciones.

Efectivamente, se ha señalado que el poner cráneos en el *tzompantli* tenía la intención de propiciar el renacimiento de las víctimas. Esto porque la “paliçada” representaba a un árbol y el cráneo (como en el mito de la cabeza de Uno Hunahpú) era la semilla destinada a producir más “frutos”, es decir, más prisioneros. Veamos algunos testimonios que fundamentan esta idea. El primero es de Pedro Mártir de Anglería:

Las cabezas, empero, se cuelgan a manera de trofeo, de las ramas de ciertos arbolillos que para este fin se crían a poca distancia del lugar del sacrificio. Cada reyezuelo cultiva en un campo próximo sus correspondientes árboles, que llevan los nombres de cada región enemiga, en los cuales suspenden las inmoladas cabezas de los prisioneros.¹⁴²⁰

Claramente, la cita precedente muestra que las cabezas de los prisioneros eran colocadas sobre árboles. Lo cual se confirma también en una pintura hallada en Ixtapantongo, Estado de México; que sin lugar a dudas muestra cráneos humanos y banderas sobre las ramas de un árbol (figura 88).

Además de los testimonios ya aludidos, llegaron hasta nosotros otros de tipo etnográfico recopilados a principios del siglo XVII. Me refiero a los del misionero jesuita Hernando de Santarén, quien vivió entre los acaxées de las Sierras de Topia y San Andrés en Durango.

Según el padre Santarén, los acaxées tenían un árbol de zapote en el patio de sus “casas fuertes”. En él, solían colocar alguna flecha o “algún hueso de muerto colgado en ofrenda, para que su ídolo les diese victoria”.¹⁴²¹ Posteriormente, tras la batalla, acostumbraban comer la carne de los enemigos que habían muerto.

¹⁴²⁰ Pedro Mártir de Anglería citado por Olivier, en *Cacería...*, p. 346.

¹⁴²¹ González Rodríguez, “La etnografía acaxee...”, p. 375.

Era así como, luego de cocer la carne (la cual colocaban con todo y huesos en grandes ollas), sacaban los huesos “mondos” —limpios—, y los guardaban “en las casas fuertes colgados, parte con la cabeza”.¹⁴²² Otras veces encajaban las calaveras “en las paredes cercanas a las puertas de las casas fuertes”.¹⁴²³ Agrega Santarén que hacían esto en memoria de sus triunfos, pero también para que al necesitar acudir nuevamente a la guerra, los viejos pudieran animar a los jóvenes diciendo:

[...] que miren aquellas victorias que ellos alcanzaron y que se acuerden de algún pariente suyo que le mataron sus enemigos, y que entiendan que así tienen allá sus huesos, que procuren vengallo y volver por su sangre y parientes.¹⁴²⁴

Es así como los huesos servían tanto para alentar a los jóvenes a conseguir nuevas victorias, como para alimentar su deseo de venganza por algún familiar capturado y muerto previamente. No obstante, esa función no suprimía el poder fertilizador de los huesos; pues en otro documento, el mismo padre Santarén, junto con el capitán Diego de Ávila, anotaron que cuando los acaxées querían sembrar maíz, frijol u otras cosas, colgaban “los dichos huesos, ídolos y calaveras en un árbol de zapote, invocando el favor y auxilio de los dichos huesos, calaveras e ídolos”.¹⁴²⁵

Vemos entonces que la preservación de los huesos sobre árboles y el culto alrededor de ellos tenía un doble propósito: militar y agrícola. Actividades ambas que constituían la base económica de esas comunidades. Por otro lado, resulta interesante observar que en el caso de los acaxées se trata de un árbol de zapote y en el de los k'iche' es el árbol de la güira. ¿Había alguna diferencia? En realidad, todo parece indicar que los huesos y otros elementos podían colocarse sobre diferentes especies; pues Durán, al referirse a un ritual realizado durante la fiesta *panquetzaliztli*, apuntó:

Había otra supesticion [*sic*] y el día de hoy la he visto en algunas partes [...] la ceremonia era que á todos los frutales árboles y plantas ponían este día unas banderetas pequeñas á los cerezos á los tzapotl de todo género á los ahucatl á los hueyahuax á los ciruelos á los tunales á los magueyes &c. En fin á todos los

¹⁴²² *Ibid.*, p. 376.

¹⁴²³ *Idem.*

¹⁴²⁴ *Idem.*

¹⁴²⁵ Diego de Ávila y Hernando de Santarén, “Testimonio jurídico de las poblaciones y conversiones de los serranos acachés, hechas por el capitán Diego de Ávila y el venerable padre Hernando de Santarén por el año 1600”, pp. 196-197; citado por González González, “Xipe Tótec. Portador...”, p. 128.

árboles ponían estas banderetas y esta ceremonia donde más se usaba era en el Marquesado y en la Provincia de Chollolan y Tlaxcallan [...] pero viniendo al punto ellos ponían estas banderetas en todos los árboles por superstición este día y así estará avisado el cristiano lector que cuando lo viere lo evite y lo riña como cosa que huele á idolatría porque después de puestas aquellas banderetas en los árboles había ofrendas de pan y de vino y de encienzos y de otras mil cosas [...].¹⁴²⁶

Dicha práctica se confirma en la *Relación de Teotitlan*, documento en donde además se especificó que el colocar banderas sobre árboles tenía como propósito principal estimular el nacimiento de más frutos.

La catorcena fiesta llamaban Panquetzalitli: este día comían y bebían solemnemente en sus casas, y ponían en todos los árboles frutales, en cada uno, una bandera pequeña, para que diesen mucha fruta; porque, de otra manera, les parecía que no daban tanta fruta, como con la bandera.¹⁴²⁷

Si bien en los documentos anteriores no se mencionó nada acerca de huesos ni calaveras, sí se refirió la colocación de banderas. Hecho que recuerda la presencia de esos elementos en la imagen del *tzompantli* de Ixtapantongo (figura 88). Lo cual permite sospechar que si los indígenas ya no colocaban huesos en los árboles en tiempos que Durán y el autor de la *Relación de Teotitlan* observaron esa práctica, fue porque los evangelizadores lo hubieran reprobado y castigado. Así que, para entonces, se contentaban con seguir colocando solamente las banderas. Sea como fuere, lo cierto es que los mexicas debieron haber tenido propósitos similares a los de los acaxées. Dejemos por ahora este asunto, para mencionar una práctica que ha sido poco atendida por los investigadores, pero que sin lugar a dudas fue importante para los indígenas.

Me refiero a la afirmación de Motolinía sobre el tratamiento especial que se daba a las cabezas de los cautivos de rango. Transcribo a continuación lo que anotó el franciscano:

Las cabezas de los que sacrificaban, en especial de los tomados en guerra, desollaban, y si eran señores o principales los así tomados, desollábanlas con sus cabellos, y secábanlas para las guardar. De éstas había muchas al principio, y si no fuera porque tenían algunas barbas, nadie creyera sino que eran rostros de niños, y causábalo esto estar como estaban secas [...].¹⁴²⁸

¹⁴²⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, quinceno mes del año, pp. 283-284.

¹⁴²⁷ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. II, p. 371.

¹⁴²⁸ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 119.

¿Qué tratamiento daban a las pieles de esas caras para secarlas y conservarlas?
¿Era similar al que empleaban los shuar para confeccionar las *tzantzas* que aún pueden observarse en distintos museos del mundo? Resulta difícil responder a ésta pregunta, porque no hay suficientes datos en las fuentes documentales sobre el proceso empleado para conservar las pieles, aunque sí existen testimonios que permiten vislumbrar que conocían formas de curtir y quizá también de disecar. Veamos algunos ejemplos.

En su relación sobre el mercado de Tlatelolco, Cortés informó sobre la venta de pieles de aves: “[...] y de algunas de estas aves de rapiña, venden los cueros con su pluma y cabezas y pico y uñas”.¹⁴²⁹ Además, escribió algo similar acerca de la venta de pieles de venado: “[...] venden cueros de venado con pelo y sin él: teñidos, blancos y de diversos colores”.¹⁴³⁰ Por otra parte, Díaz del Castillo confirmó que en ese mercado vendían cueros de diferentes animales, algunos de los cuales estaban “adobados”, es decir, curtidos. Así lo escribió el conquistador: “[...] y cueros de tigres, de leones, y de nutrias, y de adives y de venados y de otras alimañas, tejones y gatos monteses, de ellos adobados, y otros sin adobar [...]”.¹⁴³¹

Pero no sólo contamos con esos datos, Cortés reportó que en Tetzco se hallaron los cueros de cinco caballos, los cuales habían sido sacrificados (junto con sus jinetes y “cuarenta y cinco peones”) en un “pueblo grande” sujeto a dicha ciudad.¹⁴³²

[...] y como al tiempo que esta vez entramos en Tesuico hallamos en los adoratorios o mezquitas de la ciudad los cueros de los cinco caballos con sus pies y manos y herraduras cosidos, y tan bien adobados como en todo el mundo lo pudieran hacer, y en señal de victoria, ellos y mucha ropa y cosas de los españoles ofrecido a sus ídolos [...].¹⁴³³

¹⁴²⁹ Cortés, *Cartas de Relación*, p. 78.

¹⁴³⁰ *Idem*.

¹⁴³¹ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, cap. XCII, p. 172.

¹⁴³² Ese “pueblo grande” ha sido identificado como el actual sitio arqueológico de Zultépec-Tecoaque, antiguo centro de filiación acolhua ubicado en el municipio de Calpulalpan, Tlaxcala. Allí, mientras Cortés se hallaba atrapado en Tenochtitlan (en junio de 1520), los habitantes del lugar interceptaron una caravana procedente de la Villa de la Vera Cruz y sacrificaron a sus integrantes a lo largo de varios meses. Más tarde, cuando Cortés organizaba el sitio de la capital mexicana, envió a Gonzalo de Sandoval para que asolase la población. Véase Enrique Martínez Vargas, “Zultépec-Tecoaque. Sacrificios de españoles y sus aliados durante la conquista”, en *Arqueología Mexicana*, XI, 63, septiembre – octubre 2003, pp. 52-57.

¹⁴³³ Cortés, *Cartas de Relación*, p. 146.

Es así como Cortés refirió que los cueros de esos caballos habían sido “adobados” y conservaban “pies y manos y herraduras cosidos”. Díaz del Castillo también reportó ese hallazgo; aunque la versión de este último sitúa los hechos en el mismo pueblo (al que denomina “morisco”) y no en Tetzco. No obstante, en términos generales reitera lo apuntado por el extremeño.

Hallóse allí en aquel pueblo mucha sangre de los españoles que mataron, por las paredes, con que habían rociado con ella a sus ídolos, y también se halló dos caras que habían desollado y adobado los cueros, como pellejos de guantes, y las tenían con sus barbas puestas y ofrecidas en uno de sus altares. Y asimismo se halló cuatro cueros de caballos, curtidos, muy bien aderezados, que tenían sus pelos y con sus herraduras, y colgados a sus ídolos en su *cu* mayor. Y hallóse muchos vestidos de los españoles que habían muerto, colgados y ofrecidos a los mismos ídolos.¹⁴³⁴

Así que no sólo encontraron los cueros de los caballos sino también dos caras adobadas “con sus barbas puestas”. En otro pasaje de su obra, Díaz del Castillo registró información similar. Afirmó que las caras de otros de sus compañeros españoles sacrificados recibieron un tratamiento semejante: “[...] y las caras desollaban, y las adobaron después como cuero de guantes, y con sus barbas las guardaban para hacer fiestas con ellas [...]”.¹⁴³⁵ Estas declaraciones, además de reiterar lo anotado por Motolinía, evidencian que los indígenas tenían un verdadero interés por conservar no sólo la piel del rostro, sino el cabello y todo el pelo de la cara.

Cabe mencionar que los mayas del Clásico también decapitaban a sus enemigos y utilizaban sus cabezas y cráneos trofeo para ataviarse de distintas maneras.¹⁴³⁶ Y sus parientes huastecos del Posclásico —de acuerdo con Sahagún— decapitaban a sus enemigos, abandonaban los cuerpos y colocaban las cabezas (con todo y cabello) en palos, “en señal de victoria”.¹⁴³⁷ Díaz del Castillo

¹⁴³⁴ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, cap. CXL, p. 296.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, cap. CLII, pp. 352-353.

¹⁴³⁶ Véanse los vasos K700, K2342, K2781, K3265, K5027, K5763, K6294, K6416, K7288, K8933 y K9265, en Justin Kerr, *Maya Vase Data Base, An Archive of Rollout Photographs created by Justin Kerr*. <http://research.mayavase.com/kerrmaya.html>. También Schele y Freidel, *Una selva...*, p. 174; Baudez, “Los cautivos mayas...”, p. 62 y Macarena Soledad López Oliva, *El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya*, tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autora, 2013, pp. 10-19 y 41-66.

¹⁴³⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, p. 968.

confirmó esta práctica, refiriéndose a un interesante hallazgo que los españoles hicieron en Pánuco.

[...] andando por el pueblo [los españoles] vieron estar en un *cu* y adoratorio de ídolos colgados muchos vestidos y caras desolladas y adobadas como cuero de guantes, y con sus barbas y cabellos, que eran de los soldados que habían muerto a los capitanes que había enviado Garay a poblar el río de Pánuco, y muchas de ellas fueron conocidas de otros soldados, que decían que eran sus amigos, y a todos se les quebró los corazones de lástima de verlas de aquella manera, y las quitaron de donde estaban y las llevaron para enterrar [...].¹⁴³⁸

A partir de todos estos datos, he llegado a considerar que una de las cabezas trofeo conservadas por los mexicas pudo ser representada en la viñeta que ilustra al *maltéotl* o ‘dios cautivo’ en el *Códice Florentino*, lib. II, fol. 26v (figura 74b). Se ha mencionado que se trata de una máscara,¹⁴³⁹ lo cual parece sustentarse en el verbo *xayacatia* que aparece en el texto correspondiente del mismo códice.¹⁴⁴⁰ Sin embargo, no hay ninguna otra alusión sobre el empleo de máscaras en este contexto. En cambio, sí hay indicios del tratamiento especial que se daba a la piel de la cara de los prisioneros sobresalientes para conformar cabezas trofeo. Esta hipótesis se ve reforzada porque el término *xayácatl* (que da origen al verbo *xayacatia*, o ‘enmascarar’) alude tanto a una máscara como a la propia cara.¹⁴⁴¹ Y ya que entramos al tema, revisemos ahora los datos acerca del *maltéotl*.

Efectivamente, en los ritos de *tlacaxipehualiztli*, vimos cómo el captor-sacrificante ponía en medio del patio de su casa un madero (a manera de columna) y de él colgaba el fémur de su cautivo adornado con papeles. Esto se hacía, en medio de un banquete ofrecido por el anfitrión, y “en blasón de su valentía”.¹⁴⁴² Si bien estos rituales fueron descritos por Sahagún y Durán para la fiesta de *tlacaxipehualiztli*,¹⁴⁴³ sabemos que también se efectuaban en *huey miccaílhuitl*, como lo registró el autor de las *Costumbres*...

[...] y el señor del captiuo despues de lo auer comido, tomaua vn vueso de vn muslo del muerto y colgualo en su casa y tenialo por reliquia, y su muger y

¹⁴³⁸ Díaz del Castillo, *Historia verdadera*..., cap. CLVIII, p. 383.

¹⁴³⁹ González González, *Xipe Tótec. Guerra*..., p. 297.

¹⁴⁴⁰ *Florentine Codex*..., book II, p. 60.

¹⁴⁴¹ Molina, *Vocabulario*..., segunda sección, fol. 158r.

¹⁴⁴² Sahagún, *Historia general*..., t. I, lib. II, cap. XXII, p. 187.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXII, p. 187; Durán, *Historia de las Indias*..., t. I, Tratado Primero, cap. XXXVI, p. 335.

familia ofreciale cada dia alguna manera de sacrificio al vueso como cosa sagrada [...].¹⁴⁴⁴

Pero no sólo eso, hay indicios para suponer que tales rituales se realizaban siempre que un captor ofrendaba a un cautivo. Al menos eso es lo que sugiere el siguiente testimonio de Durán:

[...] pregunte que [qué] se hacia de los demas guessos á lo qual me dixeron quel amo del yndio que se havia sacrificado los ponía en el patio de su casa en unas baras largas por trofeos de sus grandeças y haçañas y para que se supiese que aquel havia sido su prisionero avido en buena guerra: lo qual tenia en gran honra y banagloria [...].¹⁴⁴⁵

Es así como el dominico sugiere que esto sucedía siempre que un cautivo era sacrificado. Lo cual resulta además entendible, pues esa era la manera en que el captor podía hacer pública su hazaña.

Pero debe subrayarse que el fémur no era visto como un simple trofeo. El registro arqueológico muestra que este tipo de huesos podían emplearse para confeccionar instrumentos sonoros.¹⁴⁴⁶ Y, como hemos visto, en las *Costumbres...* se anotó claramente que la familia del captor ofrendaba al hueso diariamente. Lo que recuerda los rituales que las mujeres de los guerreros hacían cada vez que sus esposos iban a la guerra.¹⁴⁴⁷ Era entonces cuando sacaban los fémures de los presos que su marido había capturado y los colgaban envueltos en papeles de las vigas de la casa. Luego los sahumaban y mediante oraciones pedían al hueso protección para el que se encontraba en campaña. ¿Por qué ofrendar y hacer peticiones al fémur? ¿Qué contenía o a quién representaba? Para responder a estas preguntas es necesario revisar algunos datos más. En la *Histoire du Mechique* se hace referencia a un “ídolo” de los popolocas que justamente es denominado Maltéotl. Transcribo a continuación lo apuntado en ese documento:

Tenían también estos popolocas otro ídolo de la estatura de un hombre, al cual nombraban Maltéotl, que quiere decir “Dios de papel”, teñido en sangre de hombres, porque todas las veces que ganaban una batalla le sacrificaban al mejor cautivo que prendían en señal de acción de gracias, arrancándole el

¹⁴⁴⁴ “Costumbres, fiestas...”, p. 47.

¹⁴⁴⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. II, p. 32.

¹⁴⁴⁶ Efectivamente, fémures, tibias y húmeros se utilizaban desde el Preclásico para confeccionar instrumentos sonoros como los *omichicahuaztli*. Véase Grégory Pereira, “The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacán, México”, in *Latin American Antiquity*, 16, 3, September 2005, pp. 293-312.

¹⁴⁴⁷ *Vid supra*. apartado 2.3. Rituales para una captura exitosa.

corazón en vida, y mojando en la sangre del corazón un papel tan grande como una mano, el cual le pegaban; y según la cuenta que los indios tienen, había ya la sangre de 80 mil cautivos cuando los españoles lo encontraron, los cuales lo quemaron [junto] con las barbas del Sol y otros ídolos.¹⁴⁴⁸

El texto es inquietante porque se refiere a una deidad a la que cubrían con papeles teñidos con sangre de prisioneros de guerra. Lo curioso es que no se dan detalles acerca de su forma ni de sus atavíos, excepto las múltiples capas de papel que lo envolvían. Sin embargo, hay algo revelador en la cita. Me refiero al nombre de la deidad: Maltéotl, es decir, ‘dios cautivo’. Y es precisamente su nombre el que nos sugiere que se trataba de un hueso, presumiblemente un fémur. Aunque su gran tamaño (“de la estatura de un hombre”) denota que perteneció a algún animal pleistocénico, como el que los tlaxcaltecas le mostraron a Cortés y sus hombres, cuando el extremeño los interrogó acerca de cómo habían llegado a aquellas tierras.¹⁴⁴⁹ Sea como fuere, lo relevante aquí es que al Maltéotl de los popolocas le habían colocado miles de papeles ensangrentados, práctica que recuerda la que se efectuaba cada año, durante la fiesta de *tóxcatl*, para festejar a los difuntos:

[...] y en particular cada vno hazia en su casa gran fiesta y a las imagenes que tenian de sus padres y papas y defunctos sahumban con encienso e sacrificauanse las leng[uas] y orejas y piernas y braços y sus partes, y con la sangre untan[an] estos ydolos de sus pasados y cubrianlos con vn papel, y cada v[n] año hazian lo mesmo, de manera que en ellos se parecia qua[n]tos años avia que se acordauan, y tenian memoria de ellos p[or] los papeles y sangre que cada vn año les ponian [...].¹⁴⁵⁰

¿Por qué tratar de manera similar al hueso del enemigo que a las imágenes de los antepasados? Todo adquiere sentido si consideramos que el enemigo era adoptado por el captor y su familia desde el momento mismo de su captura. Se convertía entonces en el “hijo” del captor y su mujer, y en el “hermano” de los hijos de la

¹⁴⁴⁸ “Histoire du Mechique”, cap. II, p. 131.

¹⁴⁴⁹ La anécdota fue registrada por Díaz del Castillo: “Y dijeron que les habían dicho sus antecesores que en los tiempos pasados que había allí entre ellos poblados hombres y mujeres muy altos de cuerpo y de grandes huesos, que porque eran muy malos y de malas maneras que los mataron peleando con ellos, y otros que de ellos quedaban se murieron. Y para que viésemos qué tamaños y altos cuerpos tenían trajeron un hueso o zancarrón de uno de ellos, y era muy grueso, el altor tamaño como un hombre de razonable estatura, y aquel zancarrón era desde la rodilla hasta la cadera. Yo me medí con él y tenía tan gran altor como yo, puesto que soy de razonable cuerpo. Y trajeron otros pedazos de huesos como el primero, mas estaban ya comidos y deshechos de la tierra; y todos nos espantamos de ver aquellos zancarrones, y tuvimos por cierto haber habido gigantes en esta tierra”. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, cap. LXXVIII, p. 135.

¹⁴⁵⁰ “Costumbres, fiestas...”, p. 42.

pareja. Tras su muerte, los restos que quedaban de él en casa (ya fuera el cabello o el fémur) le representaban; por ello, eran tratados de la misma manera que a otros de sus antepasados. Esto explica también por qué le hacían peticiones. Pues, desde su captura, el prisionero comenzaba a trabajar en favor de su nueva familia, podía combatir para ellos y también danzaba y cantaba como hacían otros miembros del núcleo familiar y aun de la comunidad. Tras su muerte, simplemente seguía apoyando a su familia, justo como hacían otros muertos.¹⁴⁵¹

3.4.3. ROPA Y ATAVÍOS

Además del cabello y algunos huesos, los mexicas conservaban también la ropa y los atavíos de las víctimas sacrificiales. Debo aclarar que esto no sucedía siempre, pues en ocasiones las prendas eran echadas en pozos,¹⁴⁵² o bien arrojadas al fuego.¹⁴⁵³ Pero otras veces eran reutilizadas para adornar los cuerpos de nuevos personificadores¹⁴⁵⁴ y preservadas por el sacrificante durante toda su vida. Esto, de hecho, fue documentado para el caso de la fiesta de *tóxcatl*.

[...] este día sacrificauan como digo los esclauos e captiuos y los señores de ellos guardauan las Ropas de ellos por reliquias en vna caxa y cubrianla con vna manta del demonio y lo tenian en gran veneracion que dezian que era la figura del demonio, y si algun forastero venia a aquella casa yva delante de la ymagen y la besaua digo la caxa y la adoraua, y el señor del esclauo quando moria mandaua que se le avian de quemar que quemasen con el la caxa y si le enterrasen enterrasen también la caxa con el; auia este dia borracheras.¹⁴⁵⁵

Puede observarse que, de manera similar a como hacían con el cabello, la ropa era guardada en una caja. La cual —ya envuelta en una manta— era considerada “la

¹⁴⁵¹ Sobre el trabajo después de la muerte véase López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, pp. 392-393 y Catharine Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 26, 1996, pp. 275-287.

¹⁴⁵² Ese era el caso de la “esclava” que personificaba a Atlatonan en *ochpaniztli*. Según Durán, su cuerpo era echado en un pozo o subterráneo que había en el templo, “con todas sus ropas y adereços y los platos y escudillas en que hauian comido y las esteras en que se asentaua y dormia como a cossa contagiossa y como a ropa y adereço de perssona leprosa o gafa”. Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, pp. 142-143.

¹⁴⁵³ Esto hacían con los atavíos de los personificadores de Otontecuhtli en la fiesta de *xócotl huetzi*. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, pp. 225-226.

¹⁴⁵⁴ Como de hecho ocurría en el caso del *tetzómpac* (*vid. supra*), pero también cuando se reutilizaba la piel y los atavíos de los personificadores de Xipe Tótec en *tacaxipehualiztli* y de las personificadoras de Chicomecóatl y Toci durante la fiesta de *ochpaniztli*. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, caps. IX, XIV y XV, pp. 109, 146 y 151-152.

¹⁴⁵⁵ “Costumbres, fiestas...”, p. 43.

figura del demonio”; por eso debía ser adorada por aquellos que visitaran la casa. Vemos así que en la ropa quedaba algo de las deidades representadas. Por ello, la ropa tenía la cualidad de hacer revivir a los númenes que la habían poseído.¹⁴⁵⁶ Esto quedó claramente expresado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, como se anota a continuación:

De esta estancia [los mexicas] vinieron a un cerro que está antes de Tollan, que se llama Coatépec, do estuvieron nueve años. Y como llegaron, los macehuales traían en mucha veneración las mantas de las cinco mujeres que hizo Tezcatlipoca y fueron muertas el día que fue hecho el sol [...]; y de las mantas resucitaron las dichas cinco mujeres, y andaban haciendo penitencia en este cerro, sacándose sangre de las lenguas y orejas.¹⁴⁵⁷

Es así como se revela que en la ropa llevada por las deidades quedaba algo de ellas y era justo a través de esas prendas que podían manifestarse nuevamente en el mundo del hombre. Por eso, los ornamentos de Tezcatlipoca eran adorados “como al mismo Dios”.¹⁴⁵⁸ Cabe preguntar ahora: ¿qué tenían en común el cabello, los huesos y la ropa de esas víctimas? Una pista que podría ayudar a responder a estas interrogantes se encuentra en los trabajos realizados por Pedro Pitarch entre los mayas tzeltales.

Efectivamente, dicho investigador mostró que la idea del cuerpo que tiene la gente de ese grupo maya es muy diferente de la idea del cuerpo en la cultura occidental. Según Pitarch, los tzeltales distinguen entre dos clases de cuerpos. El primero es el denominado *bak’etal* o ‘cuerpo-carne’. Comprende el conjunto del cuerpo humano, excepto los huesos, el pelo (incluido el vello corporal) y las uñas; es decir, las partes donde no circula la sangre.¹⁴⁵⁹ Ese cuerpo se caracteriza por sentir dolor y por no proporcionar una forma concreta al individuo.¹⁴⁶⁰ Es entendido como algo compartido por humanos y animales; y se dice que se adquiere en el momento mismo del nacimiento, pues para existir requiere estar en este mundo y en este tiempo y, por tanto, de la presencia del Sol.¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁶ Ya Hvidtfeldt había señalado que el vestido, la pintura y el adorno eran los elementos que constituían al *teixiptla* y, por tanto, al dios. Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli...*, p. 98.

¹⁴⁵⁷ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 49.

¹⁴⁵⁸ Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Segundo, cap. IV, p. 49.

¹⁴⁵⁹ Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, México, Artes de México / Conaculta, 2013, p. 39.

¹⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

El segundo cuerpo es el *winkilel* o ‘cuerpo-presencia’. Comprende el conjunto del cuerpo humano, incluidos el pelo, las uñas y los huesos.¹⁴⁶² Existe para ser visto, percibido; pero a través de él también tiene lugar la percepción.¹⁴⁶³ Es un cuerpo destinado a establecer relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes y, según palabras de Pitarch, no es otra cosa que “la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa”.¹⁴⁶⁴ Inicia su formación dentro del vientre materno y “está significativamente asociado con el mundo presolar, la temporada de lluvias y el mundo nocturno [...]”.¹⁴⁶⁵

Es claro que los dos cuerpos, aunque diferentes, se complementan. Y llama la atención que el pelo, los huesos y quizá también la ropa¹⁴⁶⁶ constituyan parte del *winkilel* o ‘cuerpo-presencia’; ese “cuerpo” que, en nuestros propios términos, dota de personalidad al individuo. La pregunta obligada ahora es: ¿Tenían los antiguos nahuas una idea similar del cuerpo? Si ese fuera el caso, resultaría muy fácil explicar el deseo del sacrificante mexica por preservar esas partes del cuerpo de la víctima inmolada. Se trataría entonces de quedarse literalmente con una parte de él. Justamente esa parte que lo definía y le dotaba de “individualidad”. Esa parte que, además, era la que interactuaba con los demás y se definía por hacer cosas. Al preservar parte de ese “cuerpo-presencia”, el captor-sacrificante prolongaba su control sobre su cautivo incluso más allá de la vida y se beneficiaba de todos los “servicios” que éste pudiera seguirle proporcionando.

Recapitulando, los cautivos cumplían con diferentes roles dentro de las fiestas mexicas. Su presencia parece haber sido notablemente mayor en las fiestas de las veintenas, pues participaban en por lo menos trece de ellas. Aunque esto también puede atribuirse a un mayor interés de los cronistas por dichas celebraciones, en detrimento de las otras consideradas “movibles”. De todos modos, se observa a los prisioneros, unas veces, como personificadores de las deidades;

¹⁴⁶² *Ibid.*, p. 42.

¹⁴⁶³ *Idem.*

¹⁴⁶⁴ *Idem.*

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁶⁶ Según Pitarch, sus informantes vacilaron en considerar la ropa como parte del cuerpo-presencia. No obstante, admite que dicho cuerpo “tiende a ser pensado como estando vestido, como si la vestimenta como atributo resultara indispensable a este cuerpo”. Pitarch, *Ibid.*, p. 42. Nota al pie de página número 5.

otras como “donadores” de piel; algunas más como “lechos” o “camas”; y otras, menos frecuentes, fungiendo quizá como ‘pagos’ o *nextlahuatin*¹⁴⁶⁷ (Cuadro 8).

Cuadro 8. Roles desempeñados por los cautivos en las fiestas

FIESTAS DE LAS VEINTENAS (CICLO DE 365 DÍAS)	
Atcahualo	<ul style="list-style-type: none"> • Personificación (Tlatlauquitézcatl)
Tlacaxipehualiztli	<ul style="list-style-type: none"> • Personificación (Tlatlauquitézcatl) • “Donadores” de piel
Tóxcatl	<ul style="list-style-type: none"> • Personificación (Tezcatlipoca)
Etzalcualiztli	<ul style="list-style-type: none"> • Personificación (Tláloc) • “Camas” de los personificadores
Tecuilhuitontli	<ul style="list-style-type: none"> • “Camas” de los personificadores
Huey tecuítli	<ul style="list-style-type: none"> • “Camas” de los personificadores
Xócotl huetzi	<ul style="list-style-type: none"> • Personificación (Otontecuhtli)
Ochpaniztli	<ul style="list-style-type: none"> • 1er grupo (sacrificio dedicado a Chicomecóatl): ¿Pagos? No queda claro el rol que cumplían • 2do grupo (inmolados por Toci): “donadores” de piel
Teotleco	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Pagos? No queda claro el rol que cumplían
Quecholli	<ul style="list-style-type: none"> • Posiblemente “camas” de los personificadores
Panquetzaliztli	<ul style="list-style-type: none"> • 1er grupo (durante el <i>Ipaina</i> Huitzilopochtli): posiblemente personificación • 2do grupo (sacrificios en el Templo de Huitzilopochtli): “camas” de los personificadores
Títitl	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Pagos? No queda claro el rol que cumplían
Izcalli	<ul style="list-style-type: none"> • “Camas” de los personificadores (sólo cada 4 años)
FIESTAS MOVIBLES (CICLO DE 260 DÍAS)	
Nauh-Ollin	<ul style="list-style-type: none"> • Personificación (deidad estelar) • Mensajero
FIESTA DEL CICLO DE 52 AÑOS	
Toxihmolpilia	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Pagos? No queda claro el rol que cumplían

Elaborado por Óscar Salazar Delgado, a partir de los datos presentados en los apartados precedentes.

En su rol de personificadores de los dioses es notable la importancia que se concedía a la vestimenta. Vimos que los materiales utilizados en la elaboración de pintura corporal y la confección de los atavíos (predominantemente papel) se seleccionaban cuidadosamente para comunicar a los observadores significados específicos. Pero no sólo eso, parece haber existido la idea de que al ponerse una prenda se transferían al portador sus características, al menos temporalmente. De tal suerte que esa prenda se concebía como una segunda piel, que podía ponerse

¹⁴⁶⁷ Según López Austin, los antiguos nahuas inmolaban este tipo de víctimas para “[...] corresponder vigorizando a sus benefactores [los dioses] por medio de la entrega de energía de diferentes componentes del organismo”; o bien, “[...] para calmar las incontenibles ansias de agresión de los dioses, entre éstos los dioses de la Tierra y Mictlantecuhtli, señor del reino de los muertos”. López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 434.

y quitarse, cambiando no sólo la apariencia del portador, sino dotándolo a su vez de las características deseadas. Como parte fundamental en este proceso estaba la transmisión de lo divino que justamente, y dentro de esa misma lógica, dotaba de divinidad al que portaba las prendas. Permittedole de esa manera integrarse en la celebración como una manifestación más del dios que durante su fiesta lo inundaba todo; pues su numinosa presencia se hacía presente simultáneamente en los cuerpos del sacrificante, el sacrificador, la víctima, las estatuas “de palo” y de “tzoalli”, entre otros.

Al fungir como “donadores” de piel, algunos de los cautivos eran investidos previamente con los atavíos de la deidad en cuestión y después morían. Posteriormente, su piel era colocada a un segundo personificador, como para evidenciar una especie de renacimiento. De tal suerte que algunos prisioneros fungían primero como personificadores y luego como “donadores” de piel. En otros casos, podían simplemente morir en calidad de “pagos”, lo cual no obstaba para que su piel fuera utilizada después como segunda piel para un nuevo personificador.

Cuando los cautivos fungían como “lechos” o “camas” no se documentó ningún tipo de personificación. Lo que podría indicar que estas víctimas morían sin llevar atavíos particulares. En este caso, sin embargo, destaca el hecho de que con sus cuerpos se implementara una especie de “trono” humano, destinado a sostener los cuerpos de los personificadores de los dioses (que significativamente eran “esclavos” bañados, en su mayoría).¹⁴⁶⁸ Esto, aparentemente, con la intención de ofrecerles descanso, pero también para apaciguarlos y evitar que causaran daños.

El análisis permitió observar además que las fuentes documentales no proporcionan suficientes detalles para determinar el sexo o la edad de los cautivos sacrificados. Podemos asumir que se trata de varones, porque los cronistas se refirieron a ellos siempre en género masculino y porque, según las descripciones, eran varones los atrapados en todo tipo de guerras (las mujeres y los niños se capturaban sólo en ciudades sitiadas). Además, el ideal de un combatiente debió

¹⁴⁶⁸ Esto ya había sido notado por Graulich, quien explicó que los cautivos parecían “menos importantes que los esclavos bañados u otras víctimas que encarnaban dioses”. Esta subordinación de los guerreros a los “esclavos” podría explicarse tal vez —apuntó el investigador— porque eran “numerosos y extranjeros”. Graulich, *El sacrificio humano...*, pp. 235-236.

ser atrapar a otro igual que él o incluso de rango superior; que por eso mismo le otorgara prestigio y reconocimiento entre sus pares y el resto de la sociedad. Sin embargo, no debe descartarse la posibilidad de que eventualmente se sacrificaran algunas mujeres y hasta niños, como lo refirió Sahagún y sus informantes para el caso de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*; y como lo atestiguan los hallazgos del *tzompantli* de Tlatelolco y el Huey Tzompantli de Tenochtitlan, en los que se encontraron no sólo cráneos masculinos y femeninos sino también de infantes.¹⁴⁶⁹

¹⁴⁶⁹ Del *tzompantli* de Tlatelolco se había estudiado en 2010 un total de 100 “cráneos y mandíbulas” y se determinó que 43.35% habían pertenecido a individuos de sexo femenino y 56.7% a individuos de sexo masculino. Véase Carmen María Pijoan Aguadé y Josefina Mansilla Lory, “Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 308. Respecto al hallazgo del Huey Tzompantli de Tenochtitlan, se informó (en 2017) que la mayoría de los cráneos pertenecían “a adultos jóvenes masculinos, y en menor número femeninos, sin faltar algunos de infantes”. Véase Matos Moctezuma *et. al.*, “El Huei Tzompantli...”, p. 54. Sin embargo habrá que esperar a los resultados definitivos, pues dichas estimaciones se hicieron con tan sólo una parte del total de ambas muestras.

CAPÍTULO 4. LAS IDEAS SUBYACENTES EN LA CAPTURA DE ENEMIGOS

Hemos visto los roles que los cautivos desempeñaban en los diferentes ciclos festivos de Tenochtitlan, queda por analizar ahora las ideas subyacentes en la captura de enemigos. Para ello, me referiré en este capítulo al mito de origen de la Guerra Sagrada, a la creación de un sistema de capturas, a la utilización de los cautivos como “corazones” de los templos y a los vínculos entre la cacería y la guerra. Finalmente, mostraré que en Mesoamérica, los dioses capturaban hombres y éstos capturaban dioses. Empecemos con el primer tema.

4.1. EL MITO DE ORIGEN DE LA GUERRA SAGRADA

Los mexicas se consideraban el pueblo elegido para alimentar al Sol y a la Tierra.¹⁴⁷⁰ Es por eso que desde el momento mismo en que se cortaba el cordón umbilical de un recién nacido se le hablaba de su misión: “Tú darás de beber y de comer a Tonatiuh y a Tlaltecuhli; tú los alimentarás” (*ticatlitiz, tictlaqualtiz, tictlamacaz in tonatiuh in tlaltecuhli*).¹⁴⁷¹ Antes de continuar, veamos la importancia que ambas entidades tenían en las concepciones de los mexicas.

El Sol, llamado Tonatiuh o el que ‘va irradiando’,¹⁴⁷² era el “mayor y más poderoso” de los dioses que tenían los indígenas.¹⁴⁷³ Aunque se le conocía también con muchos otros nombres (véase cuadro 9), el más notable de ellos era el de Nahui Ollin, ‘4 Movimiento’; que señala la fecha en que el astro empezó a moverse tras su nacimiento en Teotihuacan, y al mismo tiempo, la fecha de su destrucción.¹⁴⁷⁴ Su

¹⁴⁷⁰ Caso, *El pueblo...*, pp. 118 y 120-121.

¹⁴⁷¹ *Códice Florentino*, lib. VI, fols. 146v y 147r. Traducción mía.

¹⁴⁷² Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 646. Traducción de López Austin y García Quintana en *Ibid*, t. III, Glosario, p. 1336.

¹⁴⁷³ Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. VIII, p. 196.

¹⁴⁷⁴ Caso, *El pueblo...*, p. 32; Duverger, *La flor letal...*, p. 28.

glifo puede observarse aún en varios objetos arqueológicos¹⁴⁷⁵ (figura 90) e incluso en algunos códices (figura 91).

Cuadro 9. Otros nombres del Sol

NOMBRE NÁHUATL Y FUENTE:	TRADUCCIÓN: ¹⁴⁷⁶
Chicuacen Écatl (<i>LS</i> , p. 180)	‘6 Viento’
Chicuacen Xóchitl (<i>LS</i> , p. 180)	‘6 Flor’
Cuauhtli (<i>LS</i> , p. 180; <i>HG</i> , lib. VI, cap. XXXVII)	‘Águila’
Cuauhtémoc	
Cuauhtlehuánitl (<i>HG</i> , apéndice lib. II)	‘Águila que desciende’
Cuauhtlehuánitl in Yaumicqui (<i>HG</i> , lib. VI, cap. XIV)	‘Águila que se eleva’ ‘Águila que se eleva, muerto en guerra’
Cuitlachtli (<i>LS</i> , p. 180)	
Océlotl (<i>LS</i> , p. 180; <i>HG</i> , lib. VI, cap. XXXVII)	‘Lobo’
Olintonatiuh , (<i>AC</i> , p. 30)	‘Jaguar’
Tiácauh (<i>HG</i> , lib. VI, cap. XIV)	
Tonámetl o Totonámetl , (<i>HG</i> , apéndice lib. II y lib. VI, cap. XXXVII)	‘Sol de movimiento’ ‘El que va delante’
Totonámetl in Manic (<i>HG</i> , lib. VI, cap. XXXVII)	‘Nuestro resplandor’,
Tlotli (<i>LS</i> , p. 180)	
Xippilli (<i>HG</i> , lib. VI, cap. XXXVII)	‘Fue colocado nuestro resplandor’
Xiuhpiltontli (<i>HG</i> , apéndice lib. II)	‘Gavilán’ ‘Noble de fuego’ ‘Niñillo de turquesa’

Abreviaturas: *AC* = *Anales de Cuauhtitlan*; *LS* = *Leyenda de los Soles*; *HG* = *Historia general de las cosas de Nueva España*.
Elaborado por Óscar Salazar Delgado con base en los documentos citados.

Según los antiguos nahuas, Nahui Ollin era el último de cinco soles que habían existido. Pues antes de él, hubo cuatro edades o eras, regidas por un dios convertido en sol.¹⁴⁷⁷ En el transcurso de esas edades, los dioses ensayaron la creación de los hombres idóneos (para que les rindieran culto) y el alimento perfecto (el maíz); razón por la cual destruyeron, mediante cataclismos y una a una, las edades precedentes (consideradas imperfectas).¹⁴⁷⁸ Según Roberto Moreno de los Arcos, los soles que precedieron a ‘4 Movimiento’ se sucedieron en el siguiente

¹⁴⁷⁵ Véase Solís, “Testimonios arqueológicos...”, pp. 100-103.

¹⁴⁷⁶ Los nombres de la obra de Sahagún son traducción de López Austin y García Quintana y aparecen en Sahagún, *Historia general...*, t. III, Glosario, pp. 1237-1353. Los nombres de la *Leyenda de los Soles* son traducción de Rafael Tena y aparecen en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, pp. 211-229.

¹⁴⁷⁷ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, pp. 31-39; “Histoire du Mechique”, pp. 145-147; “Leyenda de los Soles”, pp. 175-181; *Anales de Cuauhtitlan*, p. 31.

¹⁴⁷⁸ Caso, *El pueblo...*, pp. 27-28.

orden: 1) Sol de Tierra; 2) Sol de Viento; 3) Sol de Fuego y 4) Sol de Agua.¹⁴⁷⁹ Dejemos por ahora el tema de los soles y prosigamos con la revisión de las características del Quinto Sol.

Tonatiuh tenía su casa en el cielo. Los antiguos nahuas la llamaban Tonatiuh Ilhuícac, es decir: ‘Cielo del Sol’. Dicho espacio era concebido, según unas versiones, como un inmenso llano y, según otras, como un gran bosque en el que había plantas floridas y pájaros revoloteando.¹⁴⁸⁰ En la mayoría de los casos el Tonatiuh Ilhuícac se define como un lugar resplandeciente y luminoso en el que se deleitaban y regocijaban quienes, tras morir, llegaban hasta ahí. Estos eran los que fallecían a consecuencia de la guerra,¹⁴⁸¹ pero también las mujeres que morían en el parto (*mocihuaquetzque*).¹⁴⁸² Se decía que acompañaban al Sol en su recorrido diario por el firmamento; los varones desde el amanecer hasta el mediodía y las mujeres desde ese momento hasta el ocaso.¹⁴⁸³ Punto en el que entregaban la custodia del cuerpo celeste a los *mictécah*, habitantes del mundo de los muertos.¹⁴⁸⁴

Además de habitar en el cielo, Tonatiuh se encontraba también en Tenochtitlan, a través de sus *ixiptlah* o “representantes”. Se asumía entonces que el astro permanecía dentro de la urbe, tanto en su templo como en numerosos monumentos y objetos rituales.¹⁴⁸⁵ Más aún, el Sol era personificado por el mismo *tlatoani*.¹⁴⁸⁶

El culto al Sol era tan importante para los mexicas que lo efectuaban a diario, tanto de día como de noche. Sahagún fue claro al respecto:

¹⁴⁷⁹ Roberto Moreno de los Arcos, “Los cinco soles cosmogónicos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967, p. 209.

¹⁴⁸⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 206; Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro III, cap. III, p. 331.

¹⁴⁸¹ Entiéndase hombres y mujeres que perdían la vida en el campo de batalla, pero también en la piedra sacrificial. Katarzyna Mikulska incluye también dentro de este grupo a los niños sacrificados a Tláloc. Al respecto véase Mikulska, “Los cielos...”, pp. 114 y 117.

¹⁴⁸² Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XXIX, pp. 611-613.

¹⁴⁸³ *Idem*.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXIX, p. 613.

¹⁴⁸⁵ Durán apuntó que los monumentos que tenían “pintada” la figura del Sol eran considerados semejanzas del astro. Y en un diálogo que, según el fraile, sostuvo Tlacaélel y Motecuhzoma Ilhuicamina, se menciona la construcción de un “espejo relumbrante”, que tendría como fin representar al Sol. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, caps. XXIII, XXVIII, XXXVII, pp. 244, 287 y 337.

¹⁴⁸⁶ El ritual de entronización del gobernante mexica “escenificaba el levantamiento de un nuevo Sol, es decir, el inicio de un nuevo ciclo de poder”. Danièle Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 139.

Todos los días del mundo ofrecían sangre y incienso al Sol. Luego en saliendo por la mañana ofrecíanle sangre de las orejas y sangre de codornices, a las cuales, arrancándolas la cabeza, corriendo sangre, las alzaban hacia el Sol como ofreciéndole aquella sangre, y haciendo esto decían: “Ya ha salido el Sol, que se llama Tonámetl Xiuhpiltontli Cuauhtlehuánitl. No sabemos cómo se cumplirá su camino este día, ni sabemos si acontecerá algún infortunio a la gente”. Y luego enderezaban sus palabras al mismo Sol, diciendo: “¡Señor nuestro, hace prósperamente vuestro oficio!” Esto se hacía cada día a la salida del Sol. Ofrecíanle incienso cuatro veces cada día y cinco veces de noche. Una vez a la salida del Sol, otra vez a la hora tercia, otra vez a la hora de mediodía, la cuarta vez a la puesta del Sol.¹⁴⁸⁷

Acerca de lo que pasaba en la noche, el franciscano explicó:

De noche le ofrecían encienso la primera vez cuando ya era bien de noche. La segunda vez, cuando ya todos se querían echar a dormir. La tercera vez, cuando comenzaban a tañer para levantarse a maitines. La cuarta, un poco después de media noche. La quinta vez, un poco antes que rumpiese el alba.¹⁴⁸⁸

Es claro que al Sol le ofrendaban nueve veces al día (cuatro durante el día y cinco durante la noche). En cada ocasión se le ofrecía copal y, por la mañana, una oración, sangre humana y de codorniz¹⁴⁸⁹ (figura 91). Para señalar las “horas” en que se efectuaban las ofrendas, Sahagún se valió de algunos nombres del sistema empleado por los religiosos para los rezos de las horas canónicas. Así que términos como “tercia” y “maitines” deben entenderse en ese contexto. No obstante, lo verdaderamente relevante aquí es que nueve veces al día se ofrendaba al Sol.

Aunque el humo de copal era importante,¹⁴⁹⁰ la ofrenda principal era la sangre o *chalchihuahatl*; líquido precioso que contenía *tonalli*¹⁴⁹¹ y revitalizaba al Sol y a los diferentes dueños del cosmos.¹⁴⁹² Cabe mencionar que los indígenas

¹⁴⁸⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, p. 292.

¹⁴⁸⁸ *Idem*.

¹⁴⁸⁹ Para los indígenas la codorniz era uno de los animales condenados al sacrificio desde el momento mismo del amanecer primordial; debido a que fue incapaz de acertar el rumbo por donde habría de salir el Sol. Por ello era común que se decapitaran codornices en rituales para alimentar al astro con su sangre. Se consideraban peligrosas para los cultivos porque ingerían las semillas. A causa de otras características biológicas, como el hábito de salir antes del amanecer y su plumaje moteado (que semeja el cielo estrellado), se les relacionaba con Tlahuizcalpantecuhtli. Véase Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. II, p. 183 y Patricia Sierra Longega, “La codorniz. Animal mítico”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XIV, 81, septiembre – octubre 2006, pp. 18-23.

¹⁴⁹⁰ Michel Graulich y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciadas? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 35, 2004, p. 125.

¹⁴⁹¹ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I., p. 234.

¹⁴⁹² *Ibid.*, t. I., p. 372.

empleaban tanto la sangre propia como la de distintos animales,¹⁴⁹³ pero también (y quizá preferentemente) la de los prisioneros de guerra y de los llamados “esclavos”. De hecho, la sangre llegó a constituir un verdadero “medio de pago” a través del cual se obtenían de los dioses todo tipo de beneficios para la comunidad.¹⁴⁹⁴

En un mito recopilado por Sahagún se afirma que los dioses decidieron inmolarse (entregar su sangre) para que el Sol se moviera por el firmamento.¹⁴⁹⁵ Se asumía desde entonces que el astro necesitaba del precioso líquido, no sólo para continuar con su trayecto, sino para enfrentar diariamente a las fuerzas de la oscuridad. Efectivamente, el Sol era concebido por los indígenas como un guerrero¹⁴⁹⁶ que, armado con poderosas flechas¹⁴⁹⁷ (véase figura 91), libraba un combate a diario en contra de la Luna y las estrellas; las cuales, aunque también eran flechadoras,¹⁴⁹⁸ no rivalizaban contra el poder del astro.

En otro mito, presente en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, fue Camaxtle (Mixcóatl) quien creó a 400 “chichimecas” para que alimentaran al Sol.¹⁴⁹⁹ Pero éstos “no entendían sino en borracheras”, así que el mismo dios hizo que bajaran del cielo “cuatro hombres y una mujer” (previamente creados por él) y les encargó que mataran a los chichimecas, “para que el sol tuviese corazones para comer”. Es así como Camaxtle, al castigar la actitud irresponsable de los 400 “chichimecas”, dio origen a la Guerra Sagrada, actividad que desde entonces se efectuaba con el fin de alimentar al cuerpo celeste. Llama la atención también que en este relato, además de la sangre, se mencione al corazón como alimento del Sol. Dicho órgano, denominado *yollotl* por los nahuas, era considerado un “centro vital” y un “órgano de la conciencia”.¹⁵⁰⁰ Según López Austin, en el corazón residía el *teyolía*, entidad anímica que no podía salir del cuerpo en vida y sólo al morir iba a

¹⁴⁹³ Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables...”, pp. 125-126.

¹⁴⁹⁴ Así lo resumió López Austin: “Las lluvias, la fertilidad de la tierra, la salud del pueblo, la potencia bélica, eran “compradas” a los dioses con la sangre de los sacrificados [...]”. López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I., p. 372.

¹⁴⁹⁵ *Florentine Codex...*, book VII, pp. 7-8; Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VII, cap. II, p. 697.

¹⁴⁹⁶ Caso, *El pueblo...*, pp. 23-24; Dehouve, *La realeza sagrada...*, p. 149;

¹⁴⁹⁷ Olivier, *Cacería...*, pp. 95-100.

¹⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp. 91-92.

¹⁴⁹⁹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. VIII, p. 41.

¹⁵⁰⁰ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 187.

morar al mundo de los muertos que le correspondía.¹⁵⁰¹ Sin embargo, Justyna Olko y Julia Madajczak cuestionaron la validez de esa idea para el periodo prehispánico y mostraron que el término *-yolia* fue acuñado para el discurso cristiano en el periodo virreinal.¹⁵⁰² Sea como fuere, debido a que el corazón en vida está en constante movimiento, era el alimento preferido por el Quinto Sol.¹⁵⁰³ De la misma manera, se decía que Huitzilopochtli comía corazones,¹⁵⁰⁴ lo que también hacían ocasionalmente los sacerdotes del dios en la fiesta de *panquetzaliztli*.¹⁵⁰⁵

Otra versión del mito se encuentra en la *Leyenda de los Soles*; documento en el que los 405 creados por Camaxtle —del relato anterior— son denominados “mimixcohuas”, nombre que resulta de la pluralización de Mixcóatl o ‘Serpiente de Nube’.

En el año 1 Técpatl nacieron los mimixcohuas; así los hicieron: Íztac Chalchiuhtlicue engendró a cuatrocientos mimixcohuas, y luego se metió a una cueva. Después que entraron [todos] a la cueva, nuevamente parió su madre. Entonces nacieron otros cinco mimixcohuas: el primero se llamó Cuauhtlicohuah, el segundo Mixcóhuatl, la tercera Cuitlachcíhuatl, el cuarto Tlotépetl, y el quinto Apanteuctli. En cuanto nacieron se metieron al agua, y estuvieron cuatro días en el agua; luego salieron. Entonces los amamantó Mecitli; y Mecitli era Tlalteuctli. [...] Luego el Sol ordenó a los cuatrocientos mimixcohuas, les dio flechas diciéndoles: “Con esto me daréis de comer y de beber, y también con los escudos”. [...] “También [alimentaréis] a Tlalteuctli, vuestra madre”. Pero ellos no cumplieron su mandato, porque se pusieron a flechas pájaros, nomás por divertirse; [...] En una ocasión, en cierto lugar, no ofrecieron al Sol un jaguar; sino que después de capturar al jaguar se embizmaron, y así embizmadados durmieron con mujeres, para luego tomar pulque, hasta quedar completamente perdidos de borrachos. Entonces el Sol ordenó asimismo a los cinco que habían nacido después, les dio flechas de cacto y escudos señoriales, diciéndoles: “Hijos míos, ¿qué os parece? Ahora destruiréis a los cuatrocientos mimixcohuas; pues no dicen: ‘Madre nuestra, Padre nuestro’”. Aquéllos se pusieron sobre unos mezquites; éstos los vieron, y dijeron: “Quiénes son éstos? Pues son como nosotros”. Entonces se hicieron la guerra [...] Entonces los combatieron y los derrotaron; y luego dieron de comer y de beber al Sol.¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, t. I, pp. 252-257 y 363-367.

¹⁵⁰² Justyna Olko and Julia Madajczak, “An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De[re]constructing the Nahuatl “Soul”, in *Ancient Mesoamerica*, 30 (2019), pp. 75-88.

¹⁵⁰³ Graulich, “Les mises...”, p. 49.

¹⁵⁰⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. IV, p. 77; Alvarado Tezozómoc, “Crónica Mexicáyotl”, p. 51.

¹⁵⁰⁵ Motolinía, *El libro perdido...*, p. 98.

¹⁵⁰⁶ “Leyenda de los Soles”, pp. 185 y 187.

En este bello relato se observa que los 405 *mimixcoah* además de ser hijos de Camaxtle-Mixcóatl lo eran también de Íztac Chalchihuitlicue; en otras palabras, eran hermanos. Se menciona además el nombre de los cinco que fueron creados posteriormente y se explica que todos (los 405) fueron amamantados por Mecitli (Tlaltecuhтли). Pero lo más relevante del texto es que es el propio Sol (guerrero por excelencia) quien entrega flechas y escudos a los *mimixcoah* para que le den de comer y de beber a él y a Tlaltecuhтли con la sangre de los animales (representados en el relato por los pájaros y el jaguar). Sin embargo, los irresponsables *mimixcoah*, lejos de percibir la importancia de la misión que se les ha encomendado, flechan a las presas sólo por diversión y se olvidan de ofrecerlas en sacrificio. Además, se entregan a las pasiones carnales y a la embriaguez, transgresiones ambas que los condenan irremediamente a convertirse en víctimas. Es así como se muestra que las víctimas lo son, sencillamente, porque no supieron reconocer y rendir culto a los dioses que los hicieron. Un último elemento digno de mención es que el relato nos revela que el ser cazador y ser presa (o captor y cautivo) constituyen dos aspectos de una misma realidad (pues todos son denominados *mimixcoah*). En otras palabras, es cazador quien cumple con los dioses y presa quien no lo hace. En las páginas siguientes enunciaré las implicaciones que, desde mi punto de vista, tienen los mitos precedentes en la captura de prisioneros de guerra. Sin embargo, es necesario mencionar antes algunos datos acerca de Tlaltecuhтли.

La Tierra fue creada a partir del sacrificio del Cipactli.¹⁵⁰⁷ Aunque existen dos versiones sobre este hecho, la más completa se encuentra en la *Histoire du Mechique* y es la que transcribo a continuación:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajaron del cielo a la diosa de la Tierra, Tlaltecuhтли, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía como una bestia salvaje; y antes de que llegaran abajo, ya había agua, la cual no saben quién la creó, sobre la que caminaba esta diosa. Lo que viendo los dioses, se dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la Tierra”; y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de las cuales una asíó a la diosa por la mano derecha y el pie izquierdo, y la otra por la mano izquierda y el pie derecho, y la estiraron tanto que la hicieron romperse por la mitad. De la mitad de hacia las espaldas hicieron la Tierra, y la otra mitad la llevaron al cielo, de lo cual los otros dioses se enojaron mucho. Después de hecho esto, para compensar a la dicha diosa de la Tierra del daño que los dos dioses le habían

¹⁵⁰⁷ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, pp. 29 y 31.

infligido, todos los dioses descendieron para consolarla, y ordenaron que de ella saliera todo el fruto necesario para la vida de los hombres; y para efectuarlo, hicieron de sus cabellos árboles, flores y hierbas, de su piel la hierba muy menuda y florecillas, de sus ojos pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de su boca ríos y cavernas grandes, de su nariz valles de montañas, de sus hombros montañas. Esta diosa lloraba a veces por la noche deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar hasta que se le daban, ni quería producir fruto si no era regada con sangre de hombres.¹⁵⁰⁸

Es así como a partir del cuerpo del Cipactli, los dioses hicieron el cielo y la tierra. El primero, situado arriba, era concebido como masculino y fecundador, “de fuerzas calientes, secas, diurnas, ígneas, perfumadas, vitales, pero que con su calor alteraban la superficie de la tierra provocando la muerte”.¹⁵⁰⁹ La segunda, situada abajo, contenía “las fuerzas frías, húmedas, nocturnas, acuáticas, fétidas y mortales”; pero al mismo tiempo constituía “un gran depósito de eternas posibilidades de vida”.¹⁵¹⁰

Era justamente la parte baja (predominantemente femenina) la que contenía la vegetación y los distintos cuerpos de agua; así como las cavernas, los valles y las montañas. Espacios todos que, en su conjunto, proporcionaban “todo el fruto necesario para la vida de los hombres”. Lo cual nos remite a la idea de la Tierra como generadora de vida, como procreadora, como el ser de donde todo nace, incluidos los humanos y los astros. Sin embargo, esa idea constituye sólo un aspecto de la muy compleja personalidad de Tlaltecuhli; pues —en clara correspondencia al ordenamiento dual mesoamericano— se le concebía también como devoradora y destructora, como el lugar a donde todo iba después de la muerte, incluidos por supuesto los hombres y los astros.¹⁵¹¹ Cabe mencionar que ambos aspectos, procreador y devorador, fueron expresados magistralmente en la Tlaltecuhli de la Casa del Mayorazgo de Nava Chávez, hallada por los arqueólogos en octubre de 2006 y que actualmente se exhibe en el Museo del Templo Mayor de Tenochtitlan (figura 92).

¹⁵⁰⁸ “Histoire du Mechique”, pp. 151 y 153.

¹⁵⁰⁹ Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, p. 139.

¹⁵¹⁰ *Idem*.

¹⁵¹¹ Caso, *El pueblo...*, pp. 71-76; Klein, “The Devil...”, pp. 33-35; Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, pp. 150-187; Leonardo López Luján, *Tlaltecuhli*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Sextil Editores, 2010, pp. 77 y 96.

De hecho, debido a la complejidad de la diosa telúrica, no sólo se le representaba en esculturas pétreas, como la citada anteriormente, sino también se le personificaba en Tenochtitlan a través de los *ixiptlah* de Tláloc, Tlazoltéotl, Coatlicue y Cihuacóatl.¹⁵¹² Es precisamente esta última quien evidencia mejor la voracidad de la Tierra, pues pedía sacrificios humanos constantemente. Acerca de ello, Durán escribió:

[...] los sacerdotes y ministros deste templo [...] tenían particular cuidado de matar la hambre a la diossa que de ocho a ocho días yban a los reyes a apercebillos y auissalles que la diossa moria de hambre luego los reyes proueian de mantenimientos que era dalle vn presso catiuo en guerra para que la diossa comiese luego se lo lleuaban al templo y entregauanlo a los sacerdotes los quales tomauan su presso y metianlo alla dentro en la pieca donde estaua la diossa y matauanle al ordinario modo y sacandole el coraçon y ofrecido y juntamente sacandole vn pedaço de vn muslo y arrojanlo fuera y decian que lo oyesen todos tomaldo alla que ya es comido fingendo que la diossa lo decia. Los sacerdotes aca afuera alçauan el muerto con gran reuerencia como a sobras de la diossa y dauanlo a su amo haçiendole graçias por hauer dado de comer a la diossa el qual se lo lleuaban y comian dando a cada vno su parte según era el numero de los que hauian sido en prendelle [...]. Esta ceremonia se hacia cada ocho dias [...] y asi en este templo y a esta diossa se ofrecian mas onbres para matar que en otro ninguno.¹⁵¹³

Es así como se atenuaba el hambre de Cihuacóatl periódicamente con la carne de un prisionero de guerra. Se le ofrecía el corazón y un pedazo de muslo; mientras que el resto del cuerpo era entregado a su captor-sacrificante (o captores-sacrificantes) para que hiciera con él el banquete acostumbrado. La ceremonia tenía lugar cada ocho días; lo que hacía de esta diosa —según el fraile— la receptora del mayor número de sacrificios humanos.

Vemos entonces que tanto al Sol como a la Tierra se les debía revitalizar constantemente con corazones y sangre. De ello dependía su adecuado funcionamiento y el de todo el cosmos. De ahí que fuera necesario que los hombres se autosacrificaran y sacrificaran también animales y seres humanos. Lo cual explica a su vez la necesidad de efectuar la guerra, el evento ideal para la obtención de víctimas sacrificiales.

¹⁵¹² Caso, *El pueblo...*, p. 72; Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, pp. 167-170 y 179-187.

¹⁵¹³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XIII, pp. 136-137.

Efectivamente, para los indígenas, cada batalla era entendida como un momento en que se alimentaba al Sol. Se asumía que las bajas sufridas por los bandos contendientes eran producto de las elecciones del astro. El cual se alimentaba con todos los guerreros caídos.¹⁵¹⁴ Tlaltecuhli, por otro lado, también se beneficiaba en cada batalla; pues según los indígenas, tragaba la sangre de todos los que allí morían. Sahagún lo expresó claramente: “El dios de la tierra abre la boca con hambre de tragar la sangre de muchos que murirán [*sic*] en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el Sol y el dios de la tierra, llamado Tlaltecuhli”.¹⁵¹⁵

Es evidente entonces que durante las batallas se alimentaba a Tonatiuh y a Tlaltecuhli. Lo cual, sin embargo, no ocurría exclusivamente en esos encuentros; pues la alimentación de ambas entidades se efectuaba también en las ceremonias sacrificiales realizadas en Tenochtitlan y en otros espacios rituales a lo largo de todo el año. De hecho, Graulich planteó que los sacrificios de prisioneros de guerra tenían siempre dos destinatarios: el Sol y la Tierra.¹⁵¹⁶ Al primero se le ofrecían los corazones de las víctimas y la segunda recibía los copiosos chorros de sangre que de ellas emanaban y se vertían sobre la pirámide (véase figura 93).¹⁵¹⁷

Como quiera que sea, lo importante para los fines de este trabajo, es explicar por qué se utilizaba a los prisioneros de guerra como alimento para el Sol y la Tierra. Me parece que parte de la respuesta se halla en la forma en que los mexicas se veían a sí mismos y veían a la gente de los otros pueblos. En efecto, ellos se consideraban el pueblo elegido para alimentar a las deidades y rendían culto fervorosamente a sus creadores. Lo que significa que actuaban justamente como esperaban los dioses creadores en los mitos. Se comportaban como los cinco *mimixcoah* que obedecieron al Sol y lo alimentaron. En cambio, sus vecinos de los otros pueblos no eran como ellos; pues eran incapaces de comunicarse adecuadamente (con los dioses y con los mexicas por supuesto) y con frecuencia

¹⁵¹⁴ En la batalla que Axayácatl emprendió en contra de los de Tliliuhquitepec hubo muchas pérdidas de los ejércitos comandados por los mexicas. Ante tales bajas, el *tlatoani* simplemente comentó que de ambas partes había querido comer el Sol. A la letra, Durán escribió: “[...] pero consolóse el rey con decir á la gente del ejército, que de ambas partes auia querido comer el sol”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXVIII, p. 348.

¹⁵¹⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. III, p. 485.

¹⁵¹⁶ Graulich, “Les mises...”, p. 50.

¹⁵¹⁷ Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?...”, p. 132.

adoptaban conductas inapropiadas, como la embriaguez y las pasiones carnales desenfrenadas, que los distraían de lo verdaderamente importante, el culto a las deidades. Así que se comportaban justo como los 400 *mimixcoah* que desobedecieron al astro. Es precisamente en este contexto que los mexicas parecen haber asumido para sí el rol de depredadores y asignado a sus enemigos el de presas. Veamos otros datos que permiten sustentar esta idea.

Comenzaré explicando que los mexicas tenían una clara preferencia por los prisioneros nahuas del Altiplano Central. Esta afirmación está basada en un interesante pasaje de la obra de Durán, en el que se explica que Motecuhzoma Ilhuicamina y Tlacaélel acordaron buscar un “tianguis”, o “mercado”, para que allí acudiera Huitzilopochtli “á comprar víctimas”. Obviamente no hablaban de un auténtico mercado; sino de una región ocupada predominantemente por pueblos nahuas, cercana a Tenochtitlan, a donde pudieran acudir los ejércitos de la Triple Alianza periódicamente para conseguir prisioneros de guerra.¹⁵¹⁸ Veamos el texto:

[...] porque no a de estar atenido nuestro dios á que se ofrezca ocasion de algun agrauio para ir á la guerra, sino que se busque un cómodo y un mercado donde, como á tal mercado, acuda nuestro dios con su ejército á comprar víctimas y gente que coma; y que bien, así como á boca de comal, de por aquí cerca halle sus tortillas calientes quando quixere y se le antojare comer, y que nuestras gentes y ejércitos acudan á estas ferias á comprar con su sangre y con la caueça y con su coraçon y vida las piedras preciosas y esmeraldas y rubies y las plumas anchas y relumbrantes, largas y bien puestas, para el seruicio del admirable *Vitzilopochtli*. Este tiangez y mercado, digo yo *Tlacaélel*, que se ponga en Tlaxcala y en Vexotzinco, y en Cholula y en Atlixco, y en Tliluhquitepec y en Tecoac, porque si le ponemos mas lexos como en Yopitzinco ó en Mechoacan, ó en la Guasteca ó junto á esas costas, que nos son todas sujetas, son prouincias muy remotas y no lo podrán sufrir nuestros ejércitos: es cosa muy lexana, y es de advertir que Á nuestro dios no le son gratas las carnes desas gentes bárbaras, tiénela en lugar de pan baço y duro, y como pan desabrido y sin saçon, porque como digo, son de estraña lengua y bárbaros, y así será muy acertado que nuestro mercado y feria sea en estas seis ciudades que e nombrado [...].¹⁵¹⁹

Puede verse que en este pasaje se hizo explícita la “preferencia de Huitzilopochtli” por la carne de los nahuas (la cual es comparada con tortillas calientes). Naturalmente, esa “preferencia” estaba determinada por la cercanía de los sitios

¹⁵¹⁸ Según Santos-Granero, esta clasificación de poblaciones enteras como enemigos fue característica de la América tropical; área en donde se desarrollaron los que él denomina *native regimes of capture and servitude*. Véase Santos-Granero, *Vital enemies...*, p. 5.

¹⁵¹⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXVIII, pp. 287-288.

elegidos (que obviamente representaba menor esfuerzo para los mexicas) y, más relevante quizá, porque se trataba de centros con población predominantemente náhuatl. Lo cual tenía implicaciones muy importantes, como veremos enseguida.

En efecto, los mexicas se veían a sí mismos como un pueblo elegido. No sólo tenían el encargo de alimentar al Sol y a la Tierra, sino también el privilegio de ocupar el centro del mundo.¹⁵²⁰ Pero no sólo eso, consideraban que su lengua era única y especial; la tenían como el medio ideal para una comunicación efectiva con los verdaderos hombres y con los dioses.¹⁵²¹ Al mismo tiempo, la tenían por diferente de la de sus vecinos nahuas, como se puede constatar en el siguiente párrafo:

In naoa: iehoantin in naoatlatolli ic tlatoa, in achi mexica tlatoa, in maca nel iuh tlanquj, in maca nel iuh qujzquj, in maço quenjn contlatlalia

Los nahuas: ellos hablan el idioma náhuatl, hablan un poco como los mexicas, aunque de verdad no perfectamente, aunque de verdad de una manera diferente, aunque lo pronuncian de cierta manera.

Códice Florentino, lib. X, folio 124v.

Traducción Justyna Olko, "El "otro" y los estereotipos étnicos...", p. 167.

Pese a que la manera de hablar de sus vecinos nahuas les parecía peculiar, los mexicas los tenían en muy buen concepto. Basta leer la descripción que sobre esa gente quedó registrada en el libro X del *Códice Florentino* para obtener una idea de lo que pensaban de ellos. En efecto, ahí se describe a los nahuas como personas lúcidas, experimentadas y hábiles.¹⁵²² Pero no sólo eso. Se muestra su capacidad para erigir ciudades, para establecer una organización gubernamental que las rigiera y para hacer música. Se alude también a la buena provisión de alimentos

¹⁵²⁰ Eduardo Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México – Fideicomiso Historia de las Américas, 2006, pp. 58-59, 61, 82-87.

¹⁵²¹ Lo cual puede deducirse del significado mismo de términos como *náhuatl*, "cosa que suena bien"; *nahuatini*, "cosa que tiene claro y buen sonido"; *ylo nahuati*, "hablar alto, o tener bueno sonido la campana, o cosa así". Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 63v; Olko, El 'otro'...", p. 167.

¹⁵²² Los informantes de Sahagún lo hacen por medio del término *mozcalia*; el cual, según Molina, era equivalente de *mozcali ylo mozcaliani* y significaba: 'avisada y cuerda persona'; 'experimentado'; 'vivo de entendimiento'; 'estudioso así'; 'aprovechado'; 'bien entendido' y 'hábil persona'. Véase *Florentine Codex...*, book X, p. 176; y Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fols. 17v; 59v; 19v; 61v y segunda sección, fol. 61r.

que tenían esas ciudades y a las riquezas que poseían sus habitantes.¹⁵²³ Sin dejar de mencionar el culto que rendían a Yoalli Ehécatl, las fiestas que efectuaban cada veinte días y sus habilidades para conquistar y capturar enemigos. En otras palabras, se describe ahí a los nahuas como hombres civilizados, poseedores de amplios conocimientos, devotos y buenos guerreros. Todo ello se puede apreciar mejor en la traducción que del mismo texto hizo Sahagún:

Eran habilísimos de grandes trazas; sotiles y curiosos mecánicos, porque eran oficiales de plumas, pintores, encaladores, plateros, doradores, herreros, carpinteros, albaníes, lapidarios muy primos en debastar y polir las piedras preciosas, hiladores, texedores, pláticos y elegantes en su habla, curiosos en su comer y en su traxe, muy aficionados a ser devotos y a ofrecer a su dios e incensarle en sus templos, valientes en las guerras, animosos, de muchos ardidés, que hacían grandes presas.¹⁵²⁴

Esas cualidades de los nahua hablantes contrastaban —según los mexicas— con las de quienes se expresaban en otras lenguas. Veamos cómo se daba esto.

Para designar al extenso conjunto de pueblos que se expresaban en lenguas extrañas, los antiguos nahuas utilizaban términos como *popoloca*, *ténitl*, *pínotl*, *chóchon* y *chontalli*.¹⁵²⁵ Centrémonos en el primero, que parece haber estado entre los más comunes.

El término *popoloca* designa hoy a un grupo étnico;¹⁵²⁶ pero en la época prehispánica era empleado genéricamente para designar a cualquier persona extranjera que hablara una lengua no náhuatl.¹⁵²⁷ Así consta en el vocabulario de Molina, quien lo tradujo como “bárbaro, hombre de otra nación y lenguaje”.¹⁵²⁸ En esta traducción, sin embargo, requiere aclaración el término ‘bárbaro’; el cual se utilizó en el Viejo Mundo para designar a los pueblos germánicos que en el siglo V

¹⁵²³ Al respecto, Sahagún comentó: “Eran prósperos, ricos en tener ropas, joyas, plumas ricas y otras riquezas, y casas, sementeras y truxes llenas”. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. V, p. 959.

¹⁵²⁴ *Ibid.*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. V, pp. 959-960.

¹⁵²⁵ Olko, El ‘otro’...”, p. 171.

¹⁵²⁶ El cual se autodenomina *ngi-iva* y ocupa la zona sur y central del estado de Puebla, el norte de Oaxaca y tal vez la zona este de Guerrero y sur de Tlaxcala. Su lengua pertenece al grupo lingüístico macro-otomangue y es de tipo tonal; es decir, “que una misma palabra puede tener diversos significados según su entonación”; lo que dificulta hasta el día de hoy su escritura y aprendizaje. Véase Alejandra Gámez Espinosa, *Popolocas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006, pp. 7 y 16.

¹⁵²⁷ Jaime Echeverría García, “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas”, en *Cuicuilco*, México, v. 24, núm. 70, septiembre-diciembre, 2017, p. 165.

¹⁵²⁸ Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 83v.

invadieron el Imperio Romano; y hasta el día de hoy se emplea para designar a quien es fiero, cruel, arrojado y temerario, pero también inculto, grosero o tosco.¹⁵²⁹ ¿Corresponde esta noción de bárbaro a la de *popoloca* utilizada por los indígenas?

Justyna Olko considera que no. Efectivamente, la investigadora advirtió que el término *popoloca* no siempre conllevaba la connotación de ‘bárbaro’ que le asignó Molina. Así lo demuestran otras palabras —explica Olko— que comparten la misma raíz morfológica, como *popoloni*, que significaba simplemente “ser tartamudo, o empedido de la lengua”.¹⁵³⁰ Dicho de otra manera, *popoloni* era quien hablaba con pronunciación entrecortada y repitiendo sílabas y, por tanto, le resultaba difícil hacerse entender.¹⁵³¹ En otros contextos *popoloca* significa también parlotear, balbucear, farfullar, murmurar, susurrar, hablar entre dientes o de una manera poco agradable.¹⁵³² Por lo que la investigadora concluye que

[...] el campo semántico de *popoloca* es bastante complejo y no siempre implica connotaciones negativas. Entre los nahuas del siglo XVI y XVII parece haber comunicado ciertas cualidades o características a la hora de hablar, imperfectas o defectuosas, poco agradables e incomprensibles, o incluso relativas a un lenguaje oculto, propio de la comunicación con lo sobrenatural, imposible de entender para la gente común.¹⁵³³

Vemos entonces que el término *popoloca* no necesariamente conllevaba la idea de inculto, grosero o tosco que connota la palabra ‘bárbaro’ en castellano. Pero sí parece haber en dicho término la idea de un habla imperfecta o defectuosa, que resultaba incomprensible o poco agradable para quien la escuchaba. ¿Cuál era la razón para que esa gente hablara así? ¿Por qué les resultaba tan difícil comunicarse como la gente “real”? Considero que la lengua de los pueblos denominados *popoloca* fue interpretada por sus contemporáneos nahuas como un “lenguaje” inacabado, imperfecto, que no podía ser sino producto de “hombres” también inacabados e imperfectos que, posiblemente, pertenecían a aquellas generaciones creadas antes del Quinto Sol de que hablaban los mitos. Esta idea no carece de

¹⁵²⁹ Real Academia Española, <https://dle.rae.es/b%C3%A1rbaro>, (consultado el 22 de enero de 2021).

¹⁵³⁰ Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 83v.

¹⁵³¹ Olko, El ‘otro’..., p. 168.

¹⁵³² *Ibid.*, pp. 169-171.

¹⁵³³ *Ibid.*, p. 171.

sustento. La otredad siempre ha despertado sospechas tanto entre los individuos como entre las comunidades. Al respecto, Niles Eldredge y Ian Tattersall comentan:

Las sociedades, desde las más antiguas constancias hasta los tiempos que corren, han tendido a verse como “la gente”, y todas las demás sociedades de *Homo sapiens* que les son conocidas son “trogloditas”, “ogros” o aun “animales”. En otras palabras, hay tendencia a distinguir entre el grupo de uno (la gente “real”) y otros grupos (de gente “no real”). La gente no real es clasificada netamente por debajo de la gente real. Es asociada con los animales, en tanto que la gente real, en correspondencia, no son animales.¹⁵³⁴

Esta distinción entre dos tipos de gente es perfectamente aplicable al caso de los mexicas. Obviamente, ellos eran la gente “real” y los *popoloca* la gente “no real”. De ahí a considerarlos animales (o algo similar) no había más que un paso.¹⁵³⁵ Significativamente, los animales aparecen en algunos mitos mesoamericanos como seres castigados por los dioses, debido justamente a su incapacidad para hablar y adorar a sus creadores. Así fue registrado en el *Popol-Vuh*:

ENTONCES a los venados y a las aves les dijeron el Armador y el Formador, La Que Ha Parido Descendencia y El Que Ha Engendrado Hijos:

—¡Hablad! ¡Llamad! No os quejéis ni gritéis. Habláos los unos a los otros, cada uno según vuestra especie, según vuestro grupo —les dijeron a los venados, las aves, los pumas, los jaguares y las serpientes.

—Decid entonces nuestros nombres. Adoradnos, porque nosotros somos su Madre y su Padre. Decid esto, por lo tanto: “Huracán, Rayo Menor y Rayo Repentino, Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, Armador y Formador, La Que Ha Parido Descendencia y El Que Ha Engendrado Hijos”. ¡Hablad! ¡Invocadnos! ¡Adoradnos! —se les dijo.

Pero no tuvieron éxito. No hablaban como la gente. Sólo graznaban, parlotearon y rugían. Su habla era irreconocible, porque cada uno gritaba de manera diferente.

Cuando escucharon, el Armador y el Formador dijeron:
—Su habla no estuvo bien.

Y otra vez se dijeron el uno al otro:

—No pudimos pronunciar nuestros nombres. Somos su Armador y su Formador. Esto no está bien —se dijeron el uno al otro La Que Ha Parido Descendencia y El Que Ha Engendrado Hijos.

Por lo tanto les anunciaron:

—Seréis reemplazados porque no habéis sido un éxito. No pudisteis hablar. Así que hemos cambiado nuestra palabra. Vuestros alimentos y vuestro sustento, vuestros lugares para dormir y vuestros lugares de descanso, lo que os pertenecía, estará en los cañones y en los bosques.

¹⁵³⁴ Niles Eldredge e Ian Tattersall, *Los mitos de la evolución humana*, trad. Juan Almela, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 27-28.

¹⁵³⁵ Sobre la proximidad entre el hombre y el animal en Mesoamérica, véase Graulich, *El sacrificio humano...*, pp. 226-227.

—No obstante, como no habéis podido adorarnos ni invocarnos, habrá todavía otro que pueda ser adorador. Haremos ahora uno que nos pueda rendir honor. Serviréis sólo para que vuestra carne sea comida. Así sea. Éste ha de ser vuestro servicio —les dijeron.¹⁵³⁶

Dura fue la sentencia que los dioses dictaron a los animales. Además de condenarlos a vivir en “los cañones y en los bosques”, se les dice que sólo servirán para que su “carne sea comida”. Y todo porque no supieron hablar, porque fueron incapaces de pronunciar los nombres de sus creadores: “No hablaban como la gente. Sólo graznaban, parloteaban y rugían. Su habla era irreconocible [...]”. ¿Se trata de una mera coincidencia? ¿No pensaban lo mismo de los *popoloca*? ¿No les parecía la lengua de éstos algo poco agradable e incomprensible? Es evidente que la lengua fue un factor que los mexicas tomaron en cuenta en la construcción de su noción de humanidad¹⁵³⁷ y, por supuesto también, a la hora de seleccionar a los pueblos que les proveerían de víctimas. En este sentido, no es casualidad que el Sol ordenara a los cinco *mimixcoah*: “Ahora destruiréis a los cuatrocientos mimixcohuas; pues no dicen: ‘Madre nuestra, Padre nuestro’”.¹⁵³⁸ Veamos algunos elementos más, que caracterizaban a los otros.

Además de la “incapacidad” de los *popoloca* para expresarse adecuadamente, a los mexicas les desagradaban las maneras en que vestían, adornaban y trataban su cuerpo,¹⁵³⁹ así como algotros de sus usos y costumbres. El caso más emblemático es quizá el de los huastecos; razón por la que me enfocaré en ellos.

De acuerdo con Sahagún, los antiguos nahuas designaban a la gente de dicho pueblo como *cuexteca*, *tohueyome* y *panteca*.¹⁵⁴⁰ Hoy se autodenominan *teenek* y siguen ocupando la región Huasteca,¹⁵⁴¹ aunque solamente una pequeña

¹⁵³⁶ *Popol Vuh*, pp. 104-105.

¹⁵³⁷ Sobre la importancia del habla entre los mexicas véase Todorov, *La conquista...*, pp. 95-99.

¹⁵³⁸ “Leyenda de los Soles”, p. 187.

¹⁵³⁹ Echeverría García, “La construcción...”, p. 155.

¹⁵⁴⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. X, pp. 967-968.

¹⁵⁴¹ “La Huasteca es una región de tierras bajas y cálidas que ocupa el extremo norte de la franja costera tropical y húmeda a orillas del Golfo de México. Al occidente limita con las laderas de la Sierra Madre y al norte con la Sierra de Tamaulipas”. Guy Stresser-Péan, “La Huasteca: historia y cultura”, en *Arqueología Mexicana*, XIV, 79, mayo – junio 2006, p. 34.

parte de ella.¹⁵⁴² Su lengua pertenece a la familia maya y es, por cierto, el único idioma de dicha familia que quedó separado geográficamente.¹⁵⁴³ Puede comprenderse entonces que el de los *cuexteca* fuera considerado por los nahuas como un pueblo *popoloca*, en el sentido de que hablaba una lengua extraña. Este hecho, y algunas costumbres en el trato de sus cuerpos, contribuyeron para que los mexicas los vieran con recelo y les asignaran el rol de presas.

Efectivamente, a los *cuexteca* se atribuyen prácticas como la modificación craneal artificial, la mutilación dental, la escarificación y posiblemente también los tatuajes.¹⁵⁴⁴ Sobre la primera de tales prácticas, Sahagún comentó: “[...] son de la frente ancha y las cabezas chatas”.¹⁵⁴⁵ Con tales términos parece referirse el franciscano a lo que hoy se conoce como modificación craneal tabular oblicua (figuras 94a y 94b), la cual ha sido documentada en la Huasteca desde tiempos tan antiguos como el Preclásico Tardío.¹⁵⁴⁶

Otra práctica atribuida a los huastecos en el *Códice Florentino* fue la mutilación dental. Sobre ella, Sahagún escribió: “Tenían los dientes todos agudos, que los aguzaban a posta [es decir, a propósito]”.¹⁵⁴⁷ Era así como les daban forma de semillas de calabaza (*ihqujn aiooachtli intlan catca*).¹⁵⁴⁸

Asimismo, los huastecos parecen haber escarificado sus cuerpos. Esta costumbre ha sido señalada en el área desde el Preclásico¹⁵⁴⁹ y un testimonio de ello podría ser la extraordinaria escultura de arenisca conocida como *Mujer escarificada*; que data del 200 d. C. y fue encontrada en Tamtoc, San Luis Potosí.

¹⁵⁴² Stresser-Péan, “La Huasteca...”, p. 34.

¹⁵⁴³ Leonardo Manrique, “Lingüística histórica”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, I, p. 70 y apéndice.

¹⁵⁴⁴ Sophie Marchegay, “Making the Body Up and Over. Body Modification and Ornamentation in the Formative Huastecan Figurine Tradition of Loma Real, Tamaulipas”, in Heather Orr y Matthew Looper (eds.), *Wearing Culture: Dress and Regalia in Early Mesoamerica and Central America*, University Press of Colorado, 2013, p. 299.

¹⁵⁴⁵ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. X, p. 968.

¹⁵⁴⁶ Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, pp. 136-137; Marchegay, “Making the Body...”, p. 300.

¹⁵⁴⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. X, p. 968.

¹⁵⁴⁸ *Florentine Codex...*, book X, p. 185.

¹⁵⁴⁹ Según Sophie Marchegay, en las estatuillas de Loma Real se pueden identificar tres tipos de escarificaciones: 1) puntuación; 2) incisiones pequeñas; y 3) patrones circulares. Véase Marchegay, “Making the Body...”, p. 305.

Por si fuera poco, parece que los huastecos se hacían tatuajes.¹⁵⁵⁰ Esculturas pétreas y figurillas de cerámica exhiben diseños que podrían dar cuenta de ello (figuras 94a y 94b). Parece evidente entonces que gustaban de las modificaciones corporales permanentes. Hecho que contrastaba con las costumbres de los nahuas que pintaban su cuerpo sólo en ciertos contextos (principalmente rituales), obteniendo con ello una modificación corporal temporal, que incluso podría calificarse de efímera.

Pero entre todas las modificaciones corporales de los huastecos, destaca la perforación del tabique nasal, destinada a colocar en ella un cañuto de oro con plumas de guacamaya roja¹⁵⁵¹ (figura 94b). Dicha perforación es mencionada constantemente como un rasgo característico de dicho pueblo y parece haber molestado a los mexicas de manera particular.¹⁵⁵² Tanto es así que durante las guerras, cuando éstos capturaban a algún *cuextécatl*, introducían en dicha perforación la cuerda para su traslado,¹⁵⁵³ lo que seguramente hacían con toda la intención de mofarse de ellos.

Todos esos cambios en los cuerpos de los huastecos, parecen haber sido vistos por los mexicas como comportamientos desmesurados¹⁵⁵⁴ e incluso como pruebas fehacientes de su inmoralidad.¹⁵⁵⁵ Sin embargo, había otros rasgos que se

¹⁵⁵⁰ Esto se deduce de las esculturas pétreas y las figurillas de cerámica, aunque no es del todo claro si se trata de tatuajes o de pintura corporal. En mi opinión, por la forma de los diseños, son tatuajes. Véase Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 63.

¹⁵⁵¹ Miguel León-Portilla, "Los huastecos, según los informantes de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 5, 1965, p. 25.

¹⁵⁵² Significativamente, los informantes de Sahagún incluyeron este rasgo en un apartado destinado a mostrar los defectos de los huastecos. Y parece haber sido considerado tal, debido a su uso generalizado y aparentemente discrecional por parte de los varones de aquella tierra. Efectivamente, según Jaime Echeverría, la perforación de la ternilla aparece en las representaciones pictográficas de manera exagerada y hasta caricaturizada. Lo cual parece estar relacionado con el hecho de que los mexicas no soportaban que algo como dicha perforación, que en su cultura sólo podía ser usada por personas prominentes, fuera de uso generalizado entre los huastecos. Es evidente que no tomaban en cuenta que, para éstos, no estaba relacionada con el rango social o la proeza militar (como entre los mexicas), sino muy posiblemente con la etnicidad. Véase Echeverría García, "La construcción...", p. 156.

¹⁵⁵³ Así lo apuntó Durán: "[...] y luego tras ellos partió el ejército [...] llevando todos los presos y cativos por delante, á los quales metieron unos cordeles por unos agujeros que estos guastecos tienen en las narices, y así iban en ylera ensartados por las narices en muchos y largos cordeles". Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XLII, p. 390.

¹⁵⁵⁴ Echeverría García, "La construcción...", p. 144.

¹⁵⁵⁵ Al respecto comenta Jaime Echeverría: "El cuerpo fue uno de los indicadores más certeros de los estados de moralidad e inmoralidad entre los antiguos nahuas. En él se inscribió la rectitud del

les atribuían con más frecuencia y resultan más significativos para los fines de este trabajo. Me refiero, por supuesto, a la embriaguez y la desnudez. Ambos aparecen estrechamente relacionados en el mito de la invención del pulque que tiene como protagonista a Cuextécatl, el jefe que según la tradición dio nombre a los *cuexteca*.

Según el mito, fue en el monte Chichinauhtia en donde Mayahuel y los dioses del pulque prepararon esta bebida por primera vez. Cuando hubo suficiente cantidad de ella para ofrecer un convite, “se convocó a todos los señores, a los jefes, a los ancianos, a los experimentados”.¹⁵⁵⁶ Y todos se reunieron allá. Todos hicieron libación cuatro veces a los dioses y luego presentaron sus ofrendas. Pero Cuextécatl no se conformó solamente con cuatro; pidió una más y se embriagó, se intoxicó. Por eso

*Aocmo quima yn quenin nen,
auh oncan teixpan,
quitlaz in imaxtli,
auh in oquiquiz (quilhuia) teuyotl.
Niman ica necentlaliloc.
ca otlapinauhti,
in quitlaz ymaxtli,
yn vel ivintic,
auh zan pinaviztica yn tetlactalvi
yn Cuextecatl.
Quinvicac in imacevalhoan.*

Ya no supo cómo andaba,
y allí, delante de la gente,
se quitó y arrojó su braguero,
y dicen que sus vergüenzas quedaron al
descubierto.
Por ello en seguida la gente deliberó,
porque hizo algo bochornoso,
al arrojar su braguero,
estando muy embriagado.
Y con vergüenza el Cuextécatl se fue.
Se llevó a su pueblo.

Paleografía y traducción: León-Portilla, en “Los huastecos...”, pp. 26-27.

Desde entonces, gracias al comportamiento inapropiado de su jefe, los huastecos quedaron asociados con la embriaguez y la desnudez. Y en realidad, el vínculo no parece del todo infundado, pues el *Conquistador Anónimo* registró que, además de beber pulque en exceso, lo introducían en su cuerpo por vía anal.¹⁵⁵⁷ Costumbre que también observó Díaz del Castillo.¹⁵⁵⁸ Además, gracias a las figurillas de

ser humano mediante su conducción por el justo medio, esto es, a través de un comportamiento que se ajustaba dentro de los parámetros permitidos”. *Ibid.*, p. 165.

¹⁵⁵⁶ León-Portilla, “Los huastecos...”, p. 25.

¹⁵⁵⁷ “[...] cansados de no poder ya tomar mas vino por la boca, se acuestan, y alzando las piernas se lo hacen poner con una canula por el ano hasta que el cuerpo está lleno”. *El conquistador anónimo*, citado por Mikulska, en *El lenguaje enmascarado...*, p. 129.

¹⁵⁵⁸ Quien comentó lo siguiente: “[...] hallamos en la provincia de Pánuco; que se embudaban por el sieso con unos cañutos y se henchían los vientres de vino de lo que entre ellos se hacía, como cuando entre nosotros se echa una medicina, torpedad jamás oída”. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, cap. CCVIII, p. 579.

cerámica, la escultura pétreo y algunos testimonios históricos y etnográficos, sabemos que en la Huasteca (donde todavía hoy se alcanzan temperaturas muy altas) las mujeres llevaban el torso desnudo¹⁵⁵⁹ y los hombres no siempre usaban *máxtlatl* (figura 94a).¹⁵⁶⁰ Así que su desnudez tampoco era falsa. Lo que demuestra que la idea que los mexicas se habían hecho de los huastecos no carecía de fundamento. Sin embargo, esto no quiere decir que aquéllos no proyectaran sobre éstos sus propios prejuicios, pues eran justamente la embriaguez y la desnudez lo que distanciaba culturalmente a dichos pueblos.

En efecto, el consumo de pulque era entre los antiguos nahuas algo estrictamente controlado. Estaba autorizado para las personas mayores, pero para el resto de la sociedad era permitido sólo en contextos rituales muy particulares.¹⁵⁶¹ Todo ello a consecuencia de que la embriaguez era considerada como el origen de muchos males.¹⁵⁶² Por lo que resulta fácil comprender que la inclinación a la embriaguez de los huastecos fuera mal vista por los mexicas, llegando a tenerlos por ello como verdaderos locos.¹⁵⁶³ A esto hay que agregar que, justo como en el mito de la salida de Quetzalcóatl de Tula,¹⁵⁶⁴ se consideraba que la embriaguez conducía fácilmente a otros vicios como los excesos sexuales.

Y era precisamente en el ámbito de la sexualidad en donde los huastecos parecen también haber sido notables. Tanto es así que, en la fiesta de *ochpaniztli*, varios personajes con atuendos de huastecos participaban al lado de los

¹⁵⁵⁹ Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 63.

¹⁵⁶⁰ Sahagún, apoyado en el texto de sus informantes, explica que los huastecos no usaban *máxtlatl*. Sin embargo, su afirmación ha sido puesta en duda debido a la existencia de esculturas (como el Adolescente de Jalpan) o imágenes (como la del *Códice Florentino*, lib. IX, fol. 50v) en donde claramente se representó a los huastecos con *máxtlatl*. Razón por la que se considera que la desnudez de éstos no era habitual sino de tipo ritual. Véase *Florentine Codex*, book, X, p. 186; Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. X, p. 969; Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, pp. 39-42.

¹⁵⁶¹ Guilhem Olivier, "Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, p. 103.

¹⁵⁶² Así lo asentó Sahagún: "El vino o pulcre desta tierra siempre los tiempos pasados lo tuvieron por malo, por razón de los malos efectos que del se causan, porque los borrachos unos dellos se despeñan, otros se ahorcan, otros se arronjan en el agua donde se ahogan, otros matan a otros estando borrachos, y todos estos efectos los atribuían al dios del vino y al vino, y no al borracho". Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XXII, p. 111.

¹⁵⁶³ Echeverría García, "La construcción...", pp. 157 y 165.

¹⁵⁶⁴ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. III, cap. IV, pp. 310-311.

personificadores de Toci¹⁵⁶⁵ y Chicomecóatl danzando con enormes falos.¹⁵⁶⁶ En el mismo sentido, resulta significativo que en Yahualica, Huejutla, Hidalgo, se encontrara una escultura pétreo que representa un gran falo, hallazgo que autoriza a suponer la existencia del culto fálico en la Huasteca.¹⁵⁶⁷

Esta inclinación a la embriaguez, la desnudez y la sexualidad desinhibida (todas presumiblemente de tipo ritual) condujo a la formación de un estereotipo que mostraba a los huastecos como borrachos y libidinosos. Características ambas que los relacionaban, por un lado, con los 400 *mimixcoah* (condenados por el Sol precisamente por entregarse a la embriaguez y los excesos sexuales) y por otro, con el conejo y el venado, animales de caza comunes, también vinculados a la ebriedad y a la lubricidad.¹⁵⁶⁸

Vemos entonces que los antiguos nahuas interpretaron las prácticas culturales de los huastecos como muestras claras de locura, inmoralidad e incapacidad para expresarse. Más aún, su inclinación a la embriaguez y a los excesos sexuales los señalaba de manera inequívoca como víctimas potenciales para el sacrificio.¹⁵⁶⁹ Si a esto añadimos las riquezas naturales que podían conseguirse en la Huasteca¹⁵⁷⁰ y los beneficios que podían obtenerse de los productos¹⁵⁷¹ y el trabajo proporcionado periódicamente por la gente de aquellas

¹⁵⁶⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XV, pp. 151 y 152.

¹⁵⁶⁶ *Códice Borbónico*, lám. 30.

¹⁵⁶⁷ Patrick Johansson K., "Erotismo y sexualidad entre los huastecos", en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XIV, 79, mayo – junio 2006, p. 59.

¹⁵⁶⁸ Sobre el conejo y el venado véase Louise M. Burkhart, "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", in *Journal of Latin American Lore*, 12:2, 1986, p. 111.

¹⁵⁶⁹ De hecho, el nombre de *tohueyo* que Molina tradujo como "advenedizo o extranjero" parece haber sido en realidad *tohueno*, es decir, 'nuestra ofrenda'. Véase Miguel León-Portilla, "La historia del *tohueno*. Narración erótica náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1, 1959, pp. 111-112.

¹⁵⁷⁰ La Huasteca, como señaló Mikulska, era considerada por los antiguos nahuas como un lugar extremadamente fértil y por tanto como una tierra de abundancia. Incluso se le veía como lugar de origen (vista desde el Altiplano Central estaba situada en el rumbo este, lugar desde el que emerge el Sol). Al respecto, es revelador el comentario de Sahagún: "[...] en este lugar hace grandísimos calores y se dan muy bien todos los bastimentos, y muchas frutas que por acá no se hallan [...] y otras muchas frutas admirables, y las batatas. Hay también todo género de algodón y arboledas de flores o rosas, por lo cual le llaman Tonacatlalpan, 'lugar de bastimentos', y por otro nombre Xuchitalpan, 'lugar de rosas'". Véase Mikulska, *El lenguaje enmascarado...*, pp. 109 y 135-136; y Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. X, p. 968.

¹⁵⁷¹ Se admiraban los trabajos textiles de las mujeres huastecas y las "muchas joyas, esmeraldas y turquesas finas" que la gente de aquellas tierras poseía. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. X, pp. 968-969.

tierras (tributo), tenemos a los huastecos como los candidatos ideales para fungir como enemigos de los mexicas.

Con todo, la relación entre los mexicas y los huastecos no debe reducirse a una simple relación entre enemigos o entre depredadores y presas. La realidad era mucho más compleja. Si no, ¿cómo explicar el hecho de que los guerreros mexicas recibían trajes de huastecos como premio por su valentía y capacidad guerrera? (figura 54) ¿Acaso se admiraba su fiereza en el combate? ¿O quizá se trataba de mostrar que el que llevaba el traje era un verdadero loco al enfrentar al enemigo? No tengo por ahora una respuesta. Lo que sí parece cierto es que los huastecos despertaban entre los mexicas desconfianza y admiración. Aun así, sus prácticas culturales fueron juzgadas y condenadas, porque no se ajustaban a las normas de los mexicas.¹⁵⁷²

En mi opinión, las diferencias físicas exhibidas por los *cuexteca* y su comportamiento “extraño” pudieron ser interpretados por los mexicas como pruebas tangibles de su humanidad “incompleta”. No obstante, haría falta emprender un estudio que incluya a todos los enemigos de los mexicas y sus prácticas culturales para verificar dicha hipótesis. Tarea que, por el momento, no puedo emprender aquí. Sin embargo, considero que el caso de los huastecos es suficiente para mostrar que, desde una perspectiva etnocentrista, los mexicas otorgaron a sus vecinos de diferente lengua y origen étnico el lugar que tuvieron los *mimixcoah* en el mito de la Guerra Sagrada. En contraste, valoraban de manera especial a los prisioneros de origen nahua, por considerarlos más cercanos a ellos (y por tanto mejores sustitutos en el ritual), aunque definitivamente nunca iguales. Tanto era así que pronto obligaron a la gente de los pueblos sometidos a suministrarles prisioneros nahuas, como veremos en el siguiente apartado.

¹⁵⁷² León-Portilla, “Los huastecos...”, p. 18. Véase también Echeverría García, “La construcción...”, p. 157.

4.2. LA CONFORMACIÓN DE UN SISTEMA DE CAPTURAS

En tiempo de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469), los mexicas combatieron a la gente de Tepeyácac (Tepeaca) y sus tributarios;¹⁵⁷³ luego de vencerlos, les impusieron que entregaran prisioneros de guerra cada ochenta días. Sobre el particular, Durán escribió: “[...] y así les echaron tributo de hombres y mandaron que cada ochenta días tributasen, demas de aquellas cosas á que ellos se auian obligado, tantos hombres esclavos auidos en guerra para el miserable y abominable sacrificio de los ídolos”.¹⁵⁷⁴ Aunque el fraile se refiere a ellos como “esclavos” queda claro que no lo eran, porque inmediatamente después apuntó: “auidos en guerra”. A esto hay que agregar que no los querían para obtener su fuerza productiva sino “[...] para el miserable y abominable sacrificio de los ídolos”. Lo que evidentemente reitera que se trataba de *mamaltin*.

La existencia de un tributo de cautivos es confirmada por otras fuentes. En el *Códice Florentino*, por ejemplo, se especifica que eran llamados *maltequime*, es decir: ‘cautivos de tributo’.¹⁵⁷⁵ Y en la *Matrícula de Tributos* (lám. 22) y el *Códice Mendoza* (fol. 42r) las cabezas de tres prisioneros aparecen al lado de otros productos tributados por Tepeaca y sus sujetos (figura 95). Lo que significa que la gente de estas poblaciones debía capturar tlaxcaltecas, cholultecas y huexotzincas para llevarlos periódicamente a Tenochtitlan.¹⁵⁷⁶

Si bien no se precisa cuántos prisioneros debían ser entregados, es evidente que debían pertenecer a pueblos nahuas que, como vimos, eran los preferidos para el sacrificio por los mexicas. Esto naturalmente abre nuevas preguntas: ¿Por qué obligar a otros pueblos a conseguir ese tipo de cautivos? ¿Se debía a la dificultad

¹⁵⁷³ Quecholac, Tecamachalco, Acatzinco, Tecalco, Iczochinanco, Cuauhtinchan, Chietlan, Cuatlatlauhcan, Tepexic, Itzocan, Cuauhquechollan, Teonochtitlan, Teopantlan, Huehuetlan, Tetenanco, Coatzinco, Epatlan, Nacochtlan, Chiltecpintlan, Oztotlapechco, Atezcahuacan, según el *Códice Mendoza*, fol. 42r.

¹⁵⁷⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 209.

¹⁵⁷⁵ *Florentine Codex...*, book 1, p. 32; Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XIV, pp. 91-92; Graulich, *El sacrificio humano...*, pp. 225-226.

¹⁵⁷⁶ En la matrícula se agregaron además dos glosas en caracteres latinos que rezan: “daban tributo de guerra, iban a dejar a sus cautivos, a todos cuantos tomaban, tlaxcaltecas, cholultecas, huexotzincas, con eso servían a Moctezuma” (*oyaotequitia quinhualcahuaya in imalhuan in quéxquich in anaya in tlaxcalteca in cholultécatl in huexotzíncaatl in inca quitlayecoltiaya in Moteuczoma*). Traducción de María Teresa Sepúlveda, tomada de *La Matrícula de Tributos*, lám. 22, p. 64.

que representaba atraparlos o a que aumentaba su demanda para el ritual? ¿Y, una vez que llegaban a Tenochtitlan, a quién se atribuían esas capturas? Las fuentes no ofrecen ninguna respuesta. Pero resulta evidente que los mexicas empezaron a delegar, desde tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469), la difícil tarea de conseguir prisioneros nahuas. Obviamente, esto les proveía de víctimas sacrificiales sin ningún esfuerzo, pues de esa manera no tenían que salir a enfrentarlos ni capturarlos por ellos mismos.

Dicha estrategia fue implementada también por otros *tlatoque* mexicas. Durán registró, por ejemplo, que tras la guerra con Tlatelolco, Axayácatl (1469-1481) impuso tributo de prisioneros de guerra a los tlatelolcas.¹⁵⁷⁷ Posteriormente, Ahuítzotl (1486-1502) haría lo mismo al vencer a Xiquipilco, Xocotitlan, Cuahuacan, Cillan, Mazahuacan, Chiapa, y Xilotepec, centros que, además de distintos productos, debían entregar “[...] esclavos auidos en guerra para sacrificar quando les fuesen pedidos”.¹⁵⁷⁸

De hecho, todo indica que el tributo de prisioneros de guerra era más común de lo que parece, al menos cuando se proyectaba llevar a cabo una ceremonia de gran solemnidad. Ese fue el caso del evento que se realizó en 1487 (año 8 Ácatl), para inaugurar una nueva ampliación del templo de Huitzilopochtli (identificada por Matos como la etapa VII del Templo Mayor).¹⁵⁷⁹ Fue entonces cuando Ahuítzotl (1486-1502) solicitó a sus pueblos sujetos la entrega de prisioneros de guerra a que estaban obligados. Veamos lo que acerca de esto se escribió en los *Anales de Cuauhtitlan*:

8 Ácatl [1487]. En este año se dedicó en Tenochtitlan la casa de Huitzilopochtli, que se terminó en cuatro años. Se dedicó con el sacrificio de cautivos; aquí se enumeran los varios pueblos [de los sacrificados]: de los tzapotecas murieron 16 mil, de los tlapanecas murieron 24 mil, de los huexotzincas murieron 16 mil, de los tziuhcoacas murieron 24,400, donde están comprendidos los cozcacuauhtenancas y los mictlancuauhtlatlacas. Y por todos fueron 80,400 los cautivos [sacrificados].¹⁵⁸⁰

¹⁵⁷⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXIV, p. 319.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLI, p. 380.

¹⁵⁷⁹ Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, pp. 75-78.

¹⁵⁸⁰ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 199.

Claramente se explica en el documento que dicha etapa constructiva fue dedicada con el sacrificio de cautivos. Los cuales procedían de distintos lugares y alcanzaron la enorme cifra de 80,400. Sin embargo, la fuente no aporta más datos. Veamos ahora el testimonio de Durán. Según él, Ahuítzotl “determinó de dar fin al edificio del templo” y convocó a los canteros para ordenarles que terminaran la obra “con toda diligencia posible”.¹⁵⁸¹ Luego de que todo fue terminado, el *tlatoani* envió a sus embajadores para que convidaran a “los reyes y señores” de todas las provincias y ciudades a “la estrena del templo, y que juntamente truxesen todos el tributo de esclavos que eran obligados á traer en semejantes solenidades para el sacrificio”.¹⁵⁸² En efecto, el dominico consignó en su obra los nombres de los pueblos tributarios que fueron invitados al evento, cuyos señores acudieron a él llevando presos “auidos en guerra” y también “esclavos” (cuadro 10).

Cuadro 10. Tributarios de Tenochtitlan que aportaron prisioneros de guerra y “esclavos” para la celebración de 1487, según Durán

• Tepeaca	• Xochiacan Zoquitzinco	• Chiconauhtlan
• Cuauhtinchan	• Tenantzinco	• Zacatzontitlan
• Tecalli	• Malinalco	• Oztoyocan
• Acatzinco	• Ocuilan	• Tecoac
• Oztoticpac	• Mazahuacan	• Calpulalpan
• Tecamachalco	• Xocotitlan	• Tlatzcayocan
• Quecholac	• Xiquipilco	• Apantepepolco
• Cuauhquechollan	• Cuauhhuacan	• Tlalanapan
• Chalco	• Cillan	• Tezoyocan
• Atlatlauhcan	• Chiapan	• Otompan
• Tlayacapan	• Xilotepec	• Achichilacachocan
• Totolapan	• Tetzco	• Tzacuallan
• Xochimilco	• Huexotla	• Cempoallan
• Cuitláhuac	• Coatlichan	• Huitzilán
• Mízquic	• Coatepec	• Epazoyocan
• Culhuacan	• Chimalhuacan	• Tulantzinco
• Toluca	• Itztapalocan	• Tlaquilpan
• Matlatzinco	• Tepetlaoztoc	• Tezontepec
• Calimaya	• Papalotlan	• Hueytlahuacan
• Tepemaxalco	• Totoltzinco	• Tlacopan
• Tlacotepec	• Teccitlan	
• Teotenanco	• Tepechpan	
• Metepec	• Acolman	
• Capoloac		

¹⁵⁸¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIII, p. 391.

¹⁵⁸² *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIII, p. 392.

Según Durán, al evento también asistieron los enemigos acérrimos de los mexicas. Éstos fueron invitados y aposentados en secreto, en un lugar especialmente acondicionado para ellos. Se trataba de los señores de Huexotzinco, Cholula, Tlaxcala, Michhuacan, Metztitlan, Yopitzinco, Tecoac, Zacatlan y Tliliuhquitepec.¹⁵⁸³ El día del evento, y ante la presencia de todos ellos, pusieron en orden a todos los presos que de todas las ciudades habían sido llevados a Tenochtitlan,

[...] y se alló que auia entre vetxotzincas y tlaxcaltecas y atliscas y tiliuhquitepecas y cholultecas y tecoacas y çacatecas, çapotecas y guastecas, tzincoacas y tuçapanecas y tlapanecas, *ochenta mill y quatrocientos* hombres que sacrificar en la estrena del templo de México.¹⁵⁸⁴

Es claro que Durán registró la misma cifra que el autor de los *Anales de Cuauhtitlan*: 80,400 hombres; aunque no especificó cuántos de ellos eran prisioneros de guerra y cuántos de los llamados “esclavos”. Tampoco les asignó un número de acuerdo a su lugar de origen, como se hizo en el documento anterior. Pero lo que sí mostró el fraile, es que había entre las futuras víctimas gente de Huexotzinco, Cholula, Tlaxcala, Yopitzinco, Tecoac, Zacatlan y Tliliuhquitepec, precisamente las poblaciones cuyos señores presenciaban el evento en secreto. Lo que pone en evidencia la complicidad entre las élites, pero también el interés de Ahuítzotl por amedrentar a sus peculiares invitados.

Efectivamente, luego de exhibir a los presos —según el relato de Durán— los formaron en cuatro grandes filas. Cada una de ellas iniciaba al pie de un templo y se extendía a lo largo de las calzadas que conectaban a la ciudad con tierra firme.¹⁵⁸⁵ En cada uno de esos templos se efectuaron los sacrificios; los cuales se prolongaron por cuatro días y estuvieron a cargo del propio Ahuítzotl (situado en el templo de Huitzilopochtli) y los *tlatoque* de Tetzaco y Tlacopan, así como del *cihuacóatl* Tlacaélel.¹⁵⁸⁶ Cada vez que estos sacrificadores se cansaban (debido al

¹⁵⁸³ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIII, pp. 395-398.

¹⁵⁸⁴ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIII, pp. 399-400.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIV, p. 403.

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIV, pp. 403-404.

gran número de víctimas que estaban inmolando) eran sustituidos por sacerdotes investidos como los dioses.¹⁵⁸⁷

Estos hechos también fueron registrados por Alvarado Tezozómoc. Y aunque en general su testimonio coincide con el de Durán, pueden percibirse en su relato algunas diferencias. En efecto, el historiador indígena —a diferencia del fraile— puso poco énfasis en la procedencia de los cautivos inmolados. En su texto menciona brevemente que éstos fueron llevados a Tenochtitlan por algunos de los señores convocados al evento, pero no explicó más.¹⁵⁸⁸ Tampoco hizo referencia al número total de víctimas inmoladas.¹⁵⁸⁹ Finalmente, llama la atención el destino que —según él— tuvieron los restos de las víctimas, pues afirmó: “los cuerpos y tripas los llevaban luego á echar enmedio de la laguna mexicana detrás de un peñon, que llamaban *Tepetzinco*, y echábanlos en un ojo de agua que corre por debajo de las venas y entrañas de la tierra, que llaman *Pantitlan*”.¹⁵⁹⁰ ¿A qué se deben todas estas diferencias? Me parece posible que Alvarado Tezozómoc haya querido minimizar el hecho de que esos prisioneros llegaban a Tenochtitlan por vía de tributo. Pues, de admitir esto, habría demeritado la grandeza de los guerreros tenochcas como captadores. Asimismo, el historiador indígena parece haber querido omitir el número total de inmolados para no evidenciar a los tenochcas como grandes sacrificadores, dado que en su época ello era reprobado a causa de la labor de evangelización que se había implementado en el territorio novohispano. Por último, y en relación con el destino final de los cuerpos en el Pantitlan, me surgen algunas dudas. ¿Debían esos cuerpos ser entregados a las deidades telúricas por tratarse de la inauguración de un templo o es que Alvarado Tezozómoc trató de ocultar así la antropofagia de sus antepasados? Como quiera que haya sido, las tres fuentes citadas arriba coinciden en que la etapa VI del Templo Mayor de Tenochtitlan fue inaugurada con el sacrificio de un gran número de prisioneros; éstos, según reportaron los cronistas mencionados, llegaron a la capital mexicana por vía del tributo.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XLIV, p. 404.

¹⁵⁸⁸ Véase Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, caps. LXVI y LXVII, pp. 497-504.

¹⁵⁸⁹ Sólo se refiere a ellas como “tanta suma de cautivos de diversos pueblos”. *Ibid.*, cap. LXVIII, p. 506.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*, cap. LXX, p. 530.

Más allá de emitir un juicio acerca del controvertido número de víctimas inmoladas en tal inauguración.¹⁵⁹¹ Quiero destacar aquí el hecho de que los tenochcas, en tiempo de Ahuítzotl (1486-1502), habían logrado establecer una red de poblaciones sometidas cuyos habitantes capturaban enemigos para ellos y se los hacían llegar en los días previos a las grandes celebraciones y algunos periódicamente (como en el caso de Tepeaca). Esto evidencia el refinamiento que para entonces se había alcanzado en materia de capturas y reitera la importancia que tenían los prisioneros nahuas para los mexicas. Nos “habla”, además, de la costumbre de utilizar a los *mamaltin* para inaugurar templos, tema del que me ocuparé a continuación.

4.3. LOS CAUTIVOS COMO “CORAZONES” DE LOS TEMPLOS

Vimos que, por lo menos desde el Clásico, en Teotihuacan, se sacrificaron cautivos que fueron inhumados en el templo de la Serpiente Emplumada y en distintas etapas constructivas de la Pirámide de la Luna.¹⁵⁹² Esta costumbre seguía vigente en el Posclásico Tardío y era extensiva al estreno de otro tipo de monumentos. En las fuentes documentales existen varias referencias al respecto.

Efectivamente, los mexicas establecieron templos a su patrono Huitzilopochtli en diferentes lugares durante su migración.¹⁵⁹³ Es posible que en cada uno de esos establecimientos utilizaran al menos a un cautivo para inaugurar el templo; sin embargo, esto no se documentó en todos los casos.¹⁵⁹⁴ Aun así, llegó hasta nosotros información suficiente para evidenciar la costumbre. Uno de los casos más

¹⁵⁹¹ Tema que fue abordado por investigadores como González Torres (en *El sacrificio humano...*, p. 252) pero que, desde mi punto de vista, resulta poco útil, toda vez que las fuentes documentales aportan datos muy disímiles (por tanto inconsistentes) y difícilmente podrán ser confrontados con los resultados de la investigación arqueológica. Pues, de la etapa VI del Templo Mayor de Tenochtitlan, sólo llegó hasta nosotros parte de la plataforma sobre la que se asienta el templo (piso rosa) y algunos edificios aledaños como son los Templos Rojos (norte y sur) y los Adoratorios A y B. (Véase Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, pp. 75-78). Quizá los hallazgos recientes en el Huey Tzompantli (estructura que pertenece a la misma época) aporten nuevos datos. Sin embargo, habrá que esperar a que se publiquen los resultados de esas investigaciones.

¹⁵⁹² *Vid supra.* apartado 1.2.1.

¹⁵⁹³ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XI-XVII, pp. 47, 49, 51, 53, 55, 57 y 63. Al respecto, Federico Navarrete comenta: “[...] el primer acto de los emigrantes al llegar a un lugar nuevo era erigir un templo y un altar para colocar su bulto sagrado”. Navarrete Linares, *Los orígenes...*, p. 197.

¹⁵⁹⁴ De acuerdo con Navarrete esto se documentó para los casos de Tzompanco, Tecpayocan, Amalinalpan, Chapultepec, Colhuacan y, por supuesto, Tenochtitlan. *Ibid.*, pp. 241, 254 y 256-257.

emblemáticos es el del sacrificio de Cópil, hijo de Malinalxóchitl (hermana de Huitzilopochtli).

Los hechos ocurrieron tras el establecimiento de los mexicas en Chapultepec, lugar a donde Cópil acudió con el fin de vengar el abandono que su madre sufriera por parte de Huitzilopochtli durante la migración. Sin embargo, lejos de conseguir su objetivo, fue capturado por un mexica¹⁵⁹⁵ (figura 96) y luego inmolado por cardioectomía en el 'cerro del chapulín'.¹⁵⁹⁶ Esto, según Navarrete Linares, puede ser interpretado como un ritual fundador en ese lugar; pues su sacrificio tuvo como objetivo "consagrar un altar a Huitzilopochtli".¹⁵⁹⁷

No obstante, el establecimiento del *altépetl* mexica en Chapultepec resultó fallido. Por ello, tuvieron que repetir la operación tiempo después al fundar Tenochtitlan. Sitio que fue estrenado con el sacrificio de Chichilcuahtli, prisionero procedente de Colhuacan. Así quedó registrado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

En este primer año, como los mexicanos llegasen al lugar susodicho, Huitzilopochtli se apareció a uno que se decía Tenoch, y le dijo que en este lugar había de ser su casa y que ya no habían de andar los mexicanos, y que les dijese que por la mañana fuesen a buscar alguno de Colhuacan, porque los habían maltratado, y lo tomasen y sacrificasen y diesen de comer al sol. Y salió Xomímitl y tomó a uno de Colhuacan que se decía Chichilcuahtli, y en saliendo el sol lo sacrificaron, y llamaron a esta población Cuauhmixtitlan, y después fue llamada Tenochtitlan [...].¹⁵⁹⁸

Es así como algunas fuentes documentales refieren que los mexicas sacrificaron prisioneros de guerra al dedicar sus templos a Huitzilopochtli, desde la etapa de su migración hasta la fundación de Tenochtitlan. De la misma manera, existe por lo menos un caso que parece confirmar esa práctica con datos arqueológicos. Me refiero, por supuesto, a la Ofrenda 111, hallada en 2005 en el Templo Mayor de Tenochtitlan, justamente en su lado sur, correspondiente al culto de Huitzilopochtli.¹⁵⁹⁹

¹⁵⁹⁵ Unas veces se afirma que el captor fue el *teomama* Cuauhtlequetzqui y otras que el mismísimo Huitzilopochtli. Véase *Ibid.*, p. 426.

¹⁵⁹⁶ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XII, p. 57.

¹⁵⁹⁷ Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos...*, pp. 420 y 426.

¹⁵⁹⁸ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XIX, p. 65.

¹⁵⁹⁹ Leonardo López Luján, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar, "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", en Leonardo López Luján

En dicha ofrenda (figura 97) se encontraron los restos mortales de un niño que fue colocado sobre la escalinata de la plataforma correspondiente a la Etapa IVa-1, construida bajo el gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469). Según Leonardo López Luján y otros investigadores, los oficiantes pusieron el cuerpo inerte del infante “[...] sobre una superficie irregular de arena, en decúbito dorsal flexionado, y con el cuello y la cabeza recargados en el peralte de un escalón estucado”.¹⁶⁰⁰ Al encontrarlo, yacía acompañado “[...] de artefactos de madera, cobre, concha, obsidiana, piedra verde y cerámica, además de restos de un ave rapaz, un felino, copal y semillas [...]”.¹⁶⁰¹

Luego de los estudios osteobiográficos y tafonómicos correspondientes, se determinó que la víctima tenía alrededor de cinco años en el momento de su muerte y, aunque fue imposible averiguar si se trataba de un varón o de una hembra,¹⁶⁰² se sabe que durante su corta vida “[...] el niño gozó de buena salud y fue alimentado debidamente”.¹⁶⁰³ Aun así, padeció *fluorosis dental* (un tipo de hipoplasia del esmalte producida por la ingestión constante de agua extraída de una fuente contaminada con altas concentraciones de flúor).¹⁶⁰⁴ Dicho padecimiento, para fortuna nuestra, permitió establecer “[...] que tanto el niño de la Ofrenda 111 como su madre no eran oriundos de Tenochtitlan ni de la zona lacustre del Lago de Texcoco, sino de la zona centro-norte de nuestro país”.¹⁶⁰⁵

Los estudios también revelaron que el infante fue sacrificado por cardioectomía y al momento de su muerte estaba vestido como Huitzilopochtli.¹⁶⁰⁶ En otras palabras, murió personificando a la deidad. Desde mi punto de vista, todos estos hechos hacen altamente probable que se trate de un cautivo inmolado para inaugurar la Etapa IVa-1 del templo.¹⁶⁰⁷ La buena alimentación que recibió, y el

y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 367.

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*, pp. 370-371.

¹⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 371.

¹⁶⁰² *Ibid.*, p. 375.

¹⁶⁰³ *Idem.*

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 376.

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 377.

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 378-379 y 387-389.

¹⁶⁰⁷ Así lo consideran también López Luján y sus colaboradores. *Ibid.*, p. 389.

hecho de que procediera del centro-norte del país, así lo sugieren. A esto hay que agregar que fue sacrificado por cardioectomía mientras personificaba a Huitzilopochtli. Con todo, habrá que esperar los resultados de nuevas investigaciones para llegar a conclusiones definitivas. Por ahora, la Ofrenda 111 parece confirmar en el registro arqueológico la costumbre mexicana de inmolar seres humanos para estrenar los templos de su dios patrono. Lo cual parece haber sido de uso común en la Cuenca de México (desde la época de Teotihuacan) y más allá de esa área geográfica; por lo menos, esa es la impresión que dejan los hechos registrados en los *Anales de Cuauhtitlan*, una de las mejores fuentes sobre el tema.

En efecto, ahí se menciona que en 1347 los colhuas dedicaron un adoratorio con el sacrificio de tres cautivos de Xaltocan. Esto se efectuó en Acpaxapocan, en 11 Ácatl [1347], durante la guerra entre cuauhtitlancalcas y xaltocamecas. Fue entonces cuando “[...] los colhuas tomaron a tres cautivos xaltocamecas y con ellos dedicaron el primer adoratorio que edificaron a sus dioses [...]”.¹⁶⁰⁸

En otro pasaje del mismo documento, se afirma que unos chalcas fueron capturados y utilizados para estrenar un templo. Esto ocurrió en 10 Calli [1385], durante la guerra de los mexicas y los tepanecas cuauhtitlancalcas. Conflicto en el que los individuos capturados por Xaltemoctzin e Iquehuacatzin, *pipiltin* de Cuauhtitlan, “[...] fueron [puestos] como corazón [del templo]”.¹⁶⁰⁹

Posteriormente, en 11 Ácatl [1399], tocaría a unos prisioneros de Cuauhtinchan servir como víctimas. “En este año acabó [de construirse] el templo de Huehue Xaltemoctzin, el cual fue dedicado con los cuauhtinchantlacas que habían cautivado los cuauhtitlancalcas”.¹⁶¹⁰

Finalmente, se menciona la inauguración del templo de Cuahnáhuac. La cual se realizó en el año 11 Tochtli [1490]; cuando “[...] el tlatoani Ahuitzotzin dio 40 cautivos a los de Cuahnáhuac, y con ellos se dedicó el templo de los cuahnahuacas”.¹⁶¹¹

¹⁶⁰⁸ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 97.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶¹¹ *Ibid.*, p. 201.

Con base en la información precedente, es posible afirmar que en la Cuenca de México (y aún fuera de ella) era común el sacrificio de cautivos para inaugurar templos. Lo cual parece haber sido replicado cada vez que se agregaban etapas constructivas a dichas edificaciones (como lo muestra la Ofrenda 111 del Templo Mayor de Tenochtitlan) y también para estrenar monumentos de uso ritual como eran los *cuauhxicalli*¹⁶¹² y/o los *temalácatl*.¹⁶¹³

Si bien es manifiesto en los textos citados que el sacrificio de *mamaltin* era necesario al establecer nuevos edificios, no resulta igual de claro cuál era el destino final de los cuerpos de esos prisioneros. Pues aunque hay evidencia de que en algunos casos el cuerpo se integraba al edificio (como en la Ofrenda 111), en otros parece más bien que el cautivo era simplemente inmolado sobre el edificio ya terminado (como parece haber ocurrido en la inauguración de la etapa VI del Templo Mayor). Así que la expresión “dedicar un edificio” resulta en realidad equívoca.¹⁶¹⁴ No obstante, por lo menos en un caso se menciona que el cautivo fungía como ‘corazón’ del templo y con este referente la interpretación se antoja más segura.

Efectivamente, el hecho de que el cautivo fungiera como ‘corazón’ del templo parece implicar que los cuerpos de las víctimas (o algunas partes de ellos) eran

¹⁶¹² Como el que se estrenó con el sacrificio de cautivos de Coaxtlahuaca, en tiempo de Motecuhzoma Ilhuicamina. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXIII, p. 244.

¹⁶¹³ En el año 2 Ácatl [1511] se puso en la ciudad de Cuauhtitlan un *temalácatl*. Y “[...] se dedicó con dos cautivos de Cuauhtitlan y con siete atotonilcas que eran cautivos de los metztitlancalcas. *Anales de Cuauhtitlan*, p. 205.

¹⁶¹⁴ La carencia de esta información en las fuentes, ha dado origen a diferentes interpretaciones por parte de los investigadores. Para Yolotl González Torres, por ejemplo, se trataba de aportar energía al nuevo edificio y proporcionarle guardianes (Véase González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 245); Martha Iliá Nájera, refiriéndose a la práctica entre los mayas, señaló que la sangre (con su fuerza vital) habría servido “para tomar posesión del predio y expulsar las fuerzas negativas”. Al mismo tiempo, la víctima serviría para de restituir a la tierra por el terreno ocupado con la construcción (Martha Iliá Nájera Coronado, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2014, pp. 195-201); Michel Graulich, por otra parte, consideraba que se hacía “para ganarse el favor de los espíritus del lugar y dar fuerza vital a la construcción” (Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 158); Más recientemente, y apoyado en datos etnográficos, Helios Figuerola Pujol sostuvo que la intención era “calmar la gula terrestre” y, al mismo tiempo, dotar al nuevo edificio de “una fuerza extraordinaria y perennidad excepcional”. Helios Figuerola Pujol, “De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 536.

integrados al edificio con la intención de proporcionarle vida y conciencia.¹⁶¹⁵ Esta afirmación no carece de fundamento, pues la misma operación se efectuaba en relación con otro tipo de objetos. Recuérdese, por ejemplo, que los indígenas colocaban corazones de piedra (*chalchíhuítl*) a las efigies de los dioses y también a los muertos. Dicha costumbre fue registrada por Bartolomé de las Casas:

Ayuntados todos, componían el cuerpo del muerto, envolviéndolo en quince o veinte mantas ricas entretejidas de muy lindas labores (porque no hobiese mucho frío) y metíanle una piedra en la boca, esmeralda de valor, que los indios llamaban *chalchíhuítl*. Decían que aquella piedra le ponían por corazón. Solían poner así en los pechos de los ídolos unas piedras preciosas finas, diciendo que aquéllas eran sus corazones, en memoria de lo cual debían poner también a sus muertos.¹⁶¹⁶

En el *Códice Florentino* también se registró la práctica, aunque ahí sólo se hizo referencia al caso de los muertos.¹⁶¹⁷ Evidentemente, era muy importante que la piedra fuera verde; color vinculado con el agua, la vegetación y por tanto con la vida (figura 98). López Austin sostiene que en el caso de los muertos la piedra recibía parte de la entidad anímica que en vida había residido en su corazón.¹⁶¹⁸ Y es posible que se creyera algo similar respecto de las efigies pues, según dicho investigador, “las joyas [...] formaban el centro receptor que daba poder a la materia de la que las imágenes estaban hechas”.¹⁶¹⁹ Dicho de otro modo, la efigie de madera, barro o piedra cobraba vida y conciencia al recibir su “corazón”. A partir de entonces era posible interactuar con ella. Lo que parece haber ocurrido también en el caso de los edificios que recibían un “corazón” conformado por víctimas humanas. Esto evidencia que, al menos algunos de los edificios que conformaban a las ciudades mesoamericanas, eran concebidos como vivos.¹⁶²⁰ Lo cual concuerda perfectamente con la visión del mundo que poseían esos pueblos; pues todavía, entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, se afirma que el *toyollo*, ‘nuestro

¹⁶¹⁵ No hay que olvidar que el corazón era concebido como centro vital y órgano de la conciencia. López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 187.

¹⁶¹⁶ Bartolomé de las Casas citado por López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 373.

¹⁶¹⁷ *Códice Florentino*, apéndice del libro III, fol. 27r.

¹⁶¹⁸ López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 374-375.

¹⁶¹⁹ *Ibid.*, t. I, p. 374.

¹⁶²⁰ Esto puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta que “[...] para los mesoamericanos, la unidad mínima y fuente básica de vitalidad es el corazón [...] Así, todo aquello que se considera vivo es pensado como poseedor de un corazón o un principio vital semejante al que radica en él”. Martínez González, *El nahualismo*, p. 33.

corazón', “[...] es la energía anímica que da vida a todos los seres, es la esencia de las cosas. La tierra, el agua, los animales, las plantas y los cerros tienen un alma-corazón. Por *toyollo* las cosas viven, crecen y se reproducen”.¹⁶²¹ Y es precisamente ese entorno vivo lo que todo guerrero debía respetar y propiciar si quería prender enemigos; como veremos a continuación.

4.4. VÍNCULOS ENTRE LA CACERÍA Y LA GUERRA

Los primeros grupos humanos que llegaron al continente americano vivían de la caza, la pesca y la recolección.¹⁶²² Más tarde, con el surgimiento de la agricultura, se efectuó una adopción gradual de esta nueva actividad, pero sin dejar de practicar la cacería. De hecho, ésta pudo constituir el medio más importante para la obtención de proteína animal en Mesoamérica, dado que la domesticación de especies animales¹⁶²³ no tuvo acá las características que tuvo en el Viejo Mundo. Así, todo parece indicar que los distintos pueblos que ocuparon esta parte del orbe, complementaban su dieta —basada en numerosos productos agrícolas— con aquellos procedentes de la caza y la recolección.

4.4.1. ACERCA DE LA CACERÍA ENTRE LOS NAHUAS DEL CENTRO DE MÉXICO

En la Cuenca de México fue de particular importancia el aprovechamiento de las especies (animales y vegetales) que habitaban los grandes lagos y sus alrededores.¹⁶²⁴ Era justamente en dichos espacios donde se pescaba y también se

¹⁶²¹ Laura E. Romero, “La noción de persona. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla”, en *Arqueología Mexicana*, XVI, 91, mayo – junio 2008, p. 64.

¹⁶²² Lorena Mirambell Silva, “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, I, pp. 224 y 230-231.

¹⁶²³ En el territorio mesoamericano se domesticó el guajolote (*Meleagris gallopavo*); la guacamaya roja (*Ara macao*); diferentes tipos de pericos (*Amazona albifrons*, *Amazona xanticeps* y *Aratinga canicularis*); varios géneros de aves passeriformes (*Cotinga amabilis*, *Agelaius phoeniceus*, *Carduelis psaltria*, *Passerina ciris*, *Toxostoma curvirostre*, *Mimus polyglotos*, *Melospiza melodia* y *Carpodacus mexicanus*) y distintas especies de abejas (*Melipona domestica*, *M. beckeii*, *M. fulvipes* y *Trigona* sp.). Véase Raúl Valadez Azúa y Rocío Arrellín Rosas, “La domesticación de animales”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, I, pp. 297-331.

¹⁶²⁴ Jeffrey R. Parsons y Luis Morett A., “Recursos acuáticos en la subsistencia azteca. Cazadores, pescadores y recolectores”, en *Arqueología Mexicana*, XII, 68, julio – agosto 2004, pp. 38-43.

cazaban venados, conejos, liebres y, por supuesto, aves lacustres (figura 99). Aunque todo ello inició con seguridad desde que el ser humano ocupó la región; los documentos que ilustran esas prácticas datan del primer siglo del periodo virreinal. Un buen ejemplo lo constituye el llamado *Mapa de Uppsala*, documento elaborado hacia 1550, en el que se representó la Cuenca de México, y en donde pueden observarse varias escenas de pesca y cacería, mediante diferentes técnicas y con el empleo de distintas armas.¹⁶²⁵

Los mexicas arribaron a la Cuenca de México en algún momento entre los siglos XII y XIII.¹⁶²⁶ Lo hicieron luego de recorrer un largo trayecto desde Aztlan, su lugar de origen. Se sabe que durante todo ese trayecto, y mientras permanecieron en el islote del lago de Tetzoco, basaron su subsistencia en la agricultura complementada con la caza y la recolección.¹⁶²⁷ Esto sugiere que los mexicas, al llegar a la cuenca, eran portadores de una cultura mesoamericana y que el entorno lacustre no les era ajeno.¹⁶²⁸ Sin embargo, no debe suponerse que todos los integrantes de la sociedad mexicana participaban por igual en las actividades cinegéticas. Pues desde que se separaron los *pipiltin* de los *macehualtin*,¹⁶²⁹ cada estamento se ocupó de actividades diferentes. Y aunque se ha señalado que entre los macehuales había verdaderos especialistas dedicados a la caza, la pesca y la recolección.¹⁶³⁰ No está del todo claro qué hacían esos macehuales con el producto de su trabajo. ¿Lo utilizaban para el consumo familiar, el intercambio y/o el tributo?¹⁶³¹ Por otro lado, los *pipiltin* no tenían que realizar ninguna de esas

¹⁶²⁵ Véase Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, México, Ediciones Era / Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, pp. 133-138; láminas B, C, F, G, H, I y J.

¹⁶²⁶ Según los *Anales de Cuauhtitlan*, los mexicas llegaron a territorio de Tzompanco en el año 1 Ácatl [1155]. Pero en el *Códice Boturini* se menciona que lo hicieron casi un siglo después, en 1248. Sea como fuere, todo parece indicar que estuvieron allí por cerca de tres años y luego se desplazaron y establecieron en distintos puntos situados en su mayoría al poniente de la Cuenca de México. Véase *Anales de Cuauhtitlan*, p. 69 y *Tira de la Peregrinación*, pp. 8-9 y 12-13.

¹⁶²⁷ Navarrete Linares, *Los orígenes...*, pp. 188-189.

¹⁶²⁸ Lo cual podría explicarse por el hecho de que Aztlan, según algunos documentos, era una isla en medio de un lago. Sin embargo, todavía no se ha podido determinar si los mexicas buscaron en su migración un espacio lacustre parecido al que habían dejado atrás; o si Aztlan era “la proyección mítica al pasado de la realidad de México-Tenochtitlan”. Véase *Ibid.*, pp. 106-107.

¹⁶²⁹ Sobre ambos estamentos sociales véase Carrasco, “Cultura y sociedad...”, pp. 170-178.

¹⁶³⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶³¹ Este cuestionamiento surge a partir de la observación de que en algunos lugares de Mesoamérica la cacería y el consumo de carne eran privilegio del gobernante y la nobleza. En la

actividades para subsistir; pues había quién hiciera ese trabajo por ellos (como parte de tributos o servicios personales). Es por eso que, para el estamento dirigente, y en especial para el *tlatoani*, la cacería había perdido su carácter de actividad de subsistencia y adquirido un rol más bien simbólico, ritual e incluso lúdico.

Lo cual no significa que para el *tlatoani* la cacería careciera de importancia, sino todo lo contrario. Baste decir, por ahora, que era costumbre de los grandes señores poseer considerables extensiones de tierra, a manera de reservas, en las que disponían, con exclusividad, de todo tipo de animales.¹⁶³² Era allí donde solían cazar pájaros con cerbatana, practicar la cetrería e incluso efectuar cacerías colectivas que requerían de una cuidadosa planeación y la participación organizada de mucha gente.¹⁶³³ Todo esto demuestra que en el México antiguo la cacería podía asumir diferentes formas y perseguir distintos fines, según el rango, los intereses y las posibilidades de quienes practicaran la actividad. Teniendo en cuenta lo anterior, entremos ahora sí de lleno en el tema de la cacería, propiamente dicha.

Lo primero que hay que mencionar es que para los pueblos cazadores no todos los animales son iguales. Algunas especies les reportan mayores beneficios que otras (pieles, carne, grasa, tendones, astas, huesos) y por ello son valoradas y tratadas de manera especial. Tales especies pueden llegar a ser tan significativas para esos pueblos que buscarán, por todos los medios a su alcance, mantenerlas cerca y permanentemente. Uno de esos medios es precisamente la acción ritual. A través de la cual se intenta controlar a la especie seleccionada para que no se aleje, e incluso, se intenta reproducirla (para que no desaparezca).

Esto, según Roberte N. Hamayon, sucede entre los cazadores del bosque siberiano.¹⁶³⁴ Los cuales tienen al alce y al reno salvaje como las presas por

Relación de Teotitlan, por ejemplo, se afirma que: “Los principales solían comer gallinas y conejos, y otras aves y animales de caza, y los macehuales comían sólo tortillas y chile y pinole, y no bebían cacao”. ¿Era así también entre los mexicas? Es posible, aunque Olivier sostiene no haber encontrado datos que permitan afirmarlo. Véase *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. II, p. 375 y Olivier, *Cacería...*, pp. 442-443.

¹⁶³² Olivier, *Cacería...*, pp. 436-437.

¹⁶³³ *Ibid.*, pp. 444-451.

¹⁶³⁴ Se trata de grupos que pertenecen a tres conjuntos étnicos: el altaico (representado en Siberia oriental por sus tres ramas: turca, mongola y tungus); el urálico (obi-ugrio y samoyedo) en Siberia occidental; y el paleoasiático en el gran norte y el noroeste. Roberte N. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y coordinación de la

excelencia, a causa de los beneficios que esas especies les otorgan.¹⁶³⁵ De hecho, para subsistir, han establecido con los espíritus protectores de esos animales¹⁶³⁶ una “alianza” enfocada en mantener el suministro constante de individuos de la especie.¹⁶³⁷ Sin embargo, dicha “alianza” no es concebida como gratuita.¹⁶³⁸ Implica en realidad un intercambio entre los “socios” (hombres y espíritus). Los cuales se obligan a dar, cada uno al otro, algunos miembros de su especie. Es por eso que, tal como los humanos se nutren periódicamente de los animales salvajes, los espíritus protectores de esos animales “se alimentan (eventualmente por medio de otros animales salvajes) de la carne y de la sangre de los humanos”.¹⁶³⁹ Dicho de otro modo, se trata de una sociedad de “intercambio” entre humanos y animales, en la que lo que rige es el consumo mutuo perpetuo.

Aunque la “alianza” con los espíritus es, en esencia, una “alianza” de muerte (en el sentido de que fue establecida para obtener presas permanentemente y a sabiendas de que los humanos tarde o temprano deberán también alimentar a los espíritus), nunca se habla de muerte. En lugar de ello, se dice que la presa se entrega al cazador voluntariamente.¹⁶⁴⁰ Más aún, la “alianza” es revestida como una alianza matrimonial en la que el rol masculino corresponde al cazador y el femenino a la presa.¹⁶⁴¹ La “boda”, como todas las de su clase, tiene fines reproductivos. En

traducción, Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 37-39.

¹⁶³⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶³⁶ De acuerdo con la investigadora, “Las presas de caza son concebidas como si estuvieran dotadas —al igual que los humanos— de un componente espiritual que anima su cuerpo”. Sin embargo, ella emplea la noción de espíritu en sentido genérico “para designar, de algún modo, el alma colectiva de la especie”. En este sentido, el espíritu “no se vincula a un animal susceptible de ser matado en la caza, y siempre está asociado con animales vivos”. *Ibid.*, pp. 43 y 64.

¹⁶³⁷ Hamayon, *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁶³⁸ Pues “La toma de presas de caza no se realiza impunemente: al igual que entre los humanos, con los espíritus animales no es posible tomar más que a condición de devolver, de otra manera, sería un robo que podría acarrear represalias”. *Ibid.*, p. 65.

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶⁴⁰ Al respecto, Hamayon comenta: “nunca se le llama a la presa que se consume “asesinada” o “muerta”. Más bien se dice “[...] que el animal ‘se dio’ al cazador, o ‘por sí mismo, vino’ a él”. *Ibid.*, p. 41.

¹⁶⁴¹ Según Hamayon, esto se debe a que, para afirmar los derechos de la comunidad humana sobre recursos de la naturaleza, se aplica el modelo de los derechos del marido sobre su mujer. Por ello, “se supone que el chamán [cazador] desposa un espíritu femenino del mundo nutricio; hija del espíritu del bosque dador de presas”. Esa esposa silvestre es imaginada como una hembra de alce o reno (las presas de caza por excelencia) y es ella quien ayuda al chamán a cazar. *Ibid.*, pp. 67 y 73.

otras palabras, la unión entre el cazador y la presa deberá generar más individuos de la especie cazada, para que los humanos puedan seguir alimentándose.¹⁶⁴² Es en virtud de toda esta construcción simbólica que la cacería del alce y el reno salvaje se efectúa —entre los cazadores siberianos— en medio de “numerosos ritos puntuales, antes, durante y después de su realización”.¹⁶⁴³

Si tomamos los datos recopilados por Hamayon entre los cazadores de Siberia y los comparamos con los que proceden de Mesoamérica (antigua y actual), veremos que existen similitudes importantes. Sólo que en este lado del mundo, la presa por excelencia es el venado.¹⁶⁴⁴ Y para cazarlo también se llevan a cabo ritos puntuales antes, durante y después de la cacería. Los cuales involucran a una buena cantidad de “seres”, que significativamente también son considerados “dueños” de los animales. Este tipo de construcción simbólica alrededor de la obtención de presas tiene un origen antiguo como lo prueba el comentario de Durán, sobre la cacería colectiva que se efectuaba en la fiesta de *quecholli*:

Había aquel día gran fiesta en los montes en toda la tierra y grandes ofrendas al dios de la caza especialmente los que deseaban cazar y sobre ello había grandes ofertas y prerogativas y oraciones supesticiosas hechizos conjuros cercos y suertes invocaban las nubes los aires la tierra el agua los cielos el sol la luna las estrellas los árboles plantas y matorrales los montes y quebradas cerros y llanos culebras lagartijas tigres y leones y todos generos de fieras todo encaminado á aquella caza se les viniese á las manos [...].¹⁶⁴⁵

La cacería colectiva descrita por el dominico se efectuaba dentro de la veintena de *quecholli* y tenía como objetivo atrapar a todo tipo de animales que pudieran ser acorralados por los participantes. Así que no es representativa de una cacería típica que efectuara un cazador (a nivel individual) para alimentar a su familia. Pero lo que importa destacar del texto de Durán es que para esos cazadores, el éxito de su empresa dependía no sólo de su propia habilidad para rastrear, perseguir y matar o capturar animales, sino de que todos los seres invocados lo favorecieran.

¹⁶⁴² Esto se consigue colocando algunos huesos del animal cazado (generalmente el cráneo y más raramente algunos huesos largos) en el medio forestal (“sobre ramas, troncos o en huecos de árboles”). Se asume que ello propiciará el re-nacimiento de las presas. *Ibid.*, pp. 47-51.

¹⁶⁴³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁴⁴ Olivier, *Cacería...*, pp. 243, 264 y 323. También resulta de interés la afirmación de Boone, quien explica que los venados frecuentemente aparecen en los códices como ofrendas o presas: “casi siempre están siendo atacados con lanzas o ya están muertos”. Boone, *Ciclos de tiempo...*, p. 103.

¹⁶⁴⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, catorceno mes del año, p. 281.

Desafortunadamente, no llegaron hasta nosotros suficientes descripciones sobre las actividades cinegéticas de los antiguos nahuas. Por ello, debemos recurrir a la información procedente de otros pueblos y épocas, e incluso, de la etnografía. Revisemos los datos.

Según Guilhem Olivier, en el territorio mesoamericano existían cinco especies de cérvidos;¹⁶⁴⁶ las cuales pudieron haber recibido en la época prehispánica un nombre equivalente al genérico de venado o ciervo que utilizamos hoy. De hecho, es significativo que en varias lenguas indígenas ese término se haya utilizado también para designar al conjunto de todos los animales.¹⁶⁴⁷ Lo que sugiere que, para los naturales, la animalidad estaba representada por los cérvidos. En el mismo sentido, resulta revelador que el vocablo náhuatl *mázatl*, es decir: ‘venado’, hiciera alusión a la brutalidad y/o bestialidad de algunas personas.¹⁶⁴⁸

Todos esos tipos de cérvidos podían ser cazados tanto de día como de noche.¹⁶⁴⁹ Tenemos noticia de que se les mataba utilizando arco y flechas, propulsores (*átlatl*), e incluso coas.¹⁶⁵⁰ Y no sólo eso, era posible capturarlos vivos mediante lazos, redes y/o trampas confeccionadas con cuerdas¹⁶⁵¹ (figura 100). Se sabe además que los indígenas recurrían a todo tipo de artimañas, como podía ser el uso de disfraces o de venados “domesticados” para atraer a los animales;¹⁶⁵² y la caza con ayuda de perros.¹⁶⁵³

Más allá de todas esas técnicas y procedimientos —que sin lugar a dudas requerían de una gran experiencia, conocimiento y habilidad por parte de los cazadores— quiero destacar aquí las prácticas rituales que todo interesado en cazar

¹⁶⁴⁶ Se trata del ciervo rojo (*Cervus elaphus*); el venado bura o cola negra (*Odocoileus hemionus*); el venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*); el temazate rojo o corzo (*Mazama americana*) y el temazate gris (*Mazama pandora*). Olivier, *Cacería...*, p. 143.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹⁶⁴⁸ Un hombre bruto y bestial era denominado *tlacamázatl* y su condición era la *tlacamazáyotl*. Véase Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 19v; y Burkhart, “Moral Deviance...”, p. 125.

¹⁶⁴⁹ Olivier documentó el uso de antorchas para alumbrar verdaderas cacerías nocturnas. Olivier, *Cacería...*, p. 186.

¹⁶⁵⁰ Olivier, *Cacería...*, pp. 185-188 y 265; y León-Portilla y Aguilera, *Mapa...*, pp. 133-134, láminas B, C, H.

¹⁶⁵¹ Molina registró los verbos *mecahuia*, *nitla*, “cazar fieras con lazo” y *matlahuia*, *nitla*, “cazar con redes”. Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fols. 55r y 53v, respectivamente. Véase también Olivier, *Cacería...*, pp. 185-188.

¹⁶⁵² *Ibid.*, pp. 149 y 190-192.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, pp. 193-195.

un venado debía efectuar. Para ello, utilizaré como guion la secuencia ritual de cacería documentada por Dehouve entre los tlapanecos del actual estado de Guerrero.¹⁶⁵⁴ Misma que servirá para mostrar y comparar los datos procedentes del periodo prehispánico y los documentados por Hamayon.

Según Dehouve, tal como ocurre entre los cazadores siberianos, los cazadores tlapanecos establecen con los protectores de los animales una “alianza” para obtener presas que se reviste de “alianza matrimonial”.¹⁶⁵⁵ La investigadora apoya su afirmación no sólo en la observación directa y el análisis de los ritos, sino en el hecho de que el término náhuatl *ana* (‘coger, capturar’), “se utilizaba para designar la depredación y la captura de un guerrero, pero designa también la alianza matrimonial”.¹⁶⁵⁶ Lo que significa que para los nahuas de ayer y hoy, casar y cazar eran y son actividades análogas.

En efecto, el cazador tlapaneco —tal como parece haber procedido en otro tiempo el cazador mexica— debe pedir permiso de matar animales a una jerarquía de “seres” que intervienen en la cacería de manera conjunta. Dichos “seres” son: 1) el Cerro mayor (*ajku*); el Señor de los Animales (*kweñon*);¹⁶⁵⁷ y 3) el Rey de los venados.¹⁶⁵⁸ Al hacer esta petición, el interesado establece con ellos la “alianza” que lo autoriza a cazar, pero también queda obligado al estricto cumplimiento de las siguientes reglas y prohibiciones rituales: primero, debe practicar la abstinencia sexual; segundo, tiene que rehuir al adulterio (propio y el de su esposa), y tercero, debe evitar cazar excesivamente.¹⁶⁵⁹ La transgresión de una o todas estas prohibiciones desembocarán irremediabilmente en el hambre, la enfermedad y la muerte,¹⁶⁶⁰ o incluso, en el “ensalvajamiento” del cazador.¹⁶⁶¹ Es importante

¹⁶⁵⁴ Dicha secuencia es presentada por Danièle Dehouve en “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Diario de Campo*, México, Cuadernos de etnología 4, mayo-junio 2008, pp. 14-20; y también en la película titulada: *La última cacería del venado*, de 2009, que es de acceso libre y gratuito en línea: <https://www.nakala.fr/nakala/data/11280/96b231dc>

¹⁶⁵⁵ En dicha alianza, el hombre y su familia desempeñan el papel del macho, mientras que la presa es considerada como hembra. Dehouve, “El venado...”, p. 9.

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 20, nota al pie de página número 8.

¹⁶⁵⁷ Cuyo cuerpo está constituido por huesos y cráneos enterrados en una cueva. *Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 12.

destacar que aun cuando éste “[...] ha[ya] respetado durante su vida todas las prohibiciones, queda responsable de las muertes de sus numerosas presas”.¹⁶⁶²

Veamos con mayor detenimiento la secuencia de actividades rituales documentada por Dehouve. Se subdivide en cinco etapas o momentos: 1) la preparación de la cacería; 2) el recibimiento de la presa; 3) la separación de la carne y los huesos; 4) la comunión; y 5) la ofrenda al Señor de los Animales. Empecemos con la primera etapa.

4.4.2. LA PREPARACIÓN DE LA CACERÍA

Esta inicia con la petición anual al Señor de los Animales para establecer la “alianza” mencionada. Entre los tlapanecos —afirma Dehouve— “consiste en un depósito ritual compuesto de objetos vegetales en números contados, que se termina con el sacrificio de un pollo y la presentación de las velas”.¹⁶⁶³ Cabe mencionar que depósitos rituales similares pudieron haber sido confeccionados desde la época prehispánica; pues los códices *Cospi*, *Fejérváry-Mayer* y *Laud* contienen secciones enteras en donde se plasmaron verdaderos protocolos que servían de guía al oferente, para que colocara su depósito con la exactitud numérica requerida.¹⁶⁶⁴

Tras la petición anual, el cazador recurre a la adivinación para obtener información sobre los lugares y los momentos más favorables. Dehouve refiere que los tlapanecos colocan dos huevos frente al fuego del hogar. “Si el huevo revienta por el calor, se pronostica una mala cacería. En cambio, es buena señal si los dos huevos se acuestan en el suelo al modo de animales heridos”.¹⁶⁶⁵ En la época prehispánica este debió ser el momento en que se consultaba al *tonalpouhqui* sobre la conveniencia de realizar o no una expedición cinegética en un día o periodo determinados.¹⁶⁶⁶ Para proporcionar una respuesta adecuada al cazador, dicho

¹⁶⁶² *Idem.*

¹⁶⁶³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶⁶⁴ Boone, *Ciclos de tiempo...*, pp. 258-274.

¹⁶⁶⁵ Dehouve, “El venado...”, p. 14.

¹⁶⁶⁶ Olivier, *Cacería...*, pp. 196-198; Mikulska, “Atravesando los portales...”, p. 47.

especialista podía valerse de un *tonalámatl*,¹⁶⁶⁷ pero también podía recurrir a la adivinación por medio de granos de maíz y/o cuerdas anudadas.¹⁶⁶⁸

Ya en los días previos a la cacería, el cazador tlapaneco debe ayunar y abstenerse de encuentros sexuales. El ayuno consiste en evitar condimentos “como ajo y cebolla”, pero lo que realmente se prohíbe —destaca Dehouve— es el acto sexual.¹⁶⁶⁹ El cual tiene que evitarse porque “[...] el cazador debe reservar su actividad sexual para su esposa sobrenatural, es decir, la presa”.¹⁶⁷⁰

Cabe mencionar que la feminización de las presas también procede de la época prehispánica. Un relato consignado en la *Leyenda de los Soles* así lo prueba:

Luego bajaron dos venados, que tenían dos cabezas; y estos dos, que también eran mimixcohuas, Xíuhnel y Mímich, salieron a cazar al desierto. Xíuhnel y Mímich persiguieron a los venados para flecharlos, los persiguieron toda la noche, y al día [siguiente] en la tarde los rindieron por cansancio. Entonces uno le dijo al otro: “Hazte un escondite de ramas allá, yo aquí me haré otro. ¡Anda, que vienen los malvados!”. Entonces salieron los venados, y se convirtieron en mujeres; andaban dando voces, y decían: “Xiuhneltzin, Mimichtzin, ¿dónde estáis? Venid acá, comed y bebed”. Cuando las oyeron, uno le dijo al otro: “¡Cuidado, no les contestes!”. Pero Xíuhnel les habló, diciendo: “Ven acá, hermana mayor”. Ésta le dijo: “Xiuhneltzin, bebe”. Entonces Xíuhnel bebió sangre, y se echó con ella; después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo, abriéndole un hueco en el pecho. Entonces Mímich dijo: “¡Ay, que se comen a mi hermano mayor!”. La otra mujer en vano daba voces, diciendo: “¡Hijito mío, come!”. Pero Mímich no le respondía. Luego Mímich encendió lumbre, e hizo una hoguera; y después se metió corriendo al fuego. También la mujer se metió al fuego para perseguirlo, y lo estuvo persiguiendo toda la noche y hasta el mediodía [siguiente]; entonces allá en medio cayó una biznaga, y sobre ella fue a dar la mujer, que cayó como en un sitio pegajoso. Cuando [Mímich] vio que la tzitzímitl yacía tendida, la flechó varias veces [...].¹⁶⁷¹

Además de evidenciar técnicas de caza empleadas por los antiguos nahuas (como los escondites de ramas y la persecución de las presas hasta agotarlas), el relato

¹⁶⁶⁷ Un manuscrito que pudo servir a este propósito —aunque perteneciente a la cultura maya— es el llamado *Códice de Madrid*, actualmente resguardado en el Museo de América. En sus láminas 38-42 y 44-49 se representaron venados, pecaríes y armadillos atrapados; cazadores que llevan a sus presas en la espalda; y deidades de la cacería. Véase Gabrielle Vail, “Códice de Madrid. Descripción de los folios”, en *Códice de Madrid*, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2013, pp. 104-113 y 116-127.

¹⁶⁶⁸ Así lo evidencia una imagen del *Códice Florentino* que muestra a una pareja de ancianos adivinando mediante granos y un cordel con nudos. *Códice Florentino*, lib. IV, fol. 3v. Al respecto véase también Olivier, *Cacería...*, pp. 196-199 y Mikulska, “Atravesando los portales...”, pp. 47-59.

¹⁶⁶⁹ Dehouve, “El venado...”, p. 15.

¹⁶⁷⁰ Otra explicación es que la abstinencia sexual “refuerza el lado masculino del cazador y evita que adquiera un olor femenino que haría huir a los animales”. *Ibid.*, p. 20.

¹⁶⁷¹ “Leyenda de los Soles”, pp. 187 y 189.

muestra que la imprudencia de un cazador (Xíuhnel atraído por la bebida y la mujer) podía invertir su rol de depredador en presa. Y al mismo tiempo denota que un cazador prudente (Mímich que se negó a salir) podía salir airoso. Pero lo más importante, quizá, es que el relato equipara claramente a las presas (venados bicéfalos) con mujeres.¹⁶⁷² Lo cual también se hizo explícito en un conjuro para cazar venados registrado en el *Ritual de los Bacabes*, documento del siglo XVI que reúne diversos textos en maya yucateco:

De varios capítulos es mi discurso a *Hun Sactah Ik* “El-gran-viento-blancueado” y a *Top Kay Ik* “Viento-de-canciones-obscenas”.

Recuerda el canto de la fornicación; que se canta diez veces.

Incitante es su masculinidad y con el líquido de su miembro le lubrica la entrada.

Trascienden mis cantares, se extienden mis cantares por los grandes vientos.

Aquí van pasando sutilmente junto al venado.

Ve a atravesarla, a quitarle la virginidad, la belleza, a tu venadita.

Ven a colocarte sobre lo placentero de tu venadita hasta la décima capa del inframundo, donde se desvanece el viento [...].

Bien entumido tiene el rabo, recogido lo tiene el venado...¹⁶⁷³

Aunque se trata de un conjuro que pronunciaban los cazadores mayas en el primer siglo del periodo virreinal, su contenido sugiere que la feminización de la presa y la equivalencia de la caza a una penetración eran mucho más antiguas. Dejemos esto por ahora y prosigamos con nuestro análisis.

Además de practicar el ayuno y la abstinencia sexual, el cazador tlapaneco debe invocar a numerosas entidades sobrenaturales antes de salir de cacería. Actualmente lo hace otorgándoles nombres cristianos (como en el caso de San Marcos que, en realidad es *ajku*, la personificación del Cerro mayor). Pero en el siglo XVII —según Ruiz de Alarcón— los cazadores dirigían “invocaciones y conjuros y encantos” al tabaco (*piçiete*), al fuego, a la Tierra, al Sol, al cielo estrellado, a los cerros, a los herbazales, a las cuerdas y al propio venado (a quien denominaban *chicomexóchitl*).¹⁶⁷⁴

Significativamente, en el siglo XVI, Durán documentó prácticas similares, como puede verificarse en el siguiente texto:

¹⁶⁷² Véase la argumentación que en este sentido hace Olivier en *Cacería...*, pp. 244-246.

¹⁶⁷³ El *Ritual de los Bacabes* citado por Guilhem Olivier, en “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, enero-junio 2014, p. 126.

¹⁶⁷⁴ Ruiz de Alarcón, “Tratado...”, Tratado Segundo, cap. VIII, pp. 162-166.

Los sacerdotes deste ydolo [Mixcóatl-Camaxtli] de que hemos benido tratando ensseñauan a la gente popular vnos conjuros para conjurar la caça de los quales conjuros y hechicerias ussauan los caçadores para effecto de que la caça no uyesse ni se apartase y para que se fuese a los laços y redes. Tambien les mandauan que antes de salir de cassa sacrificasen al fuego y le hiciesen oracion y a los unbrales de las cassas y en llegando a los montes que los saludasen y hiciesen sus sacrificios y promesas. Mandauanles que saludasen a las quebradas a los arroyos a las yerbas a los matorrales a los arboles a las culebras finalmente hacian vna ynboçacion general de todas las cossas del monte haciendo promessa al fuego de le sacrificar (asando en el) la gordura de la caça que prendiesen [...].¹⁶⁷⁵

Todo lo cual, permite observar una clara continuidad en las prácticas cinegéticas de los indígenas, a pesar de que los testimonios de Durán, Ruiz de Alarcón y Dehouve proceden de tiempos y lugares distintos.

4.4.3. EL RECIBIMIENTO DE LA PRESA

Si la cacería resulta exitosa, el cazador tlapaneco envía a un niño para que avise a su mujer que prepare todo para recibir a la presa.¹⁶⁷⁶ Luego se echa al venado muerto a la espalda y regresa a su domicilio. Al llegar, la presa es recibida con alegría y ritos específicos. De acuerdo con Dehouve, los tlapanecos acostumbran extender al venado en un lugar limpio. Además, le lavan la boca y las patas, y le ponen un collar de 8 flores u hojas (figura 101).¹⁶⁷⁷ Inmediatamente después, el cazador sahúma a la presa con copal y su mujer le coloca en la boca 8 pedazos de masa de maíz con salsa de chile y le presenta un vaso lleno de Coca-Cola o Pepsi-Cola.¹⁶⁷⁸ Es importante mencionar que siempre se toma en cuenta el sexo del animal cazado. Si se trata de un ciervo macho, es recibido por una hija del cazador y/o se le entrega un collar de 8 flores. Pero si la presa es una hembra, será recibida por un hijo del cazador y/o se le entregará un collar de 7 flores. Con el número de pedazos de masa de maíz se sigue la misma regla.¹⁶⁷⁹

¹⁶⁷⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VII, p. 88.

¹⁶⁷⁶ Dehouve, "El venado...", p. 16.

¹⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁷⁸ Bebidas que tienen una connotación ritual y reemplazan a las bebidas alcohólicas. *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

Este peculiar recibimiento de la presa reproduce —según Dehouve— el esquema indígena del acogimiento del huésped. En otras palabras, el animal es tratado por la familia del cazador como un invitado. Así lo explica la investigadora:

Una persona del hogar pasa al cuello del invitado un collar honorífico de flores, le echa copal, lo sienta en una mesa y le sirve comida y bebida. El animal recibido de esta manera es tratado como invitado. Se dice que el que come la carne sin haber realizado este ritual está prometido a la muerte.¹⁶⁸⁰

Retomaré después el tema del acogimiento del huésped, por ahora quiero mencionar una ceremonia muy similar a la presentada por Dehouve. Sólo que ésta fue observada por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz entre los indios de Guatemala, en la segunda mitad del siglo XVIII:

[...] en cayendo alguno [venado] hacen varias ceremonias para matarlo; si es hembra le ponen un pañuelo a la testa, si macho ciertos adornos en las astas, lo llevan a su casa rezando ciertas oraciones y responsorios; cuando ya están cerca avisan con un silbo con que distinguen si es macho o hembra; siendo macho sale a recibirlo el hombre más condecorado de la casa y si es hembra la mujer; en llegando al jacal lo ponen sobre un petate con una o dos candelas encendidas a cada lado; repiten sus oraciones y después de haberlo comido, guardan a buena custodia los huesos y todo este aparato dicen ser, para que no se enoje el señor de los venados, por haberle muerto aquel que pertenece a su dominio.¹⁶⁸¹

Vemos entonces que los indígenas de Guatemala también avisaban de la próxima llegada de la presa. Sólo que allá, era suficiente con un silbo, para notificar si se trataba de un macho o una hembra. En el primer caso, le ponían “adornos en las astas” y lo recibía un hombre. En el segundo, le ponían un “pañuelo en la testa” y lo recibía una mujer. Ya estando en la casa, el venado era colocado sobre un petate “con una o dos candelas encendidas a cada lado”. Sobresale en la descripción el uso de rezos durante el trayecto a casa y mientras el venado yacía en el petate. También es de notar la última afirmación de Cortés y Larraz: “[...] y todo este aparato dicen ser, para que no se enoje el señor de los venados, por haberle muerto aquel que pertenece a su dominio”. Lo cual explica la razón de ser de todos estos rituales.

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁸¹ Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, obra citada por Olivier, en *Cacería...*, p. 236.

4.4.4. LA SEPARACIÓN DE LA CARNE Y DE LOS HUESOS

Casi inmediatamente después del recibimiento, la presa es desollada y descarnada. Dehouve afirma que la piel no tiene ya entre los tlapanecos “ningún carácter ritual en especial y se puede vender”.¹⁶⁸² No obstante, la carne es retirada con mucho cuidado para no quebrar los huesos. Éstos son separados, junto con la cabeza y las pezuñas, para después llevarlos al cerro. De esta manera, “serán devueltos al señor de los animales para que puedan renacer en forma de nuevos venados”.¹⁶⁸³

Dichas acciones guardan notables similitudes con las de los cazadores siberianos estudiados por Hamayon. Los cuales conciben a los huesos como contenedores de las “almas” de animales y humanos.¹⁶⁸⁴ Por ello, tras comer la carne de un alce o un reno, colocan el cráneo y en ocasiones también algunos huesos largos sobre ramas, troncos o en los huecos de los árboles.¹⁶⁸⁵ Esto se hace para que al “re-nacer” otros animales de la misma especie, puedan reutilizarlos.¹⁶⁸⁶

4.4.5. LA COMUNIÓN

Entre los tlapanecos, la carne de la presa es destinada al consumo dentro del “[...] seno de un grupo solidario que comprende el fuego y la familia del cazador”.¹⁶⁸⁷ Por ningún motivo se debe vender. Tampoco se debe regalar, “sino únicamente cocida y acompañada de sus tortillas de maíz”.¹⁶⁸⁸

El primero que debe disfrutar de la víctima es el fuego. Por ello, “[...] el dueño de la casa arroja al hogar la sangre y los mejores fragmentos de hígado y de la pierna del venado”.¹⁶⁸⁹ La preeminencia del elemento ígneo se explica porque el

¹⁶⁸² Dehouve, “El venado...”, p. 17.

¹⁶⁸³ *Idem.*

¹⁶⁸⁴ Hamayon, *Chamanismos...*, pp. 43 y 126.

¹⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 48

¹⁶⁸⁶ El término “re-nacer” fue empleado por Hamayon, porque no encontró otro mejor para explicar ese fenómeno. Pero lo importante es comprender que “[...] el alma individual referida por el soporte “hueso” puede ser reutilizada en un descendiente del muerto, sin que se necesite precisar si es el mismo individuo quien regresó u otro de [la] misma especie”. *Ibid.*, p. 42.

¹⁶⁸⁷ “Se puede definir la familia del cazador como el conjunto de las personas que viven bajo el mismo techo, bajo autoridad del jefe de casa, quien las representa ante las potencias naturales. Entre los tlapanecos de Acatepec, es frecuente que este grupo sea poligínico. Pero importa poco que el cazador tenga una o varias mujeres y un gran número de hijos procedentes de estas uniones. Él encabeza el grupo que tiene el derecho a consumir la presa”. Dehouve, “El venado...”, p. 18.

¹⁶⁸⁸ *Idem.*

¹⁶⁸⁹ *Idem.*

cazador, desde antes de salir a la montería, le había prometido que él sería el primero en regocijarse con la sangre de la presa.¹⁶⁹⁰ Lo cual evidentemente es cumplido. Posteriormente, ya que ha comido el fuego, la familia puede comer. Los tlapanecos consumen primero las tripas; las cuales se hierven previamente junto con la cabeza y las patas del animal.¹⁶⁹¹ El resto del cuerpo se aprovecha en los días siguientes.

Cabe mencionar que la costumbre de entregar al fuego las primicias de la cacería también está documentada para tiempos prehispánicos. Un relato mítico consignado en los *Anales de Cuauhtitlan* así lo deja ver:

[Allá flecharéis] una águila amarilla, un jaguar amarillo, una serpiente amarilla, un conejo amarillo y un venado amarillo. Tirad hacia Huitztlan Huitznahuatlalpan Amilpan Xochitlalpan; allá flecharéis una águila roja, un jaguar rojo, una serpiente roja, un conejo rojo y un venado rojo. Y cuando hayáis terminado de tirar, poned las [presas] en manos de Xiuhtecuhtli Huehuetéotl, a quien guardarán estos tres: Mixcóatl, Tozpan e Íhuitl; estos son los nombres de las tres piedras del hogar. De esta manera instruyó Itzpapálotl a los chichimecas.¹⁶⁹²

Es claro entonces que fue Itzpapálotl, la ‘Mariposa de Obsidiana’, quien instruyó a los chichimecas para que la caza se pusiera siempre primero en manos del dios del fuego. Mandato divino que los sacerdotes de Mixcóatl-Camaxtli enseñaban con insistencia a la gente común.

Mandauanles que saludasen a las quebradas a los arroyos a las yerbas a los matorrales a los arboles a las culebras finalmente hacian vna ynboçacion general de todas las cossas del monte haciendo promessa al fuego de le sacrificar (asando en el) la gordura de la caça que prendiesen [...].¹⁶⁹³

4.4.6. LA OFRENDA AL SEÑOR DE LOS ANIMALES

Como expliqué antes, los huesos de la presa “[...] se deben desarticular con cuidado, a fin de evitar cortarlos o quebrarlos”.¹⁶⁹⁴ Después de cocerlos y comer la carne, los tlapanecos los conservan en bolsas. Posteriormente, y sólo una o dos veces por año, “el cazador sale al cerro para depositar esos desechos de cocina en

¹⁶⁹⁰ Ruiz de Alarcón registró la oración que el cazador dirigía al fuego: “vas a ser el primero en regocijarte, vas a ver primero la sangre caliente, la sangre olorosa, el corazón y la cabeza del santo Chicomexochitl [el venado] que vive en la tierra de los dioses y que vas a agarrar”. Traducción de Danièle Dehouve, véase *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁹² *Anales de Cuauhtitlan*, p. 25.

¹⁶⁹³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VII, p. 88.

¹⁶⁹⁴ Dehouve, “El venado...”, p. 18.

la cavidad del señor de los animales”.¹⁶⁹⁵ Al devolver los huesos, “[...] derraman en ellos la sangre de un animal de granja sacrificado o su equivalente, el contenido de un huevo”.¹⁶⁹⁶ Todo lo anterior se hace para regenerar la caza. Pues “Las cavidades rocosas, habitadas por el espíritu de los animales, representa[n] la matriz de la fauna y del ganado doméstico”.¹⁶⁹⁷

En la época prehispánica, los huesos de los venados cazados también recibían un trato especial. Las presas conseguidas durante la gran cacería de la fiesta de *quecholli*, por ejemplo, eran decapitadas y sus cabezas eran llevadas a la vivienda de los cazadores, quienes las colgaban en las vigas de las casa.¹⁶⁹⁸

Todas las acciones presentadas previamente evidencian que para los indígenas la cacería no era ni es entendida como una actividad que involucre exclusivamente el quehacer del hombre. Se entiende más bien como algo que, además del trabajo humano, requiere del concurso y la participación de no humanos, que de una u otra manera deben asistir al cazador en su empresa. Es con el fin de obtener el apoyo de esos seres que el cazador se dirige a ellos, tratando de convencerlos, por un lado, de la conveniencia de matar a la presa y prometiéndoles, por otro, el disfrute de una porción de ella. Cuando por fin el cazador alcanza su propósito, la presa es trasladada y recibida respetuosamente en casa de aquel, de la misma manera en que se recibiría a un huésped. Esto se hacía, y aún se hace, para evitar la molestia del Señor de los Animales que, ante un tratamiento irrespetuoso hacia la presa, castigará duramente al cazador y a su familia.

Esta secuencia de hechos, característicos de la cacería del venado entre los tlapanecos, revela la existencia de una “alianza” muy similar a la documentada por Hamayon. En ambos casos se reviste como “alianza matrimonial” a una que tiene en realidad fines de depredación y se espera que dicho “enlace” traiga como

¹⁶⁹⁵ Según Dehouve, en el municipio tlapaneco de Acatepec, “cada pueblo de 600 habitantes posee cerca de una decena de tales depósitos, repartidos en el territorio comunal”. *Ibid.*, p. 18.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶⁹⁸ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, pp. 244-245. Olivier mostró que las vigas de las casas, al igual que los *tzompantli*, eran equiparadas con árboles. Olivier, *Cacería...*, p. 351.

consecuencia la reproducción de la presa, a través del manejo adecuado de los huesos.

Significativamente, la secuencia de actividades rituales documentada por Dehouve, es muy similar a la secuencia de captura de prisioneros de guerra que los mexicas efectuaban en la antigüedad. ¿A qué se debe esta similitud y las otras señaladas por Olivier entre venados y *mamaltin*?¹⁶⁹⁹ Desde mi punto de vista, se procedía igual con ambas especies porque se consideraba que no se podía tomar a sus individuos si no era por medio de un “intercambio” con los “dueños” del cosmos. Además, hay que tomar en cuenta que en los dos casos, se perseguía el mismo fin: estimular la reproducción de venados y *mamaltin*.¹⁷⁰⁰

En efecto, la secuencia ritual de cacería documentada por Dehouve parece representativa de aquellas que se efectuaban en la antigüedad para cazar venados y otras especies consideradas especialmente útiles. Sin embargo, no hay en las fuentes del siglo XVI descripciones de secuencias similares que permitan afirmarlo. ¿Cómo explicar esa carencia de información? En mi opinión, debemos tomar en cuenta que los cronistas se ocuparon mayoritariamente de las actividades del estamento superior; y consecuentemente omitieron y otras veces apenas hicieron alusión al quehacer de los *macehualtin*. Es por eso que, más que una descripción detallada de la cacería del venado, encontramos una descripción detallada de la cacería de seres humanos. Dicho de otro modo, ambos estamentos practicaban la caza, sólo que los *pipiltin* asumieron para sí la de seres humanos (considerada más importante porque servía para alimentar a los dueños del cosmos) y dejaron para los *macehualtin* la otra, destinada a la alimentación de la comunidad. Esto explicaría que encontremos en las fuentes del siglo XVI secuencias detalladas para la cacería de seres humanos (practicada por los *pipiltin*) y no de venados y otras presas

¹⁶⁹⁹ Olivier mostró que a venados y cautivos se les capturaba vivos para el sacrificio; que la inmolación de ambas especies era por cardioectomía; que su sangre se usaba como ofrenda para el Sol y que sus fémures podían servir para elaborar instrumentos sonoros (*omichicahuaztli*). Por si todo esto fuera poco, numerosos ejemplos iconográficos atestiguan la equivalencia entre ambos tipos de presas en el ámbito mesoamericano. Véase Olivier, *Cacería...*, pp. 280-281; 287; 314-322 y 325 además de las figuras II.3; II.13; III.5; III.25; III.26; III.29 y V.69.

¹⁷⁰⁰ Lo cual puede observarse en la utilización de cráneos, astas, mandíbulas, huesos y/o pezuñas para propiciar el renacimiento de ambos tipos de presas. *Ibid.*, pp. 343-353.

(practicada por los *macehualtin*). No obstante, ambas eran muy similares, como veremos a continuación.

4.4.7. LA PREPARACIÓN DE LA GUERRA

Justo como todavía procede el cazador tlapaneco, el guerrero mexica acudía a entidades sobrenaturales para capturar al menos a un enemigo. No obstante, en este paso inicial es preciso considerar que las empresas bélicas eran de carácter grupal y se esperaba que sus beneficios llegaran a toda la comunidad. En contraste, las empresas cinegéticas individuales tenían como finalidad beneficiar a un grupo más reducido: la familia del cazador. Tomando en cuenta esto, será fácil comprender que, en la guerra, el *tlatoani* (en su rol de gran sacerdote) era el principal mediador entre los seres humanos y los dioses. Por eso, consultaba “oráculos”, pronunciaba largas oraciones y realizaba ofrendas y sacrificios en los momentos previos a la batalla;¹⁷⁰¹ tarea en la que era auxiliado por los *tlamacazque* y, en general, por toda la comunidad. Simultáneamente, pero a un nivel individual, parece posible que el guerrero hiciera lo mismo; apoyado en un depósito ritual (similar quizá al que aún se hace para cazar un venado) con el que intentara ganar el favor de los dioses. Desafortunadamente, no llegó hasta nosotros información que permita respaldar esta última afirmación. Sin embargo, sí se menciona en las fuentes que los captosres-sacrificantes alimentaban a los dioses inmediatamente después de inmolada la víctima.¹⁷⁰² ¿Para qué ofrecer a los dioses la sangre de los sacrificados en ese momento, si no era para cumplir con la promesa que el guerrero les había hecho previamente? Desde mi punto de vista, ese gesto constituía una primicia, la cual se otorgaba a los númenes justamente para cumplir con la promesa que el interesado les había hecho con anterioridad.

¹⁷⁰¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LXV, p. 550.

¹⁷⁰² Parte de la sangre del primer prisionero (o prisioneros) que capturaba el *tlatoani* dentro de los ritos de su entronización era rociada sobre todos los “[...] ydolos de los templos que estaua[n] en el patio, en hazimiento de gracias por la victoria que le avían dado, y por ellos, y mediante su fabor auía alcançado”. Motolinía, *Memoriales...*, cap. LXXIX, p. 486. Por otro lado, el captor-sacrificante que ofrendaba en el *tlahuahuanalitzli* recibía la sangre de su cautivo en una jícara y visitaba “todas las estatuas de los dioses por los templos y por los calpules” para alimentarlos. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, cap. XXI, p. 183.

Por otro lado, y de la misma manera que aún hacen los cazadores tlapanecos, es posible que los guerreros realizaran ayunos y practicaran la abstinencia sexual en los momentos previos al combate.¹⁷⁰³ El no hacerlo, podía provocarles la muerte en el campo de batalla o, en casos menos graves, limitar (o hasta suprimir) su capacidad de captura y la de sus compañeros.¹⁷⁰⁴ Lo cual evidencia que, durante las campañas bélicas, el guerrero era responsable no sólo del éxito o del fracaso propio, sino corresponsable del éxito o del fracaso de los demás.¹⁷⁰⁵ Se creía entonces que la transgresión de las prohibiciones que obligaban al ayuno y la abstinencia era castigada por los dioses de la guerra o por cualquier otro de los númenes invocados en los rituales de petición.

Pero ¿quiénes eran esos dioses? Aunque puede suponerse que el guerrero invocaba a muchos, no disponemos de suficientes datos para enumerarlos a todos. Aun así, es posible identificar a los más importantes. El primero era Huitzilopochtli, el dios protector de los mexicas. Alvarado Tezozómoc apuntó que si alguien quería capturar en la guerra debía sangrar sus orejas, su lengua y sus molledos frente a dicho dios.¹⁷⁰⁶ Lo cual no sorprende porque, para los mexicas, Huitzilopochtli era el dios de la guerra.¹⁷⁰⁷ De hecho, se decía que había nacido armado e inmediatamente después de llegar al mundo dio muerte a Coyolxauhqui y a sus hermanos los *centzonhuitznáhuah* para defender a su madre.¹⁷⁰⁸ Pero no sólo eso, se señala a Huitzilopochtli como el responsable de la muerte de Cópil, su sobrino, a quien cazó y dio muerte para luego extraerle el corazón.¹⁷⁰⁹ Así que, sin lugar a dudas, el numen figuraba entre los invocados por todo aquel que quisiera conseguir cautivos. Lo que se confirma además por el hecho de que los *tlatoque* recién

¹⁷⁰³ Graulich, *El sacrificio humano...*, p. 189.

¹⁷⁰⁴ Olivier, *Cacería...*, p. 321.

¹⁷⁰⁵ Olivier llamó la atención sobre esta responsabilidad colectiva en donde los individuos eran susceptibles de padecer por culpa de las transgresiones de otros miembros del grupo. Véase *Ibid.*, pp. 220 y 321.

¹⁷⁰⁶ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 34, p. 160.

¹⁷⁰⁷ Atribución que parece haber sido exclusiva de dicho pueblo. Véase Caso, *El pueblo...*, pp. 49-50 y Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 61-62.

¹⁷⁰⁸ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", pp. 49 y 51; Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. III, cap. I, pp. 300-302; y Alvarado Tezozómoc, "Crónica Mexicáyotl", p. 51.

¹⁷⁰⁹ Alvarado Tezozómoc, "Crónica Mexicáyotl", p. 57.

entronizados, ofrecían su primer prisionero (o prisioneros) a Huitzilopochtli, “[...] haciéndole gran fiesta por la victoria que les había dado”.¹⁷¹⁰

El segundo dios invocado era el poderoso Tezcatlipoca. Como vimos, a él le imploraban el *tlatoani* y los *tlamacazque*, cada vez que los mexicas iban a la guerra.¹⁷¹¹ No obstante, existen otros datos que prueban la relación de la deidad con los conflictos bélicos. Efectivamente, sabemos que en el valle poblano-tlaxcalteca Tezcatlipoca era conocido como el “dios de las batallas”.¹⁷¹² Y, significativamente, en Tenochtitlan era la divinidad tutelar de los *telpochcalli*, templos-escuela en donde se formaba a los jóvenes guerreros.¹⁷¹³ Por tanto, no es casualidad que se le conociera como Yáotl, ‘Enemigo’¹⁷¹⁴ o Nécoc Yáotl, ‘Enemigo de los dos lados’;¹⁷¹⁵ epítetos que describen muy bien una de sus funciones en el mundo del hombre, la de sembrar discordia.¹⁷¹⁶ Además, Tezcatlipoca solía aparecerse a los incautos que transitaban por caminos y bosques de noche. Lo hacía bajo la forma del *yohualtepoztlí*, o ‘hacha nocturna’ (figura 102); aparición cuyo pecho producía sonidos como de quien corta leña. Vale la pena citar en extenso el comentario de Sahagún:

Y cuando esto oía algún hombre animoso y esforzado y exercitado en la guerra, no huía, mas antes seguía el sonido de los golpes hasta ver qué cosa era. Y cuando vía algún bulto de persona corría a todo correr tras él, hasta asirle y ver qué cosa era. Dícese que el que asía a esta fantasma, con dificultad podía aferrar con ella; así corrían gran rato andando a la zacapella, de acá parallá. Cuando ya se fingía cansaba [*sic*] la fantasma, esperaba al que la seguía. Entonce parecía al que la seguía que era un hombre sin cabeza; tenía cortado el pescuezo como un tronco, y el pecho tenía abierto, y tenía cada parte como una portecilla que se abrían y se cerraban, juntándose en el medio, y al cerrar decían que hacían aquellos golpes que se oían lexos. Y aquel a quien habían aparecido esta fantasma, ora fuese algún soldado valiente o algún sátrapa del templo animoso, en asiéndola y conociéndola por la abertura del pecho víala el corazón y asía dél, como que se le arrencaba tirando. Estando en esto, demandaba a la fantasma que le hiciese alguna merced, o le pedía alguna riqueza, o le pedía esfuerzo o valentía para captivar en la guerra a muchos y a algunos dábalos esto que pedían, y a otros no les daba lo que pedían, sino el contrario, que era pobreza y

¹⁷¹⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VIII, cap. XVIII, párr. V, p. 774.

¹⁷¹¹ De hecho, en el *Códice Florentino* se apuntó una de las oraciones que se dirigían al dios. Véase *Florentine Codex*, book VI, pp. 11-15; y Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. III, p. 485-488.

¹⁷¹² Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 61-62.

¹⁷¹³ *Vid supra*, apartado 2.1.1. También Caso, *El pueblo...*, p. 44 y Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 59.

¹⁷¹⁴ Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 31r.

¹⁷¹⁵ Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 64-66.

¹⁷¹⁶ Al respecto, Sahagún comentó : “[...] cuando andaba en la Tierra movía guerras, enemistades y discordias [...]”. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. III, p. 71.

miseria y malaventura. [...] Y la fantasma, respondiendo a la demanda, decía desta manera: "Gentil hombre, valiente hombre, amigo mío, fulano, dexáme. ¿Qué me quieres? Que yo te daré lo que quisieres." Y la persona a quien la fantasma le había aparecido, decíala: "No te dexaré, que ya te he cazado." Y la fantasma dáble una punta o espina de maguey, diciéndole: "Cataquí esta espina. Déxame." Y el que tenía a la fantasma asida por el corazón, si era valiente y esforzado, no se contentaba con una espina, y hasta que le daba tres o cuatro espinas no la dexaba.¹⁷¹⁷

Aclara Sahagún que las espinas entregadas por el aparecido eran señal de que el intrépido hombre "[...] sería próspero en la guerra y tomaría tantos captivos cuantas espinas recibió".¹⁷¹⁸ Era ésta una de las formas en que Tezcatlipoca podía premiar a los más atrevidos, cambiando favorablemente su destino.

Otro relato similar fue registrado por el fraile. Me refiero al que cuenta cómo un guerrero encontró en su camino a un coyote a punto de ser devorado por una serpiente.¹⁷¹⁹ El asustado animal pidió ayuda al caminante, quien, después de titubear un poco, decidió golpear al ofidio con una vara para que liberara al cánido. Éste, agradecido por salvarle la vida, entregó cuatro pavos a su rescatador. Los guajolotes —explicó atinadamente Olivier— representaban cautivos que el hombre conseguiría posteriormente en la guerra. Una vez más Tezcatlipoca (aunque ahora en forma de coyote) había puesto a prueba el valor de un ser humano. El cual, al actuar adecuadamente, había conseguido un codiciado premio entre los indígenas: cuatro prisioneros de guerra que lo convertirían en *tequihua*.¹⁷²⁰ Así que invocar a Tezcatlipoca resultaba ineludible para todo aquel interesado en capturar enemigos.

El tercer dios invocado era Quetzalcóatl, deidad que en algunas fuentes aparece como detractor de los sacrificios humanos,¹⁷²¹ pero en otras se lo muestra más bien como gran guerrero y conquistador. En la *Leyenda de los Soles*, por ejemplo, se explica que su padre, Mixcóatl, lo llevó a combatir a Xihuacan, "cuando ya estaba grandecito". Allí se ejercitó en las armas e incluso tomó cautivos.¹⁷²² Posteriormente, destacaría como conquistador de poblaciones tales como Ayotlan,

¹⁷¹⁷ *Ibid.*, t. I, lib. V, cap. III, pp. 444-445.

¹⁷¹⁸ *Ibid.*, t. I, lib. V, cap. III, p. 445.

¹⁷¹⁹ *Ibid.*, t. III, lib. XI, cap. I, párr. II, pp. 991-992.

¹⁷²⁰ Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 70-71.

¹⁷²¹ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 43; Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. X, cap. XXIX, párr. I, p. 954; y Mendieta, *Historia eclesiástica...*, t. I, lib. II, cap. X, p. 202.

¹⁷²² "Leyenda de los Soles", p. 191.

Chalco, Xicco, Cuíxcoc, Zacanco, Tzonmolco, Mazatzonco, Tzapotlan y Acallan.¹⁷²³ En otro documento, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se menciona que Ce Ácatl hizo penitencia por siete años para que los dioses lo convirtieran en un gran guerrero; meta que consiguió con creces, pues fue justamente por esa razón que los de Tollan lo tomaron por señor.¹⁷²⁴ Finalmente, en la *Histoire du Mechiue* se consignó que fue él quien llevó los sacrificios a Tollan y que inmoló a sus hermanos en un templo porque ellos asesinaron a su padre y lo querían matar también a él.¹⁷²⁵ Por si todavía quedara alguna duda sobre la vocación guerrera de Quetzalcóatl, mencionaré el testimonio de Durán, quien afirmó que era justamente esa deidad quien incitaba los corazones de los hombres y los embravecía para la guerra, razón por la que su estatua era una de las que los indígenas llevaban a las batallas.¹⁷²⁶ Por todo lo anterior, parece justo considerar que Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl figuraban entre las deidades guerreras invocadas por todos aquellos interesados en la captura de enemigos. Significativamente, todos ellos fueron designados en algún momento con el epíteto de Yáotl.¹⁷²⁷

Pero no sólo se invocaba a deidades guerreras. Durán mencionó que, en la cacería de la fiesta de *quecholli*, los indígenas invocaban a “[...] las nubes los aires la tierra el agua los cielos el sol la luna las estrellas los árboles plantas y matorrales los montes y quebradas cerros y llanos [...]”.¹⁷²⁸ Es decir, a todo el entorno que rodeaba al área de la cacería. Por otro lado, Alvarado Tezozómoc afirmó que, mientras los hombres se iban a la guerra, sus mujeres ofrendaban alimentos en los templos de Omacatzin, Yecatzintli, Coatlxoxouhque, Huixtocíhuatl, Milnáhuac, Atlatona y Xochiquétzal, entre otros.¹⁷²⁹ Veamos quiénes eran éstos.

Omácatl era el dios de los convites (figura 103).¹⁷³⁰ De acuerdo con Sahagún, cuando alguien hacía un convite debía llevar la imagen del dios a su casa. Si no lo

¹⁷²³ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷²⁴ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 43.

¹⁷²⁵ “Histoire du Mechiue”, p. 161.

¹⁷²⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. I, pp. 23-24.

¹⁷²⁷ Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 61-64.

¹⁷²⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Tercero, catorceno mes del año, p. 281.

¹⁷²⁹ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 30, p. 147.

¹⁷³⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XV, p. 93. Véase también Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 80-86.

hacía, el numen le hablaría en sueños, reprochándole el que no lo hubiera honrado como debía. Pero no sólo eso. La deidad podía mostrar su enojo, mezclando “pelos o cabellos” entre la comida y la bebida que se ofrecía a los invitados para avergonzar al anfitrión. E incluso, podía hacer que éste se atragantara en medio de la convivencia.¹⁷³¹ ¿Por qué el interesado en capturar enemigos imploraría al dios de los convites? Parece posible que le pidiera ayuda en el combate, y a cambio prometiera llevarlo al banquete que, a su regreso, haría con la carne de su prisionero.

Sobre Yecatzintli no disponemos de suficientes datos. Su nombre parece derivar de *yécatl*, ‘agua dulce’.¹⁷³² En tal caso, se trataría de ‘Venerable agua dulce’, (por el sufijo honorífico ‘-tzin’). ¿Quién era esta deidad? ¿Se trata de un epíteto de Chalchiuhtlicue? Posiblemente el guerrero invocaba a Yecatzintli para pedirle protección a su paso por todo cuerpo de agua dulce que encontrara en su camino; pues no hay que olvidar que Tenochtitlan se encontraba en medio de la Cuenca de México y que los lagos de Chalco y Xochimilco eran de agua dulce. Asimismo, parece posible que el interesado le prometiera a esa deidad el disfrute de la carne del sacrificado, pues en agua la cocería.

Veamos ahora el caso de Coatlxouhque, nombre que podría significar ‘El que tiene *cóatl xoxouhqui* (‘serpiente verde’). Ésta era una enredadera, la *Turbina corymbosa*, que, de acuerdo con Sahagún y Hernández, también era conocida como *ololiuhqui* o *coaxíhuatl*.¹⁷³³ Su semilla era empleada con fines medicinales y adivinatorios. Lo cual permite suponer que se la utilizara para aliviar las heridas de los combatientes durante las batallas,¹⁷³⁴ pero también (y quizá este uso era más importante) para adivinar el resultado final de éstas. Al respecto, Hernández comentó: “Los sacerdotes indios, cuando querían simular que conversaban con los

¹⁷³¹ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I, cap. XV, p. 93.

¹⁷³² Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 34v.

¹⁷³³ Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XI, cap. VII, párr. I, p. 1071; Hernández, *Historia natural de la Nueva España* 2, t. III, lib. XIV, cap. I, en Obras completas de Francisco Hernández – Universidad Nacional Autónoma de México, http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/02_TOMO/tomo002_010/tomo002_010_163.html, (consultado el 25 de junio de 2021).

¹⁷³⁴ Pues según Hernández, “[...] su polvo mezclado con resina alivia admirablemente los huesos luxados o rotos [...]”. *Idem*.

dioses y recibían respuestas de ellos, comían esta planta para delirar y ver mil fantasmas y figuras de demonios [...]”.¹⁷³⁵ Algo similar apuntó Sahagún: “[...] los que la comen parécenles que ven visiones y cosas espantables”.¹⁷³⁶ Así que Coatloxouhque parece ser la personificación de dicha planta.

En relación con Huixtocihuatl tenemos más información. Era la diosa de la sal y hermana de los *tlaloques*.¹⁷³⁷ Su imagen viviente era entregada como esposa al personificador de Tezcatlipoca en *tóxcatl*.¹⁷³⁸ Otra mujer que le representaba (o quizá la misma) era sacrificada en la fiesta de *tecuilhuitontli*.¹⁷³⁹ Parece posible entonces que a esta deidad se le invocara para pedir su protección en los cuerpos de agua salada (como lo eran los lagos de Xaltocan, Zumpango y Tetzcoco).¹⁷⁴⁰ Asimismo, considero que pudo ser invocada porque la sal era el único elemento (además del agua y el maíz) que se agregaba al *tlacatlaolli*, platillo ritual que se elaboraba con la carne de los sacrificados.¹⁷⁴¹

El caso de Milnáhuac resulta un poco más problemático debido a la escasez de datos. El sufijo ‘-c’ en su nombre nos indica que se refiere a un topónimo.¹⁷⁴² Entonces Milnáhuac podría traducirse como ‘En el lugar de Milnáhuatl’. Nombre que, según López Austin y García Quintana, significa ‘Próximo a la milpa’.¹⁷⁴³ Por otro lado, Sahagún refiere que en *tepeílhuitl*, ‘la fiesta de los cerros’, un varón personificaba Milnáhuatl, ‘la imagen de las culebras’.¹⁷⁴⁴ Por lo que su asociación con la tierra es evidente. Se trataba muy posiblemente de la personificación de un cerro a quien se pedía apoyo para conseguir enemigos en la batalla.

Atlatona debió ser Atlatonan; nombre que ha sido traducido como ‘Nuestra madre del agua’, pero que bien podría haber significado ‘Nuestra madre átlatl’,

¹⁷³⁵ *Idem*.

¹⁷³⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XI, cap. VII, párr. I, p. 1071.

¹⁷³⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXVI, p. 210.

¹⁷³⁸ *Ibid.*, t. I, lib. II, XXIV, pp. 192-193; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 343.

¹⁷³⁹ *Vid. supra*, apartado 3.1.5

¹⁷⁴⁰ Solares, *Uixtocihuatl...*, pp. 51-52.

¹⁷⁴¹ Sobre este particular, Sahagún comentó: “[...] Primero cocían el maíz que habían de dar juntamente con la carne. Y de la carne daban poca, sobre el maíz puesta. Ningún *chilli* se mezclaba con la cocina ni con la carne. Solamente sal”. Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. IX, cap. XIV, pp. 839.

¹⁷⁴² Miguel León-Portilla, “Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15, 1982, pp. 46-47.

¹⁷⁴³ Sahagún, *Historia general...*, t. III, Glosario, p. 1293.

¹⁷⁴⁴ *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXII, p. 240.

aunque esta traducción es sólo una hipótesis sustentada en la morfología de su nombre. Pues, a decir verdad, hay pocos datos sobre ella. Durán la identificó como la diosa de los leprosos, los gafos y de los que tenían incordios.¹⁷⁴⁵ También se sabe que en Tenochtitlan se le rendía culto en el templo denominado Xochicalco, junto a Cintéotl y Tlatlahuqui Cintéotl.¹⁷⁴⁶ Además, su imagen viviente se entregaba como esposa al personificador de Tezcatlipoca en *tóxcatl*.¹⁷⁴⁷ Otra personificadora (o quizá la misma) participaba en *ochpaniztli*, al lado de las que representaban a Toci y Chicomecóatl.¹⁷⁴⁸ Era entonces cuando la sacrificaban para que un sacerdote vistiera su piel. Aunque es evidente que la diosa tenía una relación con la guerra (lo cual se deduce de su vínculo con Tezcatlipoca y posiblemente también de su nombre) resulta poco claro el rol que desempeñaba en la captura de enemigos.

Finalmente me referiré a Xochiquétzal, mujer de Piltzintecuhtli¹⁷⁴⁹ y madre de Centéotl.¹⁷⁵⁰ Era diosa de pintores, labranderas, tejedoras, plateros y entalladores.¹⁷⁵¹ Durán explica que su templo era pequeño y estaba junto o dentro del de Huitzilopochtli.¹⁷⁵² De la misma manera que en el caso de Huixtocíhuatl y Atlatonan, su imagen viviente era entregada como esposa al personificador de Tezcatlipoca en *tóxcatl*.¹⁷⁵³ Luego era sacrificada y desollada en la fiesta de *huey pachtli (tepeílhuítl)*.¹⁷⁵⁴ También se decía que fue la primera mujer que murió en la guerra.¹⁷⁵⁵ Característica esta última que, sumada a su estrecha relación con Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, justifica que fuera invocada por los guerreros interesados en conseguir prisioneros.

Todas estas deidades apoyaban de alguna manera al guerrero en los combates. Parece claro que, además de las que regían en el ámbito de la guerra, estaban también todas aquellas que gobernaban el medio circundante. Unas

¹⁷⁴⁵ Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, p. 142.

¹⁷⁴⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del libro II, p. 280.

¹⁷⁴⁷ *Ibid.*, t. I, lib. II, XXIV, pp. 192-193; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 343.

¹⁷⁴⁸ Durán, *Historia de las Indias...* t. II, Tratado Segundo, cap. XIV, pp. 142-143.

¹⁷⁴⁹ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", p. 39; "Histoire du Mechique", p. 153.

¹⁷⁵⁰ "Histoire du Mechique", p. 155.

¹⁷⁵¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XVI, p. 156.

¹⁷⁵² *Ibid.*, t. II, Tratado Segundo, cap. XVI, p. 157.

¹⁷⁵³ Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, XXIV, pp. 192-193; Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 343.

¹⁷⁵⁴ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. XVI, p. 159.

¹⁷⁵⁵ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", p. 39.

podieron haberle dado protección en sus desplazamientos y otras quizá le ayudaban durante el enfrentamiento mismo. Sea como fuere, todo parece indicar que eran precisamente esas deidades con las que el guerrero establecía su “alianza”. A ellas les pedía que lo dejaran tomar prisioneros. Y a cambio, les prometía que cada una de ellas recibiría su parte. Prosigamos con nuestro análisis.

4.4.8. EL RECIBIMIENTO DE LOS PRISIONEROS

Tal como el cazador envía hoy a algún muchacho para que notifique a su mujer que ha conseguido una presa, el *tlatoani* notificaba a Tenochtitlan de la captura de prisioneros. Vimos que enviaba un informe (a través de un mensajero) en el que, además del número de presos,¹⁷⁵⁶ pudo especificar también su sexo. Esto sería necesario para confeccionar y entregar a cada uno de los cautivos los atavíos que les correspondían. En este sentido, también resulta revelador el hecho de que haya sido precisamente el *cihuacóatl*, contraparte femenina del *tlatoani*,¹⁷⁵⁷ quien recibía la notificación, justo como lo hace ahora la esposa del cazador. De hecho, es muy significativo que el alto funcionario saliera al encuentro del *tlatoani* vestido con prendas femeninas. Así lo documentó Durán, refiriéndose a la llegada de Motecuhzoma Xocoyotzin, tras su victoria contra los de Quetzaltepec y Tototepec:

De allí vino á Ixtlapalapa, donde le esperaban los grandes que auian quedado en México, especialmente su gouernador *Ciuacoatl*, príncipe de México, dexando avisado del recebimiento que se auia de hacer á la entrada de México, como otras veces lo hemos referido, que era el ordinario sin faltar punto; que era estatuto y constitucion para los que venian de las guerras, y así entró en la ciudad otro dia con aquellas fiestas y cerimonias referidas [...], ecepto que este dia el Rey *Monteçuma*, para entrar en la ciudad, se untó todo el cuerpo de un betun amarillo, que ellos llaman *axin*, y se puso sus orejeras y naricera y su beçote, y el príncipe su primo se vistió unas ropas de la diosa *Ciuacoatl*, que eran ropas mugeriles, á las quales llamauan las ropas del águila, y así entraron en la ciudad y llegaron al templo, donde *Monteçuma* hiço su ordinario sacrificio de sangrar sus orejas y molledos y espinillas, y hiço gracias al dios *Vitzilopochtli* por la merced de la victoria.¹⁷⁵⁸

Es importante aclarar que, si bien las “ropas del águila”, utilizadas por el funcionario, poseían un carácter guerrero, no por eso dejaban de ser femeninas. De hecho, la

¹⁷⁵⁶ *Vid supra*, apartado 2.2.

¹⁷⁵⁷ Patrick Johansson K., “*Tlahtoani* y *cihuacóatl*. Lo diestro y lo siniestro lunar en el alto mando Mexica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 1998, pp. 39-74.

¹⁷⁵⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LVI, p. 494.

relación de la diosa Cihuacóatl con la guerra radica precisamente en que ella era el prototipo de las mujeres muertas en el parto; labor que los indígenas equiparaban con el enfrentamiento bélico, de ahí que otro nombre de la diosa fuera Yaocíhuatl, es decir: ‘Enemiga’.¹⁷⁵⁹

Una vez que la presa llega al domicilio del cazador tlapaneco, la familia de éste la recibe con alegría.¹⁷⁶⁰ Hecho que también tiene correspondencia en la entrada de los prisioneros a Tenochtitlan (la casa del *tlatoani*), pues, como mencioné antes, se trataba de un evento con mucho regocijo.¹⁷⁶¹ Veamos lo que escribió Durán acerca de diferentes entradas a Tenochtitlan:

Llegados los mexicanos á la ciudad de México fueron de toda la ciudad muy bien receuidos con muchos regocijos y fiestas de los sacerdotes que salieron con sus braseros en las manos ó ençençarios y ençençándolos, y diciéndoles muchas palabras de loor y cantares de alabança, los festejaron [...].¹⁷⁶²

Y en otro pasaje de la misma obra:

[...] venian todos [los *tenamacaque*] con sus incensarios en las manos; y llegando que llegaron todos los presos que delante traian los mexicanos, queran gran número dellos, echaron ençienço en los ençençarios y empeçaron á los ençensar, como a víctimas de los dioses, y luego llegaron los *tecuacuiltin* [...] llegauan luego estos y partian unos pedaços de pan quellos tenian en los templos, ensartados en unos ilos, que eran como pan de oblacion, y echáuanlo delante dellos ofreciéndoselo [...].¹⁷⁶³

¿Para qué “ençensar” a los cautivos y entregarles ofrendas? Todo parece indicar que, en principio, se les sahumaba para purificarlos,¹⁷⁶⁴ pues no hay que olvidar que se trataba de extranjeros.¹⁷⁶⁵ Y, en relación con las ofrendas, seguramente tenían

¹⁷⁵⁹ Véase Caso, *El pueblo...*, pp. 73-75; Johansson K., “*Tlahtoani...*”, pp. 51-55; Klein, “The Devil...”, pp. 27-29 y 33-35; y Limón Olvera y Battcock, “Aves solares...”, pp. 144-146.

¹⁷⁶⁰ Olivier documentó la alegría de los cazadores mixtecos de Yanhuítlan tras conseguir una presa (en el siglo XVI) y afirma haber observado él mismo la de los cazadores triquis de Yosoyusi. Olivier, *Cacería...*, p. 235.

¹⁷⁶¹ *Vid. supra*, apartado 2.5.

¹⁷⁶² Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, p. 203.

¹⁷⁶³ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. XVIII, pp. 210-211.

¹⁷⁶⁴ Los cazadores mixtecos, triquis y tlapanecos sahumán con copal al venado cazado. Los chortíes afirman que lo hacen “para purificar la carne”; pues el humo de copal “expulsa del cadáver a los malos espíritus”. Olivier, *Cacería...*, p. 237.

¹⁷⁶⁵ Ya Frazer señalaba la desconfianza inspirada por los extranjeros. Se asumía —explicó el antropólogo escocés— que todos ellos practicaban “la magia y la brujería”; de ahí que se tomaran las medidas necesarias para contrarrestar su influencia perniciosa. A la letra, Frazer escribió: “He aquí por qué antes de permitir a los extranjeros entrar en una comarca o al menos antes de permitirles mezclarse libremente con los habitantes, frecuentemente se cumplen algunas ceremonias por los nativos del país con el propósito de desposeer a esos extraños de sus poderes mágicos, de

que ver con el hecho de reconocerlos ya desde ese momento como hijos del Sol y de la Tierra, pero también porque, como aún se hace con el venado, se les consideraba huéspedes en Tenochtitlan.

Para comprender mejor la transición entre su condición de enemigos y la de invitados es necesario recurrir al trabajo de Julian Pitt-Rivers, intitulado “La ley de la hospitalidad”. En efecto, según dicho investigador “[...] el forastero siempre es hostil en potencia”.¹⁷⁶⁶ Entonces, para eludir el peligro que representa,¹⁷⁶⁷ es necesario socializarlo y con este fin se debe cambiar su condición de forastero hostil (*hostis*) en huésped, (*hospes*).¹⁷⁶⁸ Veamos lo que significa todo esto, en palabras del propio Pitt-Rivers:

[...] su transformación en huésped significa que, de verse esquivado y tratado con hostilidad, tiene que verse abrazado y honrado y recibir prioridad; [...] de ser el último [...] pasa a ser el primero, de ser una persona a la que se puede insultar sin reserva pasa a ser alguien a quien en modo alguno se puede menospreciar.¹⁷⁶⁹

Teniendo en cuenta lo anterior, resultará más fácil comprender el trato distinto que recibían los cautivos al entrar en Tenochtitlan. Su condición de prisioneros de guerra (forasteros potencialmente hostiles) era cambiada por la de huéspedes al entrar en la ciudad. Con ello, se eludían las hostilidades y se daba honor al recién llegado, el cual lo merecía en su calidad de guerrero valiente.¹⁷⁷⁰ Pero también obligaba al huésped a corresponder dando honor a su anfitrión, es decir, a su captor. Era a partir de ese momento que anfitrión y huésped adquirían derechos y obligaciones que los impulsaban a respetarse mutuamente y a comportarse bajo ciertos

contrarrestar la influencia perniciosa que se cree emana de ellos o de desinfectar, por decirlo así, la atmósfera inficionada de la que [se] supone están rodeados”. Frazer, *La rama dorada...*, p. 132. En el mismo sentido, Jean Delumeau se refirió al miedo a lo otro (“es decir, a todo lo que pertenece a un universo diferente al propio”) y reiteró el carácter “sospechoso e inquietante” del extranjero. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Versión castellana de Mauro Armíño, México, Taurus, 2012, pp. 64-65.

¹⁷⁶⁶ Julian Pitt-Rivers, “La ley de la hospitalidad”, en *Tres ensayos de antropología estructural*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 152.

¹⁷⁶⁷ *Idem*.

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 156.

¹⁷⁶⁹ *Ibid.*, pp. 155-156.

¹⁷⁷⁰ Los mexicas reconocían el valor de todos los guerreros incluyendo el de sus enemigos. Esto puede observarse en el hecho de que, tras vencer a los chalcas, horadaron la nariz de los más sobresalientes y les pusieron “insignias de valerosos”. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVII, p. 202.

esquemas. Es importante destacar que la condición de huéspedes no se oponía de ninguna manera a la de personajes sacralizados mencionada anteriormente. De hecho, el propio Pitt-Rivers explicó que “El forastero pertenece al mundo “extraordinario”, y el misterio que lo rodea lo une a lo sagrado y lo convierte en un vehículo idóneo para la aparición del dios [...]”.¹⁷⁷¹ Así que la condición de invitados no anulaba a la de hijos del Sol y de la Tierra antes mencionada.

Como a cualquier otro tipo de huéspedes, a los prisioneros se les recibía con agrado. Se les decía que no se afligieran y que descansaran porque en su casa estaban.¹⁷⁷² Vimos incluso que se les pronunciaba un discurso de bienvenida.¹⁷⁷³ Pero no sólo eso. Tal como hoy se limpia al venado cazado y se le ofrecen refrescos de cola (sustitutos de bebidas alcohólicas) y bocados de maíz, a los prisioneros de antaño se les curaban las heridas y se les ofrecía *teooctli*, ‘pulque divino’ y comida.¹⁷⁷⁴ Además, se les entregaban “*xuchiles* y *humaços*”.¹⁷⁷⁵ Y, por si todo ello fuera poco, algunos de ellos incluso eran reconfortados por mujeres públicas.¹⁷⁷⁶

La hospitalidad otorgada a los prisioneros también parece haber estado encaminada a atraer a otros miembros de la especie¹⁷⁷⁷ y a mantener una buena relación con los dioses. Pues con un buen trato se inducía a otros enemigos a “acudir” a Tenochtitlan (para beneficiarse de la hospitalidad de los tenochcas) y se evitaba el disgusto y, por tanto, el castigo de las deidades, a causa de un eventual maltrato a las presas.

4.4.9. LA SEPARACIÓN DE LA CARNE Y LOS HUESOS DE LOS CAUTIVOS

Casi inmediatamente después de recibir al venado, su cuerpo es desollado y descarnado por el cazador tlapaneco y su familia. Vimos que esto se hace con mucho cuidado para no romper los huesos. Aunque no contamos con suficientes

¹⁷⁷¹ Pitt-Rivers, “La ley...”, p. 155.

¹⁷⁷² *Vid supra*, apartados 2.1. y 2. 5.

¹⁷⁷³ *Vid supra*, apartado 2. 5.

¹⁷⁷⁴ *Vid supra*, apartado 2. 5.

¹⁷⁷⁵ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXVIII, p. 349. No hay que olvidar que los “*xuchiles* y *humaços*” representaban al *chimalli* y al *átlatl*, respectivamente. Y generalmente se otorgaban a los guerreros en reconocimiento de sus logros militares. Véase Dehouve, « Des fleurs... », pp. 137, 141 y 144.

¹⁷⁷⁶ Graulich, *El sacrificio humano...*, pp. 185-186.

¹⁷⁷⁷ Hamayon, *Chamanismos...*, p. 52.

detalles acerca de cómo se descarnaba a las víctimas humanas tras los rituales mexicas, es posible intuir que también lo hacían cuidadosamente para no quebrar los huesos. Esto, de hecho, fue observado por el padre Santarén entre los acaxées de Durango en el siglo XVII, pueblo guerrero que compartía varios rasgos culturales con los mexicas. Según el misionero, los indígenas descarnaban el cuerpo de un enemigo muerto, “sin quebralle hueso sino por las coyunturas” y luego ponían la carne en dos grandes ollas.¹⁷⁷⁸ Las cuales exponían al fuego toda la noche para que la carne se cociera. A la mañana siguiente, revolvían el contenido de las ollas “[...] y saca[ba]n los huesos mondos,¹⁷⁷⁹ dejando solamente la carne como atole”.¹⁷⁸⁰

4.4.10. EL BANQUETE (LA COMUNIÓN)

Así como la carne del venado es destinada hoy al consumo dentro de un grupo solidario (conformado por el fuego y la familia del cazador), la carne de los prisioneros sacrificados era distribuida en un exclusivo círculo de personas a las que el captor quería honrar. Sobre este particular, Pomar comentó:

Y los cuerpos, después q[ue] los llevaban sus dueños, los hacían pedazos y, cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los p[ue]blos comarcanos, hasta q[ue] no q[ue]dase dél cosa, en muy peq[ue]ños pedazos, q[ue] cada uno no tenía media onza, en presente a los caciques, s[eño]res y principales, y mayordomos y mercaderes, y a todo género del [sic] hombres ricos de quien entendían sacar algún interés, sin q[ue] se averiguase q[ue] para ellos dejasen cosa ninguna dél para comer, porq[ue] les era prohibido [...] Dábanles, aq[ue]llos a quien se presentaba cada un pedacito delta [sic] carne, mantas, camisas, naguas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras de oro, rodela, vestimentas y arreos de guerra cada uno como le parecía o podía, no tanto porq[ue] tuviesen algún valor aq[ue]llos [pedazos de] carne, pues muchos no la comían, cuanto por premio del valiente q[ue] se lo enviaba, con q[ue] q[ue]daban ricos y prósperos.¹⁷⁸¹

Puede observarse que, justo como los cazadores de hoy están limitados a regalar la carne de sus presas cocida y acompañada de tortillas, los captores-sacrificantes de antaño enviaban la de sus cautivos cocida y acompañada tal vez de otros presentes. Los destinatarios eran familiares, amigos, gente de su barrio y de la

¹⁷⁷⁸ González R. “La etnografía acaxee...”, pp. 375-376.

¹⁷⁷⁹ Es decir, despojados de carne.

¹⁷⁸⁰ González R. “La etnografía acaxee...”, p. 376.

¹⁷⁸¹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, p. 131.

ciudad a quienes el captor-sacrificante quisiera convidar. Y en su “lista” no faltaban principales, mercaderes, ministros de los templos y hasta el propio *tlatoani*.¹⁷⁸² Además, el testimonio de Pomar muestra también que el convidar a alguien con una porción de carne del sacrificado comprometía al receptor y, por ello, se veía compelido a retribuir a quien le convidó con prendas, plumas ricas, piedras preciosas, rodelas, arreos de guerra e incluso “esclavos”. Es así como —según Pomar— el captor-sacrificante obtenía riqueza con cada porción del prisionero ofrendado.¹⁷⁸³ Pero aún hay más. Si observamos con atención el intercambio, notaremos que por una pequeña cantidad de carne (media onza) se entregaban cosas que los indígenas consideraban de mucho valor. Cabe entonces preguntar: ¿Por qué entregar tan valiosos objetos a cambio de un pequeño trozo de carne? A primera vista, parece un intercambio desigual. Al menos que la carne tuviera un valor excepcional proporcionado quizá por el acto mismo del sacrificio.

Algo así fue observado por Fujigaki Lares en la Sierra Tarahumara. En efecto, después de estudiar diferentes tipos de sacrificio entre comunidades rarámuri, dicho investigador mostró que la víctima animal se llena de energía sagrada en el momento en que es destruida. Y es precisamente esa energía sagrada, generada a través del sacrificio, la que se transustancia en el *tónari* y dota de fuerza vital a todos los que lo ingieren. Veamos con mayor detenimiento lo que encontró el investigador.

Lo primero que hay que mencionar es que la muerte del animal no es el objetivo de los rarámuri, “[...] sino sólo el medio para alcanzar la energía sagrada” que se genera con el sacrificio.¹⁷⁸⁴ Éste se efectúa degollando un animal doméstico, poco antes del amanecer y en dirección a la salida del Sol. De tal manera que la primera sangre que fluye de la víctima (caliente y sin cocer obviamente) se ofrece

¹⁷⁸² Motolinía afirmó que de la carne humana de los sacrificados “comían comúnmente los señores principales y mercaderes y los ministros de los templos, que a la otra gente baja pocas veces les alcanzaba un bocadillo”. Por otro lado, Durán señaló que “[...] la gente comun jamas la comia sino alla la gente yllustre y muy principal [...]”. Véase Motolinía, *El libro perdido...*, p. 56; y Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 116.

¹⁷⁸³ Esto también fue registrado en otro documento: “[...] y el dueño del esclavo quando le echauan abaxo tomaualo y lleuualo a su casa y cozialo en pieças, con maíz y agua y daua de la carne a algunos principales e jente comun los quales todos lo comian y dauan al señor del esclavo algunas mantas en pago y maíz y frisoles y otras semillas [...]”. “Costumbres, fiestas...”, p. 47.

¹⁷⁸⁴ Fujigaki Lares, *La muerte...*, p. 106.

al astro. Una vez que el animal dejó de respirar y ya no brota sangre de él, los sacrificadores proceden a desollarlo y destazarlo. Posteriormente, se aprovecha todo su cuerpo (excepto la vesícula biliar) para elaborar el *tónari*; un “cocido o caldo” que se cuece sin sal durante toda la noche. A la mañana siguiente, se desmenuza la carne y se extraen los huesos restantes, con el fin de que el platillo sea compartido con todos los asistentes. Acerca de esta comunión postsacrificial, Fujigaki comentó: “Con la ingesta del animal, del *tónari*, la muerte irradiará la fuerza sagrada acumulada a lo largo de toda la ceremonia en los comensales. Así es como éstos habrán adquirido y renovado la fuerza vital que les hacía falta”.¹⁷⁸⁵

¿Se asumía algo similar cuando los antiguos nahuas ingerían el *tlacatlaolli* (cocido elaborado con la carne de los sacrificados, maíz y un poco de sal)? Tal vez nunca lo sabremos. Pero es indiscutible que el platillo ritual de los nahuas era valorado de manera muy especial y parece posible que adquiriera sus cualidades justamente a través del sacrificio. Un comentario de Durán así lo deja ver: “la qual carne de todos los sacrificados tenian realmente por carne consagrada y bendita y la comian con tanta reuerencia y con tantas cerimonias y melindres como si fuera alguna cossa celestial”.¹⁷⁸⁶ Es por eso muy probablemente que los invitados al banquete antropófago e incluso aquellos que a la distancia recibían una porción de la carne se sentían obligados a retribuir al captor-sacrificante con todo tipo de presentes de alto valor.

4.4.11. LA OFRENDA A LOS SEÑORES DE LA GUERRA

De la misma manera que los cazadores tlapanecos de hoy ofrecen los restos óseos de sus presas al Señor de los Animales. Algunos restos óseos de los prisioneros eran colocados en árboles y sus equivalentes (los *tzompantli* y las vigas de las casas) en la época prehispánica. Se asumía que con tales ofrendas se regenerarían más cautivos, tal como hoy se asume que en los depósitos en cuevas se regenerarán más venados.¹⁷⁸⁷

¹⁷⁸⁵ *Ibid.*, pp. 111-112.

¹⁷⁸⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. X, p. 116.

¹⁷⁸⁷ Dehouve, “El venado...”, pp. 18-20; Olivier, *Cacería...*, pp. 343-353.

¿Cómo explicar todas estas similitudes entre la cacería y la guerra? ¿Se trataba para los indígenas de una misma actividad que fue diferenciada por los cronistas españoles a causa de que en el Viejo Mundo cacería y guerra se concebían como cosas diferentes? Considero que sí. Los datos mostrados hasta aquí permiten observar que los indígenas trataban de la misma manera a los humanos que a los venados (y quizá a otros animales simbólicamente complejos). Para cazarlos, se pedía apoyo a númenes protectores, se empleaban las mismas armas,¹⁷⁸⁸ e incluso, se recurría a los mismos procedimientos.¹⁷⁸⁹ Esto, evidentemente, tiene que ver con el hecho de que se concebía a hombres y animales como seres protegidos por entidades sobrenaturales, las cuales impedían que se tomaran individuos de cada grupo si no era mediante un “intercambio”, similar al documentado por Hamayon. Esto explica que el guerrero haya sido considerado por los indígenas como cazador-presa, captor-cautivo y sacrificante-víctima al mismo tiempo. Pues mientras un guerrero fuera capaz de mantener una buena relación con sus “socios” (las entidades protectoras con las que había establecido la “alianza”) podría conseguir de ellos presas y fungir, por tanto, como depredador. Pero si estropeaba esa relación (a causa de haber transgredido alguna de las prohibiciones previamente establecidas) entonces sería irremediablemente castigado y convertido en presa. Lo cual de todos modos pasaría al final de su vida; pues en ese momento se entregaría a sí mismo como pago de la “alianza”. Esta idea parece haber sido consignada en la obra de Durán. Me refiero, específicamente, al pasaje en que Ezhuahuácatl,¹⁷⁹⁰ dirigiéndose a los chalcas y momentos antes de arrojar al vacío, expresó: “[...] yo e de morir con vosotros, pues no vine yo á reynar sino á pelear y morir como hombre, y vendí ya mi vida y con ella compré á los chalcas para que siruan á mis hijos y nietos y á todos sus

¹⁷⁸⁸ Marco Antonio Cervera Obregón, *El armamento entre los mexicas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Histórico Hoffmeyer / Instituto de Historia / Ediciones Polifemo, 2007, p. 28.

¹⁷⁸⁹ Vimos el testimonio de Mendieta, quien afirmó que se desjarretaba a los prisioneros “en la corva del pie, o por el hombro”, técnica que los amerindios utilizaba para cazar venados e, incluso, bisontes. Olivier, *Cacería...*, pp. 318-319.

¹⁷⁹⁰ El primo de Motecuhzoma Ilhuicamina capturado por los chalcas que se rehusó a convertirse en su gobernante.

desendientes, y lo mesmo auis de hacer vosotros”.¹⁷⁹¹ Es evidente que Ezhuahuácatl hablaba de que al morir, pagaba la deuda contraída por los cautivos que él había prendido en su vida. Pero al mismo tiempo, contribuía a la preservación de la “alianza”; pues con su muerte abonaba a la buena relación con las deidades, garantizando así la perpetuación de la “alianza” en beneficio de sus hijos y sus nietos. Es así como la muerte de un guerrero (cazador de hombres) podía ser considerada como la retribución que él mismo “hacía” a las deidades. Sin embargo, la mayoría de las veces éstas simplemente tomaban para sí lo que consideraban suyo. Este es el tema que abordaré a continuación.

4.5. CAPTURAS DE HOMBRES, CAPTURAS DE DIOSES

En Mesoamérica la noción de captura trascendía a las actividades bélicas. Es por ello que otros hechos eran explicados en términos de capturas. Este es el caso de algunos tipos de muerte, los cuales eran concebidos por los indígenas como el rapto que una deidad hacía. Desafortunadamente hay muy pocos datos acerca de dichos raptos. Apenas contamos con algunas referencias sobre las elecciones del Sol y de la Tierra (representada ésta por Tláloc). No obstante, serán suficientes para mostrar que esos raptos eran consecuencia del “intercambio” pactado con las deidades. Efectivamente, se decía que el Sol elegía a los guerreros que mostraban mayor devoción y vivían ejemplarmente, “apartados de toda delectación carnal”.¹⁷⁹²

Transcribo en extenso el comentario de Sahagún:

Y porque son preciosos los que desta manera viven, los dioses los desean y los procuran y los llaman para sí, los que son puros de toda mancilla y mueren en la guerra. Dixeron los viejos que el Sol los llamó para sí y para que vivan con él allá en el Cielo, para que le regocijen y canten en su presencia y le hagan placer. Éstos están en continuos placeres con el Sol; viven en continuos deleites; gustan y chupan el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas; jamás sienten tristeza ni dolor ni desgusto, porque viven en la casa del Sol, donde hay riquezas y deleites. Y éstos desta manera que viven en las guerras son muy honrados acá en el mundo, y esta manera de muerte es deseada de muchos, y muchos tienen envidia a los que así mueren, y por esto todos desean esta muerte, porque los que así mueren son muy alabados.¹⁷⁹³

¹⁷⁹¹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XVII, p. 197.

¹⁷⁹² Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XXI, p. 571.

¹⁷⁹³ *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXI, p. 571.

Vemos que el astro elegía a los guerreros más virtuosos. Se trataba de los más devotos y asiduos en la práctica de la abstinencia sexual. A todos ellos, les esperaba una “vida” llena de placeres y deleites. Nunca más sentirían tristeza, dolor o disgusto. Al menos, eso era lo que los principales enseñaban a sus hijos, pues el texto anterior está tomado de un discurso que el padre pronunciaba a su hijo para persuadirlo de ser casto. Desafortunadamente, no encontré otras referencias sobre el asunto, razón por la que me enfocaré ahora en las elecciones que hacía la Tierra, representada por una de sus múltiples personificaciones: Tlalocatecuhtli.

En efecto, se decía que todos los que morían ahogados o fulminados por un rayo eran raptados por Tláloc.¹⁷⁹⁴ Sahagún lo explicó en estos términos:

Hay otro género de personas que también son amados de Dios y deseados, y éstos son aquellos que son ahogados en el agua [...] También aquellos que son muertos de rayo, porque de todos éstos dixeron los viejos que, porque los dioses los aman, los llevan para sí al Paraíso Terrenal para que vivan con el dios llamado Tlalocatecuhtli, que se sirve con *ulli* y con *yauhtli* [...]. Éstos así muertos están en la gloria con el dios Tlalocatecuhtli, donde siempre hay verduras, maizales verdes y toda manera de yerbas y flores y frutas; jamás se secan en aquel lugar las yerbas y las flores, etcétera. Siempre es verano; siempre las yerbas están verdes y las flores frescas y olorosas.¹⁷⁹⁵

Era así como Tláloc, numen telúrico, raptaba a los por él “amados”. Como a los elegidos por el Sol, les esperaba a éstos una “vida” despreocupada; pues en el Tlalocan, (equiparado con el “Paraíso Terrenal” de la tradición cristiana) no había temporada seca, sino un verdor eterno. Vemos entonces, que en ambos casos, el Sol y la Tierra elegían a los de buen corazón.¹⁷⁹⁶ Pero ¿qué quisieron decir exactamente los indígenas con ese concepto? No tengo ahora una respuesta, pero sea cual fuere esta, Sahagún parece haber entendido el concepto en una forma diferente a la que le expresaban los indígenas. Esto puede observarse también en frases como “[...] los dioses los desean y los procuran y los llaman para sí [...]” y “[...] son amados de Dios y deseados [...]”. El franciscano parece haber tenido en mente un amor filial, del tipo de amor que Dios —como padre del género humano—

¹⁷⁹⁴ *Ibid.*, t II, lib. VI, cap. XXI, p. 572.

¹⁷⁹⁵ *Idem.*

¹⁷⁹⁶ En el caso de los elegidos por el Sol, los informantes de Sahagún emplean el término *chipahuacayollo*, o ‘corazón puro’. Y en el de los elegidos por Tláloc utilizaron la frase *in qualli in iollo*, o ‘corazón bueno’. *Florentine Codex*, book VI, pp. 114 y 115.

siente por sus hijos. Por el contrario, los términos nahuas parecen más bien referirse a un amor de tipo conyugal. Esto se puede observar en la frase empleada por los informantes de Sahagún para explicar por qué los Tlaloques fulminaban a la gente con rayos. Ellos escribieron: *ca qujnnquj, qujmelevia in tlaloque*,¹⁷⁹⁷ es decir: ‘los *tlaloque* los querían, los deseaban’. ¿Por qué considero que se trata de amor conyugal? Porque todavía hoy, en la Sierra de Texcoco, los *ahuaques* —seres que cumplen hoy las mismas funciones que los Tlaloques en la época prehispánica— capturan espíritus humanos para “casarse” con ellos.

Efectivamente, según David Lorente Fernández, los nahuas que habitan en esa región consideran que el sistema de irrigación que incluye manantiales y canales ligados a los jardines del Tezcutzingo¹⁷⁹⁸ está poblado por los *ahuaques* o ‘dueños del agua’. Éstos son *espíritus* de los “[...] muertos por rayo, niños sin bautismo, sujetos enfermos y ritualistas fallecidos [...]” que asumen el aspecto de niños y se expresan en náhuatl o en otomí.¹⁷⁹⁹ Dentro del agua, dichos seres cumplen con todo su ciclo vital. En otras palabras, nacen, crecen, “se reproducen y mueren formando una estructura comunitaria en la que existen autoridades diversas”.¹⁸⁰⁰ Cuando no encuentran una pareja adecuada en el inframundo, simplemente “capturan *espíritus* humanos para casarse con ellos”.¹⁸⁰¹ Lo hacen por medio de los rayos.¹⁸⁰² En efecto, se valen de las descargas eléctricas para robar el principio vital a los vivos.¹⁸⁰³ Luego, los *espíritus* de los muertos viajan al

¹⁷⁹⁷ *Ibid.*, book VI, p. 115.

¹⁷⁹⁸ Este sistema de irrigación fue diseñado desde la época prehispánica por Nezahualcóyotl. Véase David Lorente Fernández, “Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, p. 261.

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 262.

¹⁸⁰⁰ *Idem.*

¹⁸⁰¹ *Idem.*

¹⁸⁰² Al respecto, Lorente comenta: “Los *ahuaques* los manejan [a los rayos] a la manera ‘del látigo de un charro con el que sustraen las cosas’. Con el rayo rapiñan *espíritus* destinados a repoblar el mundo del agua: obtienen cónyuges para reproducirse en el manantial”. De la misma manera, “carbonizan el ganado para consumirlo o para incrementar sus rebaños, destruyen árboles valiosos para reforestar los arroyos [...] También fulminan viviendas y edificios para edificar ciudades y pueblos [...] o destruyen tractores y postes eléctricos para ‘robar la energía’, ‘hacer su luz ahí’, iluminar el inframundo”. Es así como la caída devastadora de rayos en el mundo terrestre restituye el mundo del agua. *Ibid.*, p. 268.

¹⁸⁰³ *Ibid.*, p. 263.

inframundo para continuar allá una existencia ultraterrena.¹⁸⁰⁴ Es así como los *ahuaques* raptan a la gente para integrarla a una nueva “vida” en el manantial. Es por eso que, cuando llueve, “[...] la gente abandona las calles y huye a sus casas”.¹⁸⁰⁵ Porque la temporada de lluvias —para los nahuas de la región— no sólo trae la vida, sino también la enfermedad y el infortunio.¹⁸⁰⁶ Vemos entonces que cuando los informantes de Sahagún escribieron: *ca qujnnequj, qujmelevia in tlaloque* —‘los *tlaloque* los querían, los deseaban’— pudieron referirse más bien a un amor conyugal, que a uno de tipo filial. Esto nos permite entrever además que en ese mundo otro, los Tlaloques también revestían la “alianza” depredadora de una “alianza matrimonial”; justo como en el *taltícpac* hacían los humanos.

Además de emplear los rayos, en la época prehispánica los Tlaloques contaban con un ayudante en la labor de raptar a los vivos. Me refiero al *ahuítzotl*, el ‘espinoso del agua’; animal fantástico que vivía en la profundidad de los manantiales y solía apresar a sus víctimas de una manera muy particular (figura 104). Veamos lo que escribió Sahagún sobre dicha criatura.

Hay un animal en esta tierra que vive en el agua, nunca oído, el cual se llama *ahuítzotl*. Es tamaño como un perrillo. Tiene el pelo muy lezne y pequeño. Tiene las orejitas pequeñas y puntiagudas. Tiene el cuerpo negro y muy liso. Tiene la cola larga, y en el cabo de la cola una mano, como mano de persona. Tiene pies y manos, y las manos y pies como de mona. Habita este animal en los profundos manantiales de las aguas [...].¹⁸⁰⁷

Según el fraile, dicho animal cazaba seres humanos valiéndose fundamentalmente de dos procedimientos. Unas veces “hacía juntar muchos peces y ranas” en el lugar donde él estaba para atraer a los pescadores. Cuando estos arrojaban sus redes, el *ahuítzotl* los capturaba. Otras, “salíase a la orilla del agua y comenzaba llorar como niño”. Cuando alguien se acercaba para ver quién lloraba, la bestia lo prendía. Todo esto hacía con la mano que tenía en el extremo de su cola, la cual le servía para prender fácilmente a cualquier incauto que se acercara al manantial. Posteriormente, lo introducía en el agua y lo sumergía en las profundidades. Lógicamente ahí moría, pero su “ánima” era enviada al Tlalocan. Días después —

¹⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁸⁰⁶ *Idem.*

¹⁸⁰⁷ Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XI, cap. IV, párr. II, pp. 1037-1038.

explica Sahagún— el cuerpo del ahogado salía a la superficie “sin ojos y sin dientes y sin uñas” porque todo se lo había quitado el *ahuítzotl*. Se comprende entonces que el animal se alimentaba con ojos, dientes y uñas humanas, pero el “ánima” del ahogado iba a morar en el Tlalocan. La gente de aquella época decía que el así muerto había sido raptado por los Tlaloques debido a una de dos razones: 1) “porque era muy bueno” o 2) porque “tenía algunas piedras preciosas en su poder”, lo cual enojaba mucho a los ayudantes de Tláloc.¹⁸⁰⁸

Desde mi punto de vista, tanto los raptados por el Sol como por la Tierra (personificada por Tláloc) pagaban con su vida la deuda contraída con las deidades en el momento en que se estableció la “alianza”. Los dioses podían tomar a cualquiera que perteneciera a la comunidad de los cazadores de hombres. Y éstos, a sabiendas de que eso podía suceder en cualquier momento no se inmutaban. En lugar de ello, revestían esas muertes con un halo de gloria; diciendo que aquellos habían sido elegidos por ser virtuosos. Que habían ido a existir en lugares donde el gozo y el placer coexistían con la despreocupación. Significativamente, entre los cazadores siberianos también se explican las muertes como capturas de los espíritus de los animales. Sobre este particular, Hamayon comentó: “[...] alguien que se pierde en el bosque o que se ahoga en el lago o en los ríos se considera que ha sido tomado por los espíritus ansiosos de la retribución humana y, por lo tanto, son abandonados, incluso si aún son jóvenes”.¹⁸⁰⁹ ¿Coincidencia? No lo creo, simplemente hay que entender que estamos frente a dos sociedades con ideología de caza.

Pero en Mesoamérica también podían invertirse los roles. Así como los dioses capturaban a los humanos, éstos podían capturar a los dioses. A este asunto dedicaré el apartado final de este capítulo.

Efectivamente, la guerra mexicana no sólo tenía como objetivo la captura de seres humanos, sino también la de los dioses de los enemigos. Y esta última era quizá más importante que la primera, porque teniendo al dios preso en Tenochtitlan se le podía controlar más fácilmente. En los documentos consultados encontré

¹⁸⁰⁸ *Idem.*

¹⁸⁰⁹ Hamayon, *Chamanismos...*, p. 127.

algunas alusiones al rapto de al menos dos deidades: Coltzin y Mixcóatl-Camaxtle. Revisemos los datos.

El primer evento tuvo lugar en tiempos de Axayácatl (1469-1481); en el marco de la guerra en contra de los matlatzincas. Fue entonces cuando los ejércitos comandados por los mexicas extrajeron a Coltzin de su templo en Tollocan (figura 105). Según el testimonio de Durán, los irreverentes mexicas sacaron al numen con todo y los sacerdotes que estaban a su cargo. Y una vez que lo tuvieron en su poder, le prendieron fuego al templo y se desplazaron desde el valle de Toluca hasta Tenochtitlan con el dios a cuestas.¹⁸¹⁰ Desafortunadamente, el dominico no ofrece detalles acerca del traslado, pero dada la importancia de un evento de esta naturaleza, resulta fácil imaginar que se llevó a cabo en medio de algarabía, humos de copal y el acompañamiento de instrumentos sonoros.

Respecto al rapto de Mixcóatl-Camaxtle, se trató en realidad de un evento fallido, que no obstante parece haber desencadenado varios conflictos. Según los *Anales de Cuauhtitlan*, el primer intento de capturar al dios ocurrió en 1441, en el marco de la guerra entre los cuitlahuacas atenchicalcas y los cuitlahuacas ticas. Ese conflicto empezó cuando los primeros atacaron a traición a los segundos y éstos, en respuesta, los combatieron y vencieron. Fue en este contexto en que los atenchicalcas entregaron su pueblo a Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) para que actuara a su favor y castigara a los ticas. Y fue el día 9 Cuauhtli cuando los tenochcas entraron a la casa del atenchicalca (acompañados por los tlatelolcas, los mexicatzincas, los colhuas y los itztapalapanecas) para después quemar el templo de los ticas: la casa de Mixcóatl. Se señala a Yaocuixtli de Mexicatzinco como el responsable de prender fuego al templo de Mixcóatl, y coger “[...] las cenizas de Itzpapálotl, el llamado envoltorio, que estaban dentro de dos varas de oate”.¹⁸¹¹

Sin embargo, en el templo ya no estaba Mixcóatl. Los ticas lo extrajeron previamente. Por eso, los mexicas confrontaron a Tezozomocli (señor de los ticas) y le preguntaron sobre el paradero de la deidad. Astutamente, el gobernante entregó a sus atacantes la efigie de otro dios que, para fortuna suya, compartía

¹⁸¹⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. XXXV, pp. 328-329.

¹⁸¹¹ *Anales de Cuauhtitlan*, p. 179.

muchos rasgos con Mixcóatl. Sobre este particular, en los *Anales de Cuauhtitlan* se apuntó lo siguiente:

Así que sólo [Tezozomocli] les dio una imagen del diablo Teócatl, que era un dios de Tíic al que guardaban en Tepixtloco. Esta [imagen] fue la que se llevaron los mexicas, y la que se colocó [después] en el Mixcoatépec de Tenochtitlan. No era la verdadera imagen de Mixcóatl Camaxtle, sino sólo [la imagen de] Teócatl. Y como eran muy semejantes sus atavíos, los mexicas, al ver [la imagen], pensaron que era la de Mixcóatl, pero sólo se trató de un engaño [...].¹⁸¹²

Un engaño que funcionó, pero no por mucho tiempo; pues cuatro o seis años antes de que llegaran los españoles, Motecuhzoma Xocoyotzin (1502-1520) intentó hurtar nuevamente a la deidad. Sólo que en esta ocasión, el “ydolo” ya se encontraba en manos de los huexotzincas. ¿Cómo llegó ahí? No encontré nada al respecto. Sin embargo, es significativo que el *tlatoani* tenochca siguiera empeñado en apoderarse de él. Para ello, encargó a un grupo selecto la difícil tarea de sustraer al dios del templo en que lo tenían los huexotzincas. Pero éstos, “[...] conociendo la traicion y maña con que Motezoma les queria tomar su dios y siendo auissados del mesmo ydolo [...]” esperaron a que los mexicas llegaran a los aposentos reales de su ciudad y allí los cercaron con la intención de matarlos. No obstante, los mexicas

[...] sintiendo el mal que sobre ellos benia y que no podian dejar de ser muertos o pressos subieronse por los fogones y chimeneas de los aposentos a lo alto y açoteas de las cassas y entrando los huexotzinca no los hallaron. Los mexicanos biendolos todos dentro saltaron a la calle y pusieronse en huyda y bisto por los de la çuidad quixeron yr en su seguimiento y la noche los detubo contentandose con que se hauian ydo sin lo que pretendian”.¹⁸¹³

Así que, a pesar de al menos dos intentos, los mexicas no pudieron capturar a Mixcóatl-Camaxtle. Vemos entonces que en estas tierras, ni siquiera los dioses se salvaban. También ellos podían ser capturados. De hecho, cuando eso sucedía, los númenes eran resguardados en un edificio denominado Coacalco¹⁸¹⁴ o Coateocalli.¹⁸¹⁵ De acuerdo con el testimonio de Sahagún, se trataba de una sala

¹⁸¹² *Idem*.

¹⁸¹³ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. VII, p. 80.

¹⁸¹⁴ ‘Casa de la Serpiente’. Véase *Florentine Codex*, appendix of book II, p. 182 y Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 274.

¹⁸¹⁵ ‘Templo de la Serpiente’. Véase Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LVIII, p. 501.

enrejada, como cárcel; en la cual “[...] tenían encerrados a todos los dioses de los pueblos que habían tomado por guerra. Teníanlos allí como captivos”.¹⁸¹⁶

Durán, por otro lado, explicó que dicho templo fue mandado edificar por Motecuhzoma Xocoyotzin¹⁸¹⁷ y, que una vez terminado, se estrenó con el sacrificio de los cautivos tomados en Teuctepec.¹⁸¹⁸ Cabe mencionar que, presumiblemente, el templo fue hallado por Leopoldo Batres a principios del siglo XX debajo de la Casa del Marqués del Apartado. No se reportó entonces el hallazgo de ninguna efigie y mucho menos los restos de algún bulto mortuario.¹⁸¹⁹ Posiblemente, los indígenas extrajeron todo durante el asedio de Tenochtitlan para llevarlo a esconder en otro lugar. De esa manera, intentaban salvar a sus dioses de una lamentable captura. No contaban con que al nuevo invasor no le interesaba tanto capturar sino destruir...

¹⁸¹⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. I, apéndice del segundo libro, p. 274.

¹⁸¹⁷ Porque “falta un templo que fuese conmemoracion de todos los ydolos que en esta tierra adorauan”. Durán, *Historia de las Indias...*, t. I, Tratado Primero, cap. LVIII, p. 501.

¹⁸¹⁸ *Ibid.*, t. I, Tratado Primero, cap. LVIII, p. 506.

¹⁸¹⁹ Me refiero obviamente a las efigies o bultos que se hallaban ahí en la época prehispánica. Porque, junto a las escalinatas y alfardas del templo, Batres encontró el *océlotl-cuauhxicalli* y la *xiuhcōatl* que actualmente se exhiben en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología. Posteriormente, en 1985, se halló en el mismo lugar el *cuauhxicalli*-águila que actualmente puede verse en el Museo del Templo Mayor.

CONSIDERACIONES FINALES

La captura de enemigos se revela como un ejercicio muy antiguo en Mesoamérica. Si mi análisis es correcto, su existencia puede rastrearse desde el periodo hoy denominado Preclásico y siguió practicándose a través de los siglos hasta la llegada de los españoles y aun después. De esto dan cuenta los numerosos testimonios que llegaron hasta nosotros y que prueban la permanencia y la continuidad de la práctica en el espacio mesoamericano. Sin embargo, sería un error suponer que dicha práctica conservó las mismas características a través de un periodo tan largo. Más bien, parece posible que sufriera cambios y adaptaciones en lugares y épocas distintos. De hecho, el *corpus* analizado aquí permite entrever al menos dos grandes grupos o “tradiciones” con preferencias de representación distintas, que reflejan muy probablemente la manera en que las sociedades que las crearon trataban a sus prisioneros de guerra.

El primer grupo, predominante en el centro de México y posiblemente también en la Mixteca, se originó tal vez entre los antiguos “olmecas”. Y aunque en un principio sus creadores optaron por la representación explícita de los cautivos (como lo atestigua el Monumento 2 de Chalcatzingo), después decidieron sustituirlos por animales sacrificados o corazones (como se observa en Teotihuacan y Tula). De la misma manera, los captores fueron figurados portando trajes que los relacionaban con depredadores (aves rapaces, felinos, cánidos, etcétera) o como los animales mismos. En mi opinión, esto se explica porque los pueblos que siguieron esta tendencia trataban con sumo respeto a sus prisioneros y no querían vanagloriarse ni hacer escarnio con su muerte. Lo cual parece motivado por el temor a que los “dueños del cosmos” tomaran represalias en su contra por haber cometido tal afrenta en contra de las víctimas.

Por el contrario, el segundo grupo, pudo haber tenido el mismo origen que el anterior, pero optó por mantener la representación explícita de captores y cautivos. Esto puede constatarse claramente en San José Mogote, Monte Albán, el área

maya, la Costa del Golfo e incluso en Cacaxtla. Los pueblos que siguieron esta tendencia prefirieron representar a sus gobernantes como la antítesis de sus prisioneros. Es por eso que aún podemos ver estelas y dinteles que muestran gobernantes de mayor tamaño y portando suntuosos atavíos, al lado de cautivos empequeñecidos, parcial o totalmente desnudos y adoptando posturas y actitudes humillantes. En pocas palabras, los representantes de este segundo grupo optaron por no sustituir simbólicamente ni a captores ni a cautivos. Esto parece obedecer al hecho de que en esos pueblos los prisioneros eran vejados y torturados en rituales públicos durante mucho tiempo antes de ser sacrificados; práctica que podría explicar también la representación explícita de los cautivos consumidos “al punto de esqueletización” pintados en el escalón del Templo Rojo de Cacaxtla.

Es importante destacar que el hecho de que el primer grupo optara por la sustitución simbólica de sus prisioneros de guerra en sus expresiones “artísticas” no debe conducirnos a la idea de que en Teotihuacan y Tula no se inmolaba a los enemigos; pues ello es desmentido por los testimonios arqueológicos e históricos. Todo parece indicar, más bien, que en esas ciudades se procedió de forma muy similar a como tiempo después se hizo en Tenochtitlan, en donde los monumentos públicos no mostraban representaciones explícitas de captores y cautivos, pero sí a sus sustitutos simbólicos (águilas y jaguares que devoran corazones).

Entre todos los elementos iconográficos relacionados con el cautiverio en Mesoamérica sobresale la cuerda; elemento fundamental (aunque no omnipresente) desde el Preclásico hasta Posclásico y aún después. Con ella no sólo se mostraba que el que tenía atadas las manos o el cuello era un prisionero; sino también se hacía referencia al linaje, la descendencia, el parentesco real y el parentesco ritual que se establecía entre los captores y sus cautivos. Respecto a la cuerda debe mencionarse además que los hallazgos de posibles prisioneros inmolados en Teotihuacan demuestran que su uso era real y no constituía sólo una convención iconográfica para denotar cautiverio. Asimismo, debe tenerse en cuenta que, para los indígenas, la cuerda no era un mero objeto, sino que era considerada como alguien con entendimiento y voluntad. De ahí que se le propiciara y se le ofrendara para conseguir su favor a la hora de cazar.

En efecto, utilizo el verbo cazar porque la captura de enemigos era concebida por los mexicas como una cacería ritualizada. Esto es evidente no sólo porque utilizaban las mismas armas y los mismos procedimientos para atrapar venados y humanos, sino porque empleaban la misma secuencia de actividades rituales en ambos casos. Dicha secuencia, prescribía que el guerrero, al igual que el cazador, propiciara con antelación a una jerarquía de dioses considerados “dueños del cosmos”. Se asumía que, sin su apoyo, la empresa fracasaría, pues el éxito de ella dependía no sólo de la habilidad del cazador para rastrear, perseguir y matar o capturar animales, sino de que todos los seres invocados lo favorecieran. En el caso de la cacería humana, la jerarquía incluía a dioses guerreros (Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Xiuhtecuhtli) pero también a aquellos que señoreaban el entorno de la cacería. Llegaron hasta nosotros algunos nombres (como Omácatl, Yecatzintli, Coatloxouhque, Huixtocíhuatl, Milnáhuac, Atlatonan y Xochiquétzal), pero todo indica que eran muchos más; tantos quizá como todos los elementos que pudiera haber en el medio circundante. A todos ellos se les propiciaba para que ayudaran al guerrero tanto en el desplazamiento hasta el campo de batalla como durante el combate mismo. Entre todos esos seres invocados destacaban las entidades más poderosas en las concepciones de los indígenas: el Sol y la Tierra. Entidades ambas que tenían su lugar en el Templo Mayor de Tenochtitlan (representadas por Huitzilopochtli y Tláloc) y a las que se alimentaba con la sangre de los que morían en cada batalla, pero también con la de todos aquellos inmolados en las fiestas y aun fuera de ellas.

La relación con los “dueños del cosmos” parece haberse basado en una “alianza” —similar por cierto a la establecida por otros pueblos cazadores en el mundo— que permitía el suministro constante de seres humanos; considerados éstos una especie que reportaba a la sociedad mexicana grandes beneficios. Dicha “alianza”, sin embargo, no era gratuita, pues más que una entrega unidireccional, implicaba el intercambio entre los “socios” (hombres y dioses). De tal manera que los “dueños del cosmos” se obligaban a permitir que los mexicas tomaran durante las guerras a algunos de sus protegidos, pero exigían como pago por ello la entrega de algunos mexicas. Aunque esta era, en realidad, una “alianza” que implicaba

muerte nunca se hablaba de ello. Más bien se le revestía de una “alianza” matrimonial en la que el rol masculino correspondía al cazador (captor) y el femenino a la presa (cautivo). Hecho que explica la costumbre indígena de sobajar a los enemigos utilizando términos como “mugercillas”.

La “alianza” de los mexicas con los “dueños del cosmos” daba lugar a una forma particular de tratar a sus prisioneros. Ya que obligaba a que se respetara y tratara muy bien a las presas para no molestar a las entidades sobrenaturales que las protegían. Es por ello que la misma Tenochtitlan (y muy posiblemente también sus predecesoras Teotihuacan y Tula, Xicocotitlan) carecía de representaciones explícitas de cautiverio y sacrificio de prisioneros. Se prefería representar en su lugar a sus sustitutos simbólicos. Esta omisión en el discurso visual era equivalente a las prohibiciones lingüísticas —tan comunes por cierto entre los cazadores— de no aludir al nombre de la presa y de no vanagloriarse con los resultados de la caza. Esa actitud respetuosa hacia la presa explica también que, al llegar los prisioneros a Tenochtitlan, se desplegara una fastuosa recepción en la que se cambiaba su condición de forasteros hostiles por la de huéspedes. Es por eso que, con agrado, se honraba a los recién llegados, alimentándolos y ofreciéndoles descanso. Dicha hospitalidad, sin embargo, no era inocente, estaba encaminada también a atraer a otras víctimas humanas a la ciudad. Es decir, constituía un engaño para las futuras presas. De todos modos, debe comprenderse que esa condición de invitados, no anulaba la de hijos del Sol y de la Tierra; pues los prisioneros siempre eran concebidos como “don y merced” que esas mismas entidades otorgaban para que se les alimentara.

Esto último está vinculado, obviamente, con la existencia en Mesoamérica de un antiguo mito que justificaba el sacrificio de aquellos que no cumplían con sus deberes hacia sus creadores. En él, los cuatrocientos *mimixcoah* (que representan a aquellos que a causa de la embriaguez y las pasiones carnales se olvidan de rendir culto a sus creadores) son entregados a sus hermanos, los cinco *mimixcoah* (que representan a los virtuosos que sí rinden culto a sus dioses), para que éstos los sacrifiquen. Quien ordena la inmolación de los hermanos es nada menos que el Sol —entidad guerrera por excelencia— que además de instar a los de

comportamiento virtuoso, les entrega armas. Este mito fue utilizado por los mexicas (y también por muchos otros pueblos mesoamericanos) para justificar el sacrificio de sus vecinos. De esa manera el pueblo agresor adoptaba para sí el rol de los hermanos virtuosos, y asignaba correlativamente a sus enemigos el rol de los no virtuosos; los cuales, de acuerdo con el mito, merecían fenecer por su incapacidad para reconocer y agradecer a sus creadores.

La decisión sobre quién era “virtuoso” o “no” recaía, por supuesto, en el pueblo agresor. Todo parece indicar que los mexicas menospreciaban y miraban recelosamente a aquellos que hablaban una lengua diferente (*popolocas*) y exhibían prácticas culturales distintas. Esas diferencias eran interpretadas como incapacidad de hablar e, incluso, como muestras claras de locura, inmoralidad o desenfreno. Más aún, los mexicas parecen haber considerado que sus vecinos no nahuas eran hombres incompletos o inacabados (*amo tlacatl*) que posiblemente habían sobrevivido a la destrucción de las eras precedentes. De ahí que, justo como a los animales, pudieran cazarlos en razón de su incapacidad para agradecer y rendir culto a los creadores. En contraposición a esa valoración negativa de los no nahuas, los mexicas valoraban positivamente a los pueblos nahuas, a quienes consideraban más cercanos a ellos, aunque definitivamente nunca iguales.

La relación que los mexicas establecían con los “dueños del cosmos” era mediada siempre y en primer lugar por el *tlatoani*, en su calidad de sumo sacerdote. Sin embargo, el hecho de que él tuviera ese rol fundamental no excluía al resto de la comunidad de sus obligaciones para mantener sana la relación con todos esos seres. Es por eso que en las empresas bélicas todos debían participar ritualmente para que se alcanzaran los objetivos deseados.

Los mexicas heredaron su tradición cinegética junto con otros elementos de la tradición mesoamericana y cuando arribaron a la Cuenca de México ya eran portadores de dicha tradición. Es por eso que capturaban enemigos desde la etapa de su migración hasta el establecimiento de Tenochtitlan (hacia 1325). Luego, se interrumpió esta práctica (o cambiaron los beneficiarios de ella) mientras estuvieron bajo el yugo tepaneca. Y posteriormente, no sólo continuó sino que se intensificó

durante la denominada “época imperial”; lo cual, encuentra explicación en el gradual crecimiento del poderío tenochca.

Efectivamente, en la etapa de la migración los mexicas pudieron haber sacrificado prisioneros de guerra en cada intento por establecer su *altépetl* al inaugurar templos a Huitzilopochtli. Aunque no contamos con los pormenores en todos los casos, llegaron hasta nosotros algunos registros sobre esos hechos en lugares significativos. Uno de ellos es el relato sobre el sacrificio de Cópil; quien fuera inmolado en Chapultepec, como parte de los rituales de fundación de un *altépetl* en ese lugar. Sin embargo, el intento por establecerse allí fue más bien fallido y tuvieron que repetirlo en el lago de Tetzaco, lugar en donde por fin consiguieron asentarse. Fue ahí donde los mexicas construyeron su templo y lo inauguraron con el sacrificio de Chichilcuauhtli, prisionero procedente de Culhuacan. El cuerpo de dicho cautivo, sirvió para darle un ‘corazón’ al edificio y dotarlo de vida y conciencia para interactuar con él. Este hecho, marcó al mismo tiempo el punto de partida y centro de la ciudad, pues fue a partir de él que se trazaron las cuatro parcialidades en que se dividía la urbe.

Es importante aclarar que la costumbre de inmolar cautivos para inaugurar templos no cesó con la fundación de su templo primigenio. Más bien ésta sólo marcó el inicio de una práctica que se repetiría por décadas; pues todo parece indicar que cada que se inauguraba una nueva etapa constructiva del edificio se procedía de la misma manera, como parece atestiguarlo la Ofrenda 111 del Templo Mayor. Por si fuera poco, es posible que se hiciera lo mismo al inaugurar otros templos e incluso monumentos de gran importancia ritual como los *temalácatl* y los *cuauhxicalli*. Por todo ello, considero justo afirmar que los cautivos resultaron fundamentales en el proceso mismo de construcción de Tenochtitlan. Pues sus cuerpos dieron “vida” a la materia inerte de los edificios y monumentos de la ciudad. Pero éste, es apenas uno de los múltiples beneficios que los enemigos otorgaban a la sociedad captora. En realidad, aportaban mucho más, tanto a nivel individual como grupal.

En efecto, a nivel individual, la captura de un prisionero hacía posible la movilidad social. Esto quedó ilustrado por la manera en que, luego de obtener a su primer enemigo, cambiaba la suerte del joven captor. Era a partir de tan importante

evento que el valiente muchacho era presentado ante el *tlatoani*, podía casarse y recibía del propio gobernante las primeras prendas que lo distinguirían de los demás por el resto de su vida. Esto le aseguraba un trato distinto por parte de los otros miembros de la sociedad y le daba acceso a una serie de privilegios que se incrementarían en la misma medida en que prendiera más enemigos. Debido a la falta de detalles en las fuentes, no es fácil establecer una correlación clara entre los privilegios que correspondían a cada captura. Sin embargo, se puede entrever que los captores obtenían más privilegios a mayor número de capturas. Esos privilegios incluían la utilización de prendas de algodón “labradas” (*máxtlatl* y *tilmatli*) y calzado (*cactli*); lo cual, en principio, ya los diferenciaba del resto de la sociedad. Pero además quedaban autorizados a utilizar distintos tipos de *tlahuiztli* para danzar e ir a la guerra, los cuales podían incluir trajes ajustados al cuerpo, insignias, tocados y posiblemente también escudos o *chimalli*. Asimismo, los captores podían comer la carne de los enemigos prendidos por sus compañeros y beber pulque públicamente. Por si todo esto fuera poco, a partir del rango de *tequihua* (que requería de cuatro capturas), el captor quedaba exento de todo tipo de tributos, podía tener todas las mujeres que pudiese sustentar y obtenía permiso para entrar a palacio; siendo además y desde entonces elegible para desempeñar altos cargos y participar en los consejos de guerra. A todos estos privilegios se sumaban otros más, como el beneficio de tierras y heredades, cuando el guerrero alcanzaba los rangos más elevados como el de *otómitl*, *cuáchic*, “caballero pardo” y sobre todo el de *cuauhtlocélotl*, o ‘águila-jaguar’.

Además de todos esos incentivos, el guerrero mexica se veía estimulado con el ejemplo mismo del *tlatoani*. El cuál era el captor principal y, por lo tanto, un modelo a seguir. Debía serlo antes de ser entronizado y también después. Los ritos mismos de entronización exigían que el nuevo gobernante demostrara que sus habilidades para cazar enemigos estaban más que vigentes. Es por eso que se había vuelto toda una tradición que, tras la fiesta por su elección, los *tlatoque* convocaran a la guerra y ellos mismos condujeran a los ejércitos hasta el campo de batalla. Estando allí, debían entrar en combate y pugnar por hacerse con al menos un prisionero. Si tenían éxito (lo cual parece haber sido el caso de todos, exceptuando a Tízoc)

entonces regresaba a Tenochtitlan con su presa. Esto, confirmaba al *tlatoani* como hombre valiente y esforzado y servía de ejemplo para todos los demás guerreros y quienes aspiraban a serlo. Además, todo parece indicar que esa primera captura — luego de su entronización— autorizaba al nuevo gobernante a usar las prendas e insignias propias de su rango y posición. Prácticas muy similares, de acuerdo con los datos analizados, eran también comunes en la entronización del *cazonci* en Michoacán, e incluso entre los *ajawo'ob* mayas del Clásico.

Naturalmente, la participación de los gobernantes en los enfrentamientos bélicos podía tener como consecuencia su captura en el campo de batalla. Aunque sabemos que no fue el caso de ninguno de los *tlatoque* tenochcas de la llamada “época imperial”, sí ocurrió bajo el mandato de Huitzilíhuitl el Viejo; el cual no sólo tuvo la desgracia de ser capturado junto con sus hijas durante el segundo ataque a los mexicas en Chapultepec, sino que fue sacrificado en Colhuacan. Hecho que nos “habla” de la vulnerabilidad de estos guerreros, por más hábiles o prominentes que fueran.

Aunque el *corpus* documental se refiere casi siempre a casos que involucran gente del estamento gobernante, no debe asumirse que en las guerras sólo se apresaban *pipiltin*. Su notoriedad en las crónicas obedece más al hecho de que sólo ellos eran considerados historiables —tanto por los indígenas como por los cronistas europeos— que a la falta de participación real de los macehuales en las guerras. Efectivamente, llegaron hasta nosotros algunos indicios de que la gente común también combatía y, desafortunadamente, parece haberlo hecho casi siempre en condiciones de desventaja (a causa de sus armas y su escaso entrenamiento). Esto pudo ser aprovechado por más de un captor en diferentes momentos. No obstante, dichas capturas no le habrían reportado los mismos beneficios que si hubiera prendido “nobles” o personas de rango. Aun así, la aprehensión de macehuales era siempre posible. Esto era especialmente cierto en los asaltos a ciudades y poblados rebeldes; porque en tales casos se pretendía no sólo someter a los culpables, sino que su castigo sirviera de escarmiento a los demás. Era entonces cuando podía observarse incluso la captura de familias completas, las cuales tristemente eran separadas cuando llegaban a Tenochtitlan y enfrentaban diferentes destinos.

En efecto, todo parece indicar que los mexicas seleccionaban a sus prisioneros con base en dos criterios fundamentales: el sexo y la edad. Y era a partir de esa selección que les asignaban roles dentro de la sociedad mexicana.

Los varones eran generalmente destinados a la muerte sacrificial (aunque no dejaban de existir algunas raras excepciones) debido a que representaban un peligro potencial dentro de la ciudad. Sin embargo, entre su llegada a Tenochtitlan y su destino final, podía mediar un periodo, que podía medirse en días, veintenas e incluso años. Era precisamente en ese periodo cuando eran obligados a desempeñar algunas tareas como cantar y bailar. Actividades ambas que generalmente resultaban extenuantes debido a que eran consideradas una forma de sacrificio y ofrenda por parte de los indígenas. Luego de esa participación, los cautivos eran recludos en jaulas y al día siguiente volvían a empezar. No obstante, esas no eran las únicas tareas que se asignaban a los *mamaltin* varones. Pues si se presentaba la necesidad de combatir mientras se encontraban en Tenochtitlan, los mexicas no dudaban en hacerlos pelear para ellos. Así lo prueba el caso de Tlalhuicole y el balletero español que, siendo enemigos, tuvieron que combatir a favor de los tenochcas. Pero todavía hay más. Algunos prisioneros con dotes militares especiales podían recibir el indulto por parte del *tlatoni* y ser premiados con una capitania con todos los privilegios que dicha responsabilidad conllevaba. Sin embargo, eso no era nada sencillo, para lograrlo debían vencer en condiciones de absoluta desventaja a sus oponentes en el *tlahuahuanaliztli* (rito principal de la fiesta de *tlacaxipehualiztli*); el cual parece haber constituido la prueba definitiva que hacía posible la asimilación de los enemigos más capaces. Sólo a través de tan dura prueba podían equipararse a los mexicas y por tanto ser adoptados. Esta posibilidad permite observar que la asimilación de los enemigos (varones) podía ser real, aunque los casos se antojan realmente raros.

Otro era el caso de las mujeres. Éstas parecen haber evadido el sacrificio en la mayoría de los casos (si no es que en todos). La razón de esto estriba en que su captor las adoptaba literalmente como esposas (siempre y cuando el *tlatoni* no las tomara para él). Así que a éstas no las recludían en jaulas como a los varones, sino muy posiblemente en la casa misma de quien las prendió. Recibían este trato

especial a causa de los servicios que podían proporcionar a sus captores. Entre dichos servicios estaban los favores sexuales, por supuesto, pero también la posibilidad de que el captor se reprodujera y extendiera así sus redes de parentesco para la conservación de su linaje. Sin embargo, no sólo proporcionaban ese tipo de servicios, pues las prisioneras también tejían y preparaban comida. Sobre este particular es necesario tener en cuenta que el hacer mantas y otros tipos de prendas era muy importante, porque las piezas podían fungir como “moneda” y las muy elaboradas constituían verdaderos objetos de lujo. De esta manera, quien poseía un nutrido grupo de esposas poseía un nutrido grupo de hacedoras de “moneda”. Así que las *cihuamamaltin* eran adoptadas por la sociedad captora para beneficiarse de su trabajo textil, culinario, pero también y no menos importante de su maternidad.

Respecto a los adolescentes y los niños no contamos con suficientes datos. Sin embargo, las fuentes son claras al mencionar que también eran capturados y muy posiblemente obligados a desempeñar algún tipo de trabajo productivo. Desafortunadamente no sabemos cuál era ese trabajo. Pero se puede plantear, a manera de hipótesis, que se tomaba en cuenta su edad para adoptar plenamente a los más pequeños con el fin de criarlos como si fueran auténticos hijos del captor. Por el contrario, los más grandes y por tanto más reacios a la integración, pudieron haber sido recibidos en la familia para que efectuaran tareas domésticas o en las tierras de sus captores (como hacían los prisioneros de los purépechas) y más tarde, quizá, destinarlos a la muerte sacrificial. Si esto es correcto, los cautivos adolescentes y niños tampoco vivían en jaulas —como los varones— sino en las casas de sus captores. Algo similar a esto pudo haber ocurrido en el caso de los cautivos incorporados a la Pirámide de la Serpiente Emplumada en Teotihuacan; pues se encontró que procedían de una amplia variedad de lugares de las tierras altas centrales de México y residieron en la “ciudad de los dioses” durante años antes de ser inmolados e integrados al edificio.

La condición de *malli* parece haber sido de carácter permanente mientras los prisioneros se hallaran dentro del *altépetl* del captor. Los varones destinados al sacrificio, por ejemplo, eran considerados *mamaltin* pese a cualquier rol que pudieran desempeñar en favor de su captor y/o en el ritual. Por lo que toca a las

mujeres, también parecen haber conservado su condición de *malli* siempre, pues todo indica que desde que llegaban a la ciudad y hasta su muerte, quedaban sometidas a las órdenes de su captor y su mujer principal. Lo mismo podría decirse respecto a los adolescentes obligados a desempeñar actividades productivas. El único caso que me genera algunas dudas es el de los prisioneros asimilados completamente (como los niños pequeños que pudieron haber sido incorporados totalmente a la familia del captor e, incluso, los guerreros que sobrevivían al *tlahuahuanaliztli*). ¿Eran todos ellos considerados *mamaltin*? No tengo suficientes elementos por ahora para dar una respuesta satisfactoria.

De cualquier manera, todos estos datos nos permiten observar que los prisioneros de guerra eran fundamentales para la sociedad mexicana. Las actividades productivas que desempeñaban en beneficio directo de los captores y sus familias se sumaban y contribuían de una u otra manera a la prosperidad de la ciudad. Lo cual también se alcanzaba —según las concepciones indígenas— a través del canto y el baile que se ofrendaba a los dioses. Por otro lado, la adopción de nuevos integrantes (como los niños integrados a temprana edad) permitía sustituir de alguna manera a algunos de los muertos en las guerras. En este mismo sentido, había una contribución de las prisioneras, pues sus fértiles vientres hacían posibles nuevos nacimientos, contribuyendo al crecimiento de la población. Pero hay más aún. Pues hasta los varones destinados a la muerte sacrificial podían vivificar a la sociedad mexicana. Esto, aunque parece un sinsentido, era posible dentro de la lógica indígena. Veamos cómo ocurría esto.

El momento preciso para inmolar a un cautivo era elegido por su captor; en función de sus propias necesidades, las de su familia o simplemente para integrar el sacrificio de la víctima en ceremonias previamente establecidas como las de las grandes fiestas de los ciclos calendáricos de 365 y 260 días o, incluso, en las que tenían lugar cada 52 años (ceremonia del Fuego Nuevo). No obstante, antes de ser inmolados, los cautivos cumplían con diferentes roles en los ritos de la fiesta en cuestión. Aunque éstos no siempre se mostraron claramente en las fuentes, pude determinar que los cautivos podían desempeñarse como personificadores de los dioses (*ixiptlah*), como “donadores” de piel, como “lechos” o “camas” y quizá

simplemente como “pagos” o *nextlahuatin*. Cada uno de esos roles requería de una participación activa, por parte del prisionero y en algunos casos de un conocimiento (al menos parcial) de lo representado en el ritual. Esto era particularmente necesario en el caso de los personificadores de los dioses. Razón por la cual, los *calpixque* ocupaban parte del tiempo de reclusión del cautivo a instruirlo en todo lo necesario para que desempeñara adecuadamente su rol de personificador.

Esa preparación de las futuras víctimas es apenas mencionada en las descripciones de las fiestas que llegaron hasta nosotros. Y aunque sabemos que los cautivos personificaban deidades en *atlcahualo*, *tlacaxipehualiztli*, *etzalcualiztli*, *xócotl huetzi*, *nahui ollin* y posiblemente *panquetzaliztli*, no contamos con suficientes detalles sobre todo lo que debían hacer o aprender para cumplir con ese rol. Sin embargo, tenemos la fortuna de contar con la noticia de aquellos que cada año debían desempeñarse como *ixiptlah* del gobernante y de Tezcatlipoca durante la fiesta de *tóxcatl*. Los cuales eran seleccionados desde un año antes, considerando su origen nahua y la belleza de su cuerpo, según parámetros de los mexicas por supuesto. Cada uno de esos *mamaltin* recibía a lo largo de un año instrucción sobre la manera adecuada de hablar y saludar, pero también se le enseñaba a tañer una flauta y el uso correcto de las cañas de humo y ramilletes florales que solían utilizarse en palacio. Todo con la intención de domesticarlo y convertirlo en mexica (pues se trataba de un extranjero) pero, sobre todo, para que adquiriera la “nobleza” y la circunspección que caracterizaban al *tlatoani*; pues era el gobernante quien fungía como su sacrificante y quien moría en el cuerpo de ese sustituto cada año. Es por eso que, además de ordenar que se le instruyera adecuadamente, el gobernante investía a la futura víctima con atavíos ricos y propios de Tezcatlipoca; lo cuales le conferían a su portador la divinidad del numen. Es así como un simple prisionero de guerra podía adquirir temporalmente la identidad de la deidad y del gobernante a la vez. Esto explica que, mientras se encontrara así investido, la gente lo tratara como a un auténtico dios; dándole a cada paso muestras de sumisión, respeto y acatamiento. Todo lo cual se acentuaba en la veintena de *tóxcatl*, cuando se acercaba su muerte. Era entonces cuando le cambiaban sus atavíos y le entregaban cuatro mujeres (también personificadoras de diosas). Con ellas, lo

llevaban a celebrar en cuatro lugares distintos. Al final de la veintena esas féminas lo abandonaban y era conducido al templo de Tlapitzahuayan, al norte de Chalco, para sacrificarlo. Inmediatamente después era sustituido por otro cautivo que, como él, personificaría a la deidad y al *tlatoani* durante todo un año.

Otras fiestas como *tlacaxipehualiztli* parecen haber requerido menor inversión de recursos en materia de personificación; debido a que los preparativos requerían menos tiempo y la participación de los prisioneros era también más breve. En ese caso, los *mamaltin* participaban como personificadores de Xipe Tótec durante una parte del ritual y luego eran inmolados y desollados. Su piel era ocupada para vestir a otros personificadores del mismo dios, como para evidenciar una especie de renacimiento. A este tipo de víctimas se les ha denominado “donadores” de piel. Hay indicios de una participación similar en la fiesta de *ochpaniztli*, pero en esta última celebración los cautivos “cedían” su piel para que otros se convirtieran en imágenes vivientes de Chicomecóatl.

Pero los *mamaltin* no siempre participaban en los ritos públicos como personificadores o “donadores” de piel. Había seis fiestas en que cumplían el rol de “lechos” o “camas”. Se trataba de *etzalcualiztli*, *tecuilhuitontli*, *huey tecuilhuitl*, *quecholli*, *panquetzaliztli*, e *izcalli*. En dichas ceremonias se utilizaban sus cuerpos para confeccionar literalmente una “cama” para los personificadores de los dioses (*teteo impepechhuan*). De tal suerte que los mataban antes que al *ixiptla* del dios y luego colocaban el cuerpo de éste sobre los de aquellos. No siempre se precisa su número, pero algunas descripciones mencionan que la “cama” se componía con cuatro prisioneros. Dicha “cama” o “lecho” parece haber tenido la finalidad de ofrecer un lugar para el descanso de la deidad, pero también para apaciguarla y evitar que ocasionara daños mientras se encontrara en el mundo del hombre.

Otras veces, como en *ochpaniztli*, *teotleco*, *títitl* y la *toxiuhmolpilia*, resultó imposible saber qué rol desempeñaban los prisioneros. ¿Fungían como pagos o *nextlahuatin*? Es difícil saberlo, las descripciones que reportan su participación no contienen suficientes elementos para determinarlo. Vemos entonces que los *mamaltin* podían desempeñar roles principales y secundarios en las fiestas; pero en todos los casos facilitaban la comunicación con los dioses (a través de su sacrificio)

y solemnizaban las celebraciones al tiempo que fortalecían la cohesión del grupo que con motivo de la fiesta se reunía. Pero más allá de eso, el beneficio más importante parece haber sido el que se obtenía con el aprovechamiento mismo del cuerpo del prisionero.

En efecto, se comenzaba cortando el cabello de la coronilla a los prisioneros en la noche previa a su inmolación. Ese corte significaba para el *malli* una doble pérdida: la del cabello mismo y la del *tonalli*; pues se consideraba que el primero era una capa protectora del segundo y quitando aquel se liberaba este. Así que una vez que se había despojado al cautivo de ese mechón, perdía su fuerza, pero también su *tonalli* y, con él, su vitalidad, su nombre, su destino y la memoria anímica que se había forjado a lo largo de la vida. Esto se traducía obviamente en la pérdida total de su identidad y, por tanto, de sus logros y actos valerosos que lo habían distinguido y llenado de fama y honra (*tléyotl*). Sin embargo, no debe asumirse que todo eso simplemente se perdía en la nada. Pues los antiguos nahuas creían que todo eso podía ser transferido del cautivo que moriría a su captor. En efecto, decían que Motecuhzoma se vivificaba con el *tonalli* de sus prisioneros. Por ellos se rejuvenecía, se llenaba de fama y se hacía temible. Y esto seguramente puede decirse también respecto de los otros captores, que también buscaban vivificarse con las entidades anímicas de sus cautivos. Lo cual se manifestaba en la extendida costumbre de integrar el nombre de los enemigos capturados al propio. Recordemos como ejemplo el caso de Itzcuin, guerrero de Tlatelolco, que prendió al huexotzinca Xiuhtlamin. Desde entonces cambió su nombre por el de Xiuhtlaminmani, es decir, 'captor de Xiuhtlamin'. Con este hecho manifestaba a la comunidad que se había apropiado de la entidad anímica de su cautivo.

Pero no sólo el *tonalli* era transferido al captor. Éste también conservaba celosamente el mechón que había arrancado a su prisionero y todo indica que por medio de él se mantenía vigente el vínculo entre ambos; permitiendo al captor ejercer control sobre aquel, incluso después de la muerte. Esto significa que el cautivo sacrificado seguía siendo tratado como un hijo, aunque ya fallecido, del captor y que éste podía solicitarle su apoyo (o conminarlo a dárselo) de la misma manera que a otros muertos de la familia; los cuales, según las concepciones

indígenas, seguían trabajando y ayudando a sus parientes desde el más allá. Pero no sólo había un aprovechamiento anímico, el cuerpo del prisionero también reportaba grandes beneficios.

Durante el sacrificio mismo, los *mamaltin* “cedían” sus corazones y sangre para alimentar al Sol y la Tierra y contribuían de esa manera al funcionamiento adecuado del cosmos. Esto era así porque corazones y sangre se relacionaban con la vida y existía la creencia de que ésta podía ser transferida a dichas entidades. Sin embargo, es importante destacar que no eran ellos los únicos seres beneficiados con esos productos del sacrificio; pues la sangre servía también para retribuir a todos los dioses que de una u otra manera habían ayudado al guerrero durante su cacería. Todo lo cual tenía lugar inmediatamente después de inmolada la víctima y, casi siempre, sobre el templo mismo en que se había efectuado el ritual.

La piel de los prisioneros, como ya expliqué, era aprovechada en algunos casos y esto se hacía de maneras distintas. Si se trataba de guerreros sobresalientes o de alto rango se ocupaba la piel de su cara (con todo y pelo) para confeccionar cabezas trofeo. Por otro lado, en ritos como los de *tacaxipehualiztli* y *ochpaniztli*, la piel del tórax, los brazos y las piernas era utilizada para que la vistieran otros —a manera de jubón— a fin de personificar a deidades como Xipe Tótec y Chicomecóatl. También llegó hasta nosotros noticia de que las pieles de los capturados por los gobernantes, durante los ritos de su entronización, eran rellenas con algodón y luego colgadas en las casas de sus captores, en memoria de los hechos.

Tras el desollamiento se aprovechaba también la carne de los prisioneros. La cual alimentaba a la familia del captor y a todos aquellos convidados por él. Pero más allá del aporte meramente nutricional de la carne parece haber prevalecido la idea —como entre los rarámuri actuales— de que la víctima se llenaba de energía sagrada en el momento mismo del sacrificio. Si esto era así, es fácil entender que el *tlatlaolli* (platillo ritual elaborado con maíz y la carne de los sacrificados) fuera valorado de manera especial por los indígenas. Sin embargo, hay que insistir en que la importancia de la carne no terminaba allí. Pues su repartición permitía a su poseedor establecer o fortalecer relaciones con sus pares y otros de rango superior.

Pero, sobre todo, le facilitaba la obtención de riqueza con cada porción entregada, pues era costumbre que, al recibir un poco de *tlacatlaolli*, el convidado retribuyera a quien le convidó con presentes y regalos, los cuales podían consistir en granos y semillas, pero también ropa, plumas ricas, piedras preciosas, rodela, arreos de guerra e incluso “esclavos”. Es así como la carne de los cautivos vivificaba a los que la comían (nutricionalmente y con la energía sacrificial) y llevaba prosperidad a la casa del captor y su familia. Esto recuerda también la recolección domiciliar de dones que los *xipeme* o *tototectin* efectuaban vistiendo las pieles de los prisioneros inmolados en *tlacaxipehualiztli*. Sólo que en esa ocasión lo recolectado era dividido entre el captor del prisionero “donador” de piel y los *xipeme* que realizaban la recolección. Y con la parte que correspondía al captor-sacrificante, éste ofrecía un banquete.

Otras partes del cuerpo del *malli* que los indígenas guardaban con especial cuidado eran los huesos, considerados semillas humanas y por tanto símbolos de muerte y del inicio de un nuevo ciclo vital. De todo el esqueleto parecen haber sido particularmente valorados el cráneo y el fémur, los cuales se suponían cargados de poder fertilizador. El cráneo pudo haber sido reclamado por el Estado tenochca. Es por eso quizá que debía exponerse públicamente en alguno de los seis *tzompantli* que se encontraban en recinto ceremonial de la ciudad. Tales estructuras, más que espacios destinados a la exhibición de meros trofeos, deben considerarse dispositivos que facilitaban las tareas agrícolas y militares. Pues, según los datos analizados, se invocaba el auxilio de los huesos colocados en árboles (o sus sustitutos simbólicos) para ambas tareas. En lo que concierne a lo agrícola, parecen haberles solicitado que transmitieran su fertilidad a las plantas. Y en cuanto a lo militar, servían para recordar a los guerreros mexicas que los cráneos de sus familiares y amigos capturados pendían así en algún lugar y que debían vengarlos. Pero también, y esto no era menos importante, los cráneos se ofrendaban en el recinto ceremonial a los “dueños del cosmos” para que propiciaran el renacimiento de nuevos prisioneros (justo como ahora se depositan huesos en cuevas con el mismo fin).

Respecto a los fémures, parece haber habido siempre una repartición. Sabemos que un muslo, el izquierdo tal vez, era entregado como ofrenda al *tlatoani*. Lo cual se hacía posiblemente en agradecimiento por la mediación que el gobernante había efectuado a lo largo de todo el enfrentamiento bélico (y por tanto le hacía corresponsable de la captura). Por otra parte, el muslo derecho, era conservado por el captor. Éste (o su familia), lo descarnaba y limpiaba para que todos los invitados al banquete ingirieran la carne. Después, lo adornaba con papeles y lo colgaba en un madero en el patio de su casa. Así compuesto, el fémur servía, en primera instancia, para mostrar a la comunidad la hazaña del guerrero que vivía ahí. Sin embargo, ese no era su único valor y, por tanto, debemos dejar de considerarlo un mero trofeo. La familia le ofrendaba diariamente y de manera particular cuando el hombre salía para participar en una nueva campaña militar. Era entonces cuando su mujer colgaba al hueso de las vigas de la casa y lo sahumaba. Luego, mediante oraciones y ofrendas, le pedía protección para su marido (o lo conminaba a dársela). Esto era así porque el fémur —como parte del cautivo— le representaba, era su *ixiptla*. Por ello se asumía que las oraciones que la mujer le dirigía eran en realidad para el cautivo muerto, previamente adoptado como su hijo. El cual protegía a su captor y a su familia, durante la contienda. Esto parece atestiguado lingüísticamente por el nombre mismo que recibía el fémur, pues Maltéotl, ‘dios cautivo’, sugiere que la entidad asociada a la materia ósea seguía sometida a los designios de quien poseía el hueso.

La ropa y los atavíos de los *mamaltin* que habían personificado deidades antes de ser inmolados también eran conservados por sus captores. Aunque esto no sucedía en todos los casos, sabemos que los indígenas consideraban que tales prendas poseían algo de la divinidad y podían transmitirla a sus portadores. Esto era posible porque la ropa parece haber sido considerada literalmente una segunda piel y, de hecho, pudo haber formado parte —junto con el pelo y los huesos— de algo equivalente al *winkilel* o ‘cuerpo-presencia’ documentado por Pitarch entre los tzeltales. Si esto era así, se confirmaría lo anotado antes; que el captor se quedaba con el “cuerpo” que había dotado de individualidad a su cautivo y esto le permitía controlarlo y servirse de él aun después de la muerte. Correlativamente, el cuerpo-

carne del prisionero (equivalente al *bak'etal* documentado por Pitarch) podía ser consumido, pues era considerado igual a la carne de los animales. Si mi interpretación es correcta, la posesión del cuerpo-presencia superaría cualquier tipo de cautiverio de que se tenga noticia, pues ni la muerte liberaba al triste *malli*, porque incluso en el más allá seguía sometido al que en vida lo había capturado.

Luego de toda esta revisión es fácil comprender por qué la cacería de seres humanos era necesaria y fundamental para el pueblo mexica. El hombre era entre otras especies de caza la que les reportaba mayores beneficios. Esto explica que su práctica la tomara para sí el estamento dominante, quienes se veían a sí mismos como los encargados de mantener en funcionamiento al cosmos. Sin embargo, la adquisición de miembros de tan valiosa especie, los ponía en deuda permanente con los mismos “dueños del cosmos”. Los guerreros sabían bien que esa deuda sería pagada tarde o temprano por ellos mismos en el momento de su muerte. No obstante, había ocasiones en que las entidades telúricas, deseosas de la vitalidad de la sangre humana, se cobraban la deuda y simplemente tomaban algunos miembros de la comunidad sin importar si se trataba de guerreros o no. En términos de Lorente Fernández, se trataba de verdaderas razias cósmicas, organizadas por esas entidades para alimentarse. Pero en el mundo del hombre, no se hablaba de esas cacerías. Las muertes que así ocurrían se explicaban como raptos que dichas entidades hacían para llevar a los humanos al Tlalocan y casarse con ellos por su comportamiento virtuoso exhibido en el mundo. Era así como se ocultaba la verdad sobre la “alianza” de muerte pactada desde tiempos inmemoriales entre los humanos y los “dueños del cosmos”.

Al llegar a este punto, considero haber respondido ya a la pregunta que dio origen a toda esta investigación. Sin embargo, para que quede expresamente resuelta la formularé nuevamente: ¿Trabajaban los *mamaltin* como hacían otros prisioneros de guerra en el mundo? La respuesta es sí. Sí trabajaban, pero la noción de trabajo en la cultura indígena era más extensa que la noción de trabajo en la cultura occidental y por eso no se había visualizado así.

APÉNDICE 1. PINTURA CORPORAL QUE SE COLOCABA A LOS CAUTIVOS EN ATLCAHUALO Y TLACAXIPEHUALIZTLI

De la misma manera que otros tipos de víctimas (como los llamados “esclavos” y los infantes que se ofrendaban antes de la temporada de lluvias), los cautivos personificaban a las deidades en distintas festividades. Para que desempeñaran tal actividad, los mexicas les otorgaban la apariencia de esas deidades, y se valían para ello de la pintura corporal y de diferentes atavíos.

En la fiesta de *atcahualo* se presentaba a los cautivos que serían inmolados en el *tlahuahuanaliztli*. La presentación se efectuaba cuatro veces ante la gente y los prisioneros iban pintados alternadamente de rojo y blanco y ataviados con vestimentas de papel del mismo color. Ambos colores eran parte de los atavíos de Tlatlauhquitézcatl (otro de los nombres de Xipe Tótec);¹⁸²⁰ al investirse con los colores y atavíos del numen, lo personificaban y se integraban a un peculiar “juego” de representaciones divinas que participaban en la misma celebración.

Élodie Dupey mostró que los mexicas utilizaban dos rojos para elaborar la pintura corporal: 1) el ocre rojo o almagre y 2) la grana cochinilla (*Dactylopius coccus*).¹⁸²¹ El primero era conocido por los antiguos nahuas como *tláhuittl* (figura 106a). El cual era concebido como un material que connotaba calor, debido a que adquiría su color rojo cuando era puesto en el fuego.¹⁸²² Por otro lado, el colorante elaborado a partir de la grana cochinilla, parásito que vive en las cactáceas del género *Opuntia*, era conocido como *tlapalli*. Se sabe que éste guardaba estrechos

¹⁸²⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, cap. IX, p. 103.

¹⁸²¹ Élodie Dupey García, “Aztec reds: Investigating the Materiality of Color and Meaning in a Pre-Columbian Society”, in Rachael Goldman (ed.), *Essays in Global Color History: interpreting the Ancient Spectrum*, Piscataway, Georgias Press, 2016, pp. 257 y 261.

¹⁸²² Así lo explicó Francisco Hernández: El *tláhuittl*, “[...] es una especie de tierra amarilla que puesta al fuego toma al punto un color rojo. Lo usan los pintores, y sirve también para pintar paredes y pisos de las casas”. Francisco Hernández, *Historia natural de Nueva España 2*, t. III, cap. XV, en Obras completas de Francisco Hernández – Universidad Nacional Autónoma de México, http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/03_TOMO/tomo003_30/tomo003_030_015.html, (consultado el 17 de junio de 2021).

vínculos con la sangre, porque ambas sustancias compartían su color rojo y eran consideradas preciosas por los indígenas.¹⁸²³ En suma, Dupey concluyó que tanto el *tláhuatl* como el *tlapalli* se vinculaban con el calor, la luz y el *tonalli*;¹⁸²⁴ razón por la cual adornaban los cuerpos de deidades relacionadas con esos elementos, tales como Tonatiuh, Chicomecóatl, Xochipilli, Xiuhtecuhtli y Tlatlahuicquitzcatl.¹⁸²⁵

En lo que se refiere al blanco aplicado al cuerpo de los cautivos, Dupey sostiene que era elaborado con diatomita;¹⁸²⁶ roca sedimentaria o lodo de color blanco “formados por los esqueletos silíceos fosilizados de algas microscópicas llamadas diatomeas”.¹⁸²⁷ A dicha sustancia los antiguos nahuas la llamaban *tízatl*;¹⁸²⁸ (figura 106b) material que, según Francisco Hernández, se obtenía de minas lacustres, se amasaba como el barro y se hacían de él bolas pequeñas; posteriormente, se ponía al fuego y adquiría poco a poco su color blanco. Éste, de acuerdo con el protomédico, llegaba a ser “blanquísimo”.¹⁸²⁹

Dupey argumenta que en la cosmovisión indígena el *tízatl* estaba vinculado al ámbito húmedo y oscuro del inframundo, debido a su origen mineral y procedencia acuática. Pero además poseía una connotación terrosa; indicada porque la costumbre indígena de “comer tierra” frente a los dioses era conocida como *tizapaloa*, es decir, “probar *tízatl*”.¹⁸³⁰ No obstante, gracias a su blancura intensa y brillante y a su naturaleza seca,¹⁸³¹ al *tízatl* se le relacionaba también con el Sol y más específicamente con el águila (epifanía zoomorfa de Huitzilopochtli); pues los mexicas equiparaban dicha sustancia con el excremento de su deidad.¹⁸³²

Entonces puede verse que tanto el color rojo como el blanco, con que se adornaba a los cautivos para el *tlahuahuanaliztli*, estaban relacionados con la luz, el fuego, el calor, lo seco, el *tonalli* y, por ende, con el Sol. Pero también —aunque

¹⁸²³ Dupey García, “Aztec reds...”, p. 252.

¹⁸²⁴ *Ibid.*, p. 258.

¹⁸²⁵ Dupey García, “The Materiality...”, pp. 79-80.

¹⁸²⁶ *Ibid.*, pp. 74 y 75.

¹⁸²⁷ Élodie Dupey García, “Traducción del náhuatl al español del capítulo once del libro XI del *Código Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 49, enero-junio 2015, p. 239.

¹⁸²⁸ Dupey García, “The Materiality...”, p. 74.

¹⁸²⁹ Hernández, *Historia natural...*, t. III, cap. XIX, en *Obras completas de Francisco Hernández* – Universidad Nacional Autónoma de México,

¹⁸³⁰ Dupey García, “The Materiality...”, p. 77.

¹⁸³¹ *Idem.*

¹⁸³² *Idem.*

al parecer en menor medida— con el ámbito húmedo y oscuro del inframundo. Lo verdaderamente relevante aquí es comprender que todos estos significados eran transmitidos a sus portadores; caracterizándolos como seres de luz, de calor, vinculados con el ámbito de lo masculino y lo celeste, aunque también (pero en menor proporción) con lo femenino y lo terrestre. Tal como correspondería a un verdadero “hijo del Sol y de la Tierra” nombre que, como vimos, se daba a los prisioneros de guerra cuando ingresaban a Tenochtitlan.

APÉNDICE 2. EL PAPEL AMATE Y LOS ATAVÍOS DE LOS CAUTIVOS

El papel utilizado en el ámbito mesoamericano era el *ámatl*, mejor conocido hoy como papel amate. Éste se obtenía de la corteza de árboles de distintas especies.¹⁸³³ Las cuales eran sometidas a un proceso de elaboración que incluía el macerado y el aplanado de las fibras sobre tablas (figuras 107a y 107b).¹⁸³⁴ Dicho proceso fue explicado brevemente por Arturo Gómez Martínez:

Primero es hervida la materia prima, con agua y ceniza, o bien con cal. Después se deja enfriar y reposar por algunos días. Mas tarde [las cortezas] se extienden para su planchado o aplanado, valiéndose de olores y piedras pulidas. Acto seguido las colocan al sol para secarlas por completo y, como proceso final, despegan las hojas listas para ser empleadas.¹⁸³⁵

El producto resultante es un papel característico de esta parte del mundo, que en la época prehispánica sirvió no sólo para elaborar buena parte de los llamados “códices”,¹⁸³⁶ sino también estandartes, prendas, adornos y todo tipo de atavíos para los dioses, los sacerdotes, las víctimas sacrificiales y los muertos. Era, además, frecuentemente utilizado en las ofrendas.¹⁸³⁷

La relevancia de este material en las actividades rituales puede apreciarse todavía; pues se le sigue empleando con fines ceremoniales en comunidades nahuas, tepehuas, totonacas y otomíes extendidas en una vasta región en la parte

¹⁸³³ Aún hoy los indígenas del sur de la Huasteca emplean las cortezas de higueras, moráceas y ficus llamados genéricamente *amacuáhuil* o ‘árbol de papel’. “También se utilizan las de jonote (*Alahuactli heliocarpus*), las de corniceras o *huitzmahmaxalli* “acacia cornígera”, y las de hortigas *tetzonkilitl* (*Morus celtidifolia*)”. Véase Arturo Gómez Martínez, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, p. 68.

¹⁸³⁴ Tal como se hace aún en poblaciones como San Pablito, Pahuatlán, Puebla. En ese lugar, los otomíes siguen utilizando machacadores de piedra, presumiblemente de origen prehispánico “encontrados en los campos”. Otros de estos utensilios han sido hallados en excavaciones arqueológicas en sitios del periodo Clásico y Posclásico. Stresser-Péan, *De la vestimenta...*, p. 211.

¹⁸³⁵ Gómez Martínez, *Tlaneltokilli...*, p. 69.

¹⁸³⁶ Con papel de corteza fueron hechos todos los códices prehispánicos mayas que conocemos (el *Dresde*, el *Paris*, el *Madrid* y el *Códice Maya de México*), así como otros del centro del país tales como el *Tonalámatl de Aubin*, el *Códice Boturini*, el *Códice Borbónico* y la *Matrícula de Tributos*.

¹⁸³⁷ Los mercaderes ofrecían papel a Yacatecuhtli y cobijaban sus estatuas con el mismo material. Por otro lado, a las *cihuateteo* también se les ofrecían “papeles manchados con *ollí*”. Véase Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. I y IV, caps. XIX y XXXIII, pp. 101 y 408, respectivamente.

sur de la Huasteca.¹⁸³⁸ Es ahí donde verdaderos especialistas recortan “cuerpos o fetiches” de papel amate, con la intención de que en ellos se “alojen” temporalmente las “potencias”.¹⁸³⁹ Esto se hace para que “tengan cuerpo, peso y forma”¹⁸⁴⁰ y así poder establecer con ellas un contacto “cara a cara”.¹⁸⁴¹ Para ello, no obstante, es necesario “activarlas”, separando las lengüetas que representan los ojos, la boca y el corazón. Sólo entonces se les da vida¹⁸⁴² y se les pueden hacer peticiones (figuras 108a y 108b). Esto se realiza tanto en momentos críticos que pudieran estar amenazando a una comunidad entera (sequías, tormentas, inundaciones, etcétera) como en situaciones que pudieran afectar a alguno de los individuos que la conforman (enfermedades, “brujería”, búsqueda de objetos perdidos, por ejemplo).

Aunque no está confirmado que el papel amate se usara en la época prehispánica para confeccionar efigies de deidades, tal como se usa en la actualidad,¹⁸⁴³ sabemos que era muy importante en la ornamentación de las víctimas sacrificiales; especialmente en el caso de aquellas que personificaban a los dioses.¹⁸⁴⁴ Ahora bien, ¿de dónde derivaba esa importancia? ¿Por qué emplear

¹⁸³⁸ Esta región inicia en la sierra de Otontepec, continúa por la de Huautla, Huejutla, Chicontepec, Huayacocotla y la Sierra Norte de Puebla, en donde se encuentran Pahuatlán, Santa Ana Hueytlapan, Huehuetla, Pantepec y otros poblados. Gómez Martínez, *Tlaneltokilli...*, p. 74.

¹⁸³⁹ El término otomí para designar a esas potencias es *xón duxki*, que, según Patricia Gallardo Arias, puede traducirse como ‘delicado y sagrado’. Se trata de entidades sobrenaturales que en las concepciones indígenas “[...] deciden el destino humano, además de controlar la lluvia, la sequía, las tormentas, así como las pasiones, las peleas y los conflictos. No obstante, los otomíes saben que estas potencias son de alguna forma volubles: no se puede predecir cómo actuarán ni cuándo lo harán; por eso son ‘delicadas’”. Patricia Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, p. 14.

¹⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 105

¹⁸⁴¹ Leopoldo Trejo Barrientos *et al.*, “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV Pueblos nahuas y otomíes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 211-212 y 215.

¹⁸⁴² Jacques Galinier, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, trad. Mario A. Zamudio Vega, Tenango de Doria, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d’Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, p. 22; Gallardo Arias, *Ritual...*, p. 49.

¹⁸⁴³ Durán, por ejemplo, escribió que las efigies de los dioses que estaban en los templos indígenas eran de “palo”, de “piedra” e incluso de obsidiana (Tezcatlipoca) pero no de papel. Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, Tratado Segundo, caps. II, IV, VI, VII, VIII y IX, pp. 26, 47, 71, 81, 89 y 104.

¹⁸⁴⁴ A los niños que representaban a los *tlaloque* les ponían “alas de papel como ángeles”, en *atlcahualo*. El personificador de Tlacahuepan iba adornado con papeles “pintados con unas ruedas negras”, en *tóxcatl*. La “imagen” de Xilonen llevaba una “corona de papel de cuatro esquinas”, en *huey tecuítlhuítl* y los personificadores de los montes llevaban “coronas” y atavíos de papel manchados con *ulli*, en *tepeítlhuítl*. Y estos son, en realidad, sólo algunos ejemplos. Sahagún, *Historia general...*, t. I, lib. II, caps. XX, XXIV, XXVII y XXXII, pp. 177, 198, 218, y 240, respectivamente.

papel y no cualquier otro material? Ana Díaz Álvarez encontró algunas pistas al respecto. En efecto, la investigadora observó que entre las funciones principales del papel estaba el envolver y el adornar.¹⁸⁴⁵ Esto parece responder al hecho de que la corteza de los árboles con los que se hacía el papel era considerada como una piel desollada.¹⁸⁴⁶ Lo cual tiene implicaciones muy interesantes porque en principio indica que los indígenas concebían a las pieles y a las cortezas como coberturas “naturales”, cuya textura constituía, tal vez, el material idóneo para contener a una entidad que procedía del otro mundo. Sin embargo, acerca del papel hay algo más que debemos tomar en cuenta.

En efecto, Jacques Galinier mostró que los otomíes utilizan el término *šöke*, ‘apertura’, para referirse al desollamiento, al hecho de abrir el cuerpo femenino en el momento del coito, así como al desprendimiento de la corteza de los árboles para confeccionar “ídolos” de papel.¹⁸⁴⁷ *Šöke* también es el término —explica el investigador— con el que se designa al Carnaval, entendido éste como una “apertura” del inframundo de la que surgen los “diablos” y todos los personajes del otro mundo, que participan en esa fiesta indígena.¹⁸⁴⁸ Parece claro entonces que el descortezar y desollar era entendido por los indígenas como una actividad que permitía asomarse al mundo otro e, incluso, facilitaba el acceso de los seres de ese lado del cosmos al espacio ocupado por el hombre. Pero ¿por qué dichas actividades, junto con el hecho de abrir el cuerpo de la mujer antes de la cópula permitían el acceso al mundo otro? Una posible respuesta se encuentra en un texto de Pedro Pitarch, quien explica que, en las concepciones tzeltales, el otro lado del cosmos está también dentro de los seres humanos. Así lo explicó el investigador:

El otro lado —este es un dato crucial— no sólo se encuentra “fuera”, sino también dentro de los seres humanos bajo la forma de lo que convencionalmente llamamos “almas”. Las almas no son sino fragmentos del otro lado encapsulados en el interior del cuerpo (entre los tzeltales, en el corazón) como resultado de la maniobra de parto.¹⁸⁴⁹

¹⁸⁴⁵ Díaz Álvarez, *El maíz...*, p. 45.

¹⁸⁴⁶ Según la investigadora, el nombre genérico de la corteza vegetal en náhuatl era *quauheoatl* (‘piel de árbol’) o bien *xipeoallotl*, término que deriva de *xipehua* (descortezar o desollar). *Ibid.*, p. 46.

¹⁸⁴⁷ Galinier, *Una noche...*, p. 21.

¹⁸⁴⁸ *Idem.*

¹⁸⁴⁹ Pedro Pitarch, “La línea del pliegue. Ensayo de topología mesoamericana”, pp. 4-5.

De hecho, una concepción similar pudo haber existido también entre los antiguos nahuas, pues en un *huehuetlatolli*, consignado por los informantes de Sahagún, una mujer expresó: “en nosotras está la cueva, el precipicio”.¹⁸⁵⁰ Expresión que generalmente se ha interpretado como una metáfora en donde la cueva y el precipicio (accesos típicos al otro mundo) aludirían al introito vaginal;¹⁸⁵¹ pero que en un sentido más literal pudiera estar expresando una concepción similar a la de los tzeltales estudiados por Pitarch. Es decir, que la vagina se concibiera literalmente como un acceso a esa parte del mundo otro, que se encuentra justamente dentro del cuerpo femenino. Además, en este orden de ideas, resulta factible suponer que no sólo los seres humanos poseían en su interior “fragmentos” del otro lado del cosmos; pues esto pudo hacerse extensivo a otros seres que habitaban el mundo del hombre, como los animales y, por supuesto, algunas plantas. De ahí que el descortezar los árboles y desollar personas fueran entendidos como procesos similares. En este contexto se podrá entender mejor por qué se prefería emplear atavíos de papel para adornar a los personificadores de los dioses; pues haciendo uso de dicho material los equipaban con una “cobertura” capaz de retener a las entidades que los cautivos representaban.

¹⁸⁵⁰ El texto en náhuatl reza así: “*ca oztotl, ca tepexitl in totech ca*”. *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 99v.

¹⁸⁵¹ Así parece haberlo interpretado Sahagún y Mikulska, véase Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XXI, 575 y Mikulska, “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, en Ana Díaz (coord.), *Cielos e inframundos: Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, p. 134.

OBRAS CONSULTADAS

- Aguilar González, Wendy, *Toci-Tlazoltéotl: la diosa del tejido entre los mexica*, tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autora, 2016, 212 p. 26 p.
- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, XXXII, 314 p. (Colección Fuentes).
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, 2 v., edición de Edmundo O’Gorman, México, Instituto Mexiquense de Cultura / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. I, XVIII+568 p.; v. II, 542 p. (Historiadores y Cronistas de Indias 4).
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra y precedida del Códice Ramírez, México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, 1878, 724 p. (Edición digital).
- _____, *Crónica mexicana*, ed. Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1997, 554 p.
- _____, “Crónica Mexicáyotl”, en *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta, 2012, pp. 25-155. (Cien de México).
- Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, 260 p. (Cien de México).
- Anales de Tlatelolco. Unos annales históricos de la nación mexicana; y código de Tlatelolco*, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin con un resumen de los anales y una interpretación del código por Robert h. Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948, 128 p.
- Anawalt, Patricia Rieff, “Atuendos del México Antiguo”, en *Textiles del México de ayer y hoy*, México, Editorial Raíces, 2005, pp. 10-19 (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, 19).
- Angulo V., Jorge, “Teotihuacán. Aspectos de la cultura a través de su expresión pictórica”, en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Volumen I, Estudios, Tomo II, pp. 65-186.
- _____, “The Chalcatzingo Reliefs: An Iconographic Analysis”, en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, pp. 132-158.
- Ayala Falcón, Maricela, “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2000, IV, pp. 145-187.
- _____, “Pero ¿hubo guerra en Toniná? o de cómo las apariencias engañan”, en *Estudios de Cultura Maya*, 22, 2002, pp. 151-166.

- Baquedano, Elizabeth, "Tezcatlipoca as a Warrior", in Elizabeth Baquedano (ed.), *Tezcatlipoca. Trickster and Supreme Deity*, Boulder, University Press of Colorado, 2014, pp. 113-133.
- Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich, "Decapitation among the Aztecs: mythology, agriculture and politics, and hunting", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 23, 1993, pp. 163-178.
- Battcock, Clementina, "Las guerras y las conquistas en la Crónica mexicana", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52, julio-diciembre 2016, pp. 169-192.
- Battcock, Clementina y Alejandra Dávila Montoya, "Las láminas de las guerras tenochcas en Tovar y Durán. Variantes y equívocos", en *Revista de Indias*, LXXVII/271 (Madrid, 2017), pp. 691-725. doi:10.3989/revindias.2017.020.
- Battcock, Clementina y Maribel Aguilar Aguilar, "Transmisoras del linaje, legitimadoras del poder. La mujer en el mundo prehispánico del centro de México", en Moroni Spencer Hernández de Olarte y Natalia Montes Marín (coords.), *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, México, Fondo Editorial Estado de México, 2016, pp. 47-65.
- Baudez, Claude-François, "Los cautivos mayas y su destino", en Enrique Nalda (ed.), *Los Cautivos de Dzibanché*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, pp. 57-77.
- _____, "Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro'", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 431-451.
- Benavides Castillo, Antonio, "El sur y el centro de la zona maya en el Clásico", en *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. II, pp. 79-118.
- Berdan, Frances, "Los medios de intercambio en la época prehispánica y la colonia", en *Arqueología Mexicana*, XXI, 122, julio – agosto 2013, pp. 66-67.
- Bernal Romero, Guillermo, "Glifos enigmáticos de la escritura maya. El logograma T514, yej, 'filo'", en *Arqueología Mexicana*, XXIII, 135, septiembre – octubre 2015, pp. 78-85.
- Berrin, Kathleen y Virginia M. Fields (eds.), *Obras colosales del mundo olmeca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, 272 p.
- Boone, Elizabeth Hill, *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 476 p.: ilus. (Sección de Obras de Antropología).
- Bosch García, Carlos, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, México. El Colegio de México - Centro de Estudios Históricos, 1944, 117 p.
- Brittenham, Claudia, "Cacaxtla, estilo personal y estilo regional", en María Isabel Álvarez Icaza Longoria y Pablo Escalante Gonzalbo (coords.), *Estilo y región en el arte mesoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017, pp. 105-117.
- Broda, Johanna, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexicana", in Anthony F. Aveni and Gordon Brotherston (eds.) *Calendars in Mesoamerica and Peru Native American computations of time*,

- 44 International Congress of Americanists Manchester 1982, Oxford, England, Bar, 1983, pp. 145-165.
- Brotherston, Gordon, "Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de *Mictlantecuhtli*", en *Cuicuilco*, v. 1, núm. 1, mayo-agosto 1994, pp. 85-98.
- Bueno Bravo, Isabel, "La guerra mesoamericana en época mexicana", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 2006, pp. 253-274.
- Burkhart, Louise M., "Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer", in *Journal of Latin American Lore*, 12:2, 1986, pp. 107-139.
- Cabrera, Rubén, "Atetelco", en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Volumen I, Catálogo, Tomo I, pp. 203-258.
- Cahn, Robert y Marcus Winter, "The San José Mogote Danzante", in *Indiana*, 13, 1993, pp. 39-64.
- Carrasco, Pedro, "Cultura y sociedad en el México antiguo", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México – Centro de Estudios Históricos, 2002, pp. 153-233.
- Carreón Blaine, Emilie, "Un giro alrededor del ixiptla", en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, pp. 247-274.
- Caso, Alfonso, *El pueblo del sol*, illus. de Miguel Covarrubias, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 141 p. (Colección Popular, 104).
- _____, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, 266 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 6).
- Castillo F., Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León-Portilla, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, 196 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografía 13).
- Catálogo esencial del Museo Nacional de Antropología, 100 obras*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Artes de México, 2011, 334 p.
- Cervera Obregón, Marco Antonio, *El armamento entre los mexicas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Histórico Hoffmeyer / Instituto de Historia / Ediciones Polifemo, 2007, 201 p. (Serie: Anejos de Gladius, 2).
- Chavero, Alfredo, *Compendio general de México a través de los siglos*, 6 v., México, Editorial del Valle de México, 1974, v. I.
- Chávez Balderas, Ximena, "Decapitación ritual en el Templo Mayor de Tenochtitlan: estudio tafonómico", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 317-343.
- Cobean, Robert H., Elizabeth Jiménez García y Alba Guadalupe Mastache, *Tula*, trad. Aarón Arboleyda Castro, México, Fondo de Cultura Económica / El

- Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2012, 230 p. (Serie Ciudades).
- Códice Azcatitlan*, en *Códice Azcatitlan*, Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15280/view/1/16/>, (consultado el 20 de agosto de 2019).
- Códice Borbónico*, en Bibliothèque Du Palais Bourbon – *Códice Borbonicus* – FAMSI, <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html> (consultado el 30 de mayo de 2021).
- Códice Florentino*, en Historia general de las cosas de Nueva España por fray Bernardino de Sahagún: el *Códice Florentino*, Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/10096/>, (consultado el 30 de mayo de 2021).
- Códice Mendoza*, en *Códice Mendoza* – INAH 2015, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>, (consultado el 20 de agosto de 2019).
- Códice Mexicanus*, en *Codex Mexicanus*, Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15284/>, (consultado el 30 de mayo de 2021).
- Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 venado*, estudio introductorio e interpretación de láminas Manuel A. Hermann Lejarazu, fotografía The Trustees of the British Museum, México, Editorial Raíces, 2006, (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, serie códices, 23).
- Códice Nuttall. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco*, estudio introductorio e interpretación de láminas Manuel A. Hermann Lejarazu, fotografía The Trustees of the British Museum, México, Editorial Raíces, 2008, (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, Serie códices, 29).
- Códice Tudela*, en Museo de América, <http://ceres.mcu.es/pages/Main>, (consultado el 30 de mayo de 2021).
- Colón, Cristóbal, *Diario, cartas y relaciones y otros textos: Antología esencial*, edición literaria y prólogo Vanina M. Teglia y Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor, 2012, 416 p. (La inteligencia americana; 4).
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, 19ª ed. nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 2002, XXIII + 399 p.: il. (Sepan cuantos, 7).
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, publicado por Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan*, II, 1, 1945, pp. 37-63.
- Craveri, Michela, *Contadores de historias, arquitectos del cosmos. El simbolismo del Popol Vuh como estructuración de un mundo*, México, UNAM – Centro de Estudios Mayas, 2012, 285 p.
- Cyphers, Ann, *Las bellas teorías y los terribles hechos. Controversias sobre los olmecas del Preclásico inferior*, México, UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012, 144 p.
- _____, *Las capitales olmecas de San Lorenzo y La Venta*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2018, 187 p. (Serie Ciudades).
- Danilović, Mirjana, “Combatir bailando: danza y guerra en el Altiplano prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 53, enero-junio de 2017, pp. 141-174.
- Declercq, Stan Jan Lucie, *In mecitin inic tlacanacaquani: “Los mecitin (mexicas): comedores de carne humana”. Canibalismo y guerra ritual en el México*

- antiguo*, tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2018, 542 p.
- Dehouve, Danièle, “Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-diciembre de 2012, pp. 41-64.
- _____, «Des fleurs et du tabac, métaphores et vecteurs du prestige chez les guerriers aztèques», in *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Hurllet Fr., Rivoal I. et Sidéra I. (éds.), 2014, p. 137-146 (Colloques de la MAE, René Ginouvès, 10).
- _____, « El venado, el maíz y el sacrificado », en *Diario de Campo*, México, Cuadernos de etnología 4, mayo-junio 2008, pp. 1-39.
- _____, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, 354 p. (Colección Investigaciones).
- _____, “Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 40, 2009, pp. 299-331.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Versión castellana de Mauro Armijo, México, Taurus, 2012, 591 p.
- Díaz Álvarez, Ana, *El maíz se sienta para platicar. Códices y formas de conocimiento nahua, más allá del mundo de los libros*, México, Universidad Iberoamericana, 2016, 100 p.
- Díaz, Ana (coord.), *Cielos e inframundos: Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, 272 p. (Serie Antropológica: 2).
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 23ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, XL + 701 p.: il. (Sepan cuantos, 5).
- Diez-Canedo Flores, Aurora, “Bernal Díaz del Castillo”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 324-344.
- Doering, Travis F. and Lori D. Collins, “Revisiting Kaminaljuyu Monument 65 in Three-Dimensional High Definition”, in Julia Guernsey, John E. Clark and Barbara Arroyo (eds.), *The Place of Stone Monuments. Context, Use, and Meaning in Mesoamerica’s Preclassic Transition*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, pp. 259-282.
- Domínguez, Elba y Javier Urcid, “El ascenso al poder del señor 4 Perro: las pinturas murales del Conjunto 2-sub en Cacaxtla”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo III*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 547-607.
- Dupey García, Élodie, “Aztec reds: Investigating the Materiality of Color and Meaning in a Pre-Columbian Society”, in Rachael Goldman (ed.), *Essays in Global Color History: interpreting the Ancient Spectrum*, Piscataway, Georgias Press, 2016, pp. 245-309.

- _____, “The Materiality of Color in the Body Ornamentation of Aztec Gods”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 65/66, 2015, pp. 72-88.
- _____, “Traducción del náhuatl al español del capítulo once del libro XI del *Códice Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 49, enero-junio 2015, pp. 223-249.
- Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 t., estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 1995 (Cien de México).
- Durand-Forest, Jacqueline de, “Cambios económicos y moneda entre los aztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 9, 1971, pp. 105-124.
- Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 233 p.
- Echeverría García, Jaime, “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas”, en *Cuicuilco*, México, v. 24, núm. 70, septiembre-diciembre, 2017, pp. 139-170.
- Eldredge, Niles e Ian Tattersall, *Los mitos de la evolución humana*, trad. Juan Almela, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 192 p. (Sección de Obras de Antropología).
- Escalante Gonzalbo, Pablo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 413 p.
- Figuerola Pujol, Helios, “De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 519-546.
- Filloy Nadal, Laura y María Olvido Moreno Guzmán, “El *cuexyo chimalli* del Castillo de Chapultepec”, en *Arqueología Mexicana*, XXVII, 159, septiembre – octubre 2019, pp. 59-62.
- Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Nuevo México, The School of American Research – University of Utah, 1950-1982.
- Florescano, Enrique, *Imágenes de la patria a través de los siglos*, México, Taurus, 2005, 487 p.
- Flores Farfán, José Antonio y Jan G. R. Elferink, “La prostitución entre los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38, 2007, pp. 265-282.
- Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, edición, introducción y notas Robert Fraser, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 645 p. (Sección de obras de Antropología).
- Frost, Elsa Cercilia, “Toribio de Benavente, llamado Motolinía”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 767-794.

- Fuente, Beatriz de la, "Tetitla", en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México. Teotihuacan*, Volumen I, Catálogo, Tomo I, pp. 259-312.
- Fujigaki Lares, José Alejandro, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, tesis para obtener el grado de maestro en Antropología ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2009, 192 p.
- Galinier, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, trad. Mario A, Zamudio Vega, Tenango de Doria, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Sociéte d'Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016, 110 p.
- Gallardo Arias, Patricia, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, 133 p.
- Gámez Espinosa, Alejandra, *Popolocas*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2006, 60 p. (Pueblos indígenas del México Contemporáneo).
- García Quintana, Josefina, "El baño ritual entre los nahuas, según el *Código Florentino*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8, 1969, pp. 189-213.
- _____, "Fray Bernardino de Sahagún", en *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, v. I, pp. 197-228.
- Garza, Mercedes de la, Guillermo Bernal Romero y Martha Cuevas García, *Palenque-Lakamha'. Una presencia inmortal del pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2012, 340 p. (Serie Ciudades).
- Gómez Martínez, Arturo, *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, pp. 57-96.
- Gómez Sánchez, David, *Ts'ita Miñ'yo, el dios coyote en la cosmovisión otomí del norte del Estado de México*, tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2018, 188 p.
- González González, Carlos Javier, "El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 419-430.
- _____, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, 456 p. (Colección Antropología).
- _____, "Xipe Tótec. Portador del maíz y la guerra", en *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, pp. 23-197.

- González Lauck, Rebeca B., “La antigua ciudad olmeca en La Venta, Tabasco”, en John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, México, El Equilibrista, Madrid, Turner, 1994, 298 p.
- González Rodríguez, Luis, “La etnografía acaxee de Hernando de Santarén”, en *Tlalocan*, VIII, 1980, pp. 355-394.
- González Torres, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 2ª ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 1994, 331 p.
- Good Eshelman, Catharine, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 26, 1996, pp. 275-287.
- _____, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 181-203.
- Graulich, Michel, “El sacrificio humano en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, XI, 63, septiembre – octubre 2003, pp. 16-21.
- _____, *El sacrificio humano entre los aztecas*, trad. Julio Camarillo, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 477 p.
- _____, “La Royauté sacrée chez les aztèques de Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 1998, pp. 197-217.
- _____, “Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains”, in *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 68, 1982, pp. 49-58; doi: 10.3406/jsa.1982.2208, http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1982_num_68_1_2208
- _____, “Más sobre la Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, pp. 71-94.
- _____, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459, 32 p.: il.
- Graulich, Michel y Guilhem Olivier, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 35, 2004, pp. 121-155.
- Grove, David C., “Olmec Altars and Myths”, en *Archaeology*, 26, No. 2 (April, 1973), pp. 128-135.
- Grove, David C., y Jorge Angulo, “A Catalog and Description of Chalcatzingo’s Monuments”, en David C. Grove (ed.), *Ancient Chalcatzingo*, Austin, University of Texas Press, 1987, pp. 114-131.
- Grube, Nikolai, “La figura del gobernante entre los mayas”, en *Arqueología Mexicana*, XIX, 110, julio – agosto 2011, pp. 24-29.
- Hamayon, Roberte N., *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y coordinación de la traducción, Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 202 p. (Serie Antropológica/ 18).
- Hassig, Ross, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988, 404 p.

- _____, “La guerra en la antigua Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, XIV, 84, marzo – abril 2007, pp. 32-40.
- Helmke, Christophe y Jesper Nielsen, “La escritura jeroglífica de Cacaxtla”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo II*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 383-425.
- Hermann Lejarazu, Manuel A., “Los códices de la Mixteca Alta. Historias de linajes y genealogías”, en *Arqueología Mexicana*, XV, 90, marzo – abril 2008, pp. 48-52.
- Hernández, Francisco, *Escritos varios*, en *Obras completas*, 7 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959-1984, t. VI, 548 p.
- Hers, Marie-Areti, “El horizonte Clásico en el centro norte de Mesoamérica marginal”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 2ª ed., México, Larousse, 1993, pp. 107-112.
- _____, “El sacrificio humano entre los tolteca-chichimecas: los antecedentes norteños de las prácticas toltecas y mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 227-246.
- _____, “Origen norteño del *tzompantli*”, en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, pp. 72-74.
- “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, pp. 113-166. (Cien de México).
- Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, en Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme [Manuscrito], Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>, (consultado el 30 de mayo de 2021).
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, pp. 13-95. (Cien de México).
- Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006, 324 p.
- Houston, Stephen y Andrew Scherer, “La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 169-193.
- Hvidtfeldt, Arild, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, with a general introduction on cult and myth, Copenhagen, Munksgaard, 1958, 182 p.
- Ibarra Herrerías, María de Lourdes, “Jerónimo de Mendieta”, en *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 2: Historiografía eclesiástica*, coordinación general de Juan

- A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen Rosa Camelo y Patricia Escandón, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, pp. 795-826.
- Izeki, Mutsumi, “La turquesa. Un piedra verde cálida”, en *Arqueología Mexicana*, XXIV, 141, septiembre - octubre 2016, pp. 34-38.
- Izquierdo, Ana Luisa, “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad”, en José Luis Soberanes Fernández (coord.), *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1983), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984, pp. 361-374. (Serie C: Estudios Históricos Núm. 17).
- Johansson K., Patrick, “Erotismo y sexualidad entre los huastecos”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XIV, 79, mayo – junio 2006, pp. 58-64.
- _____, “*Tlahtoani y cihuacóatl*. Lo diestro y lo siniestro lunar en el alto mando Mexica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, 1998, pp. 39-75.
- Kaplan, Jonathan, “El monumento 65 de Kaminaljuyu y su ilustración de ritos dinásticos de gobierno del Preclásico Tardío”, en *IX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1995* (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 1996, pp. 404-412. (versión digital).
- Karttunen, Frances y James Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*, Los Ángeles, University of California / Latin American Center Publications, 1987, 219 p.
- Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, 2ª ed., México, *Suplemento de la Revista Tlatoani*, 1960, 13 p.
- Klein, Cecelia, F., “Fighting with femininity: gender and war in Aztec Mexico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24, 1994, pp. 219-253.
- _____, “The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, pp. 17-62.
- Kruell, Gabriel Kenrick, “Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca”, en *Estudios Mesoamericanos*, Nueva época, núm. 10, enero-junio 2011, pp. 81-93.
- _____, “Revisión histórica del ‘bisiesto náhuatl’: en memoria de Michel Graulich”, en *Trace*, 75, enero 2019, pp. 155-187. Disponible en línea: http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/136/pdf_1
- Ladrón de Guevara, Sara, *El Tajín. La urbe que representa al orbe*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2010, 147 p. (Serie Ciudades).
- La Matrícula de Tributos*, interpretación y análisis María Teresa Sepúlveda y Herrera, introducción Miguel León-Portilla, México, Raíces, 2005, 86 p. (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, Serie Códices, 14).
- Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión María del Carmen León Cázares, México, Conaculta, 1994, 221 p. (Cien de México).
- León Carbajal, Francisco, *Discurso sobre la legislación de los antiguos mexicanos* (1864), estudio preliminar de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2014, XXVI, 150 p.

- León-Portilla, Miguel, *Humanistas de Mesoamérica*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, pp. 63-66.
- _____, “La historia del *tohuēnyo*. Narración histórica náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1, 1959, pp. 95-112.
- _____, “La religión de los mexicas”, en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Teoría e historia de las religiones*, 2 v, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2010, v. 1, pp. 85-124.
- _____, “Los huastecos, según los informantes de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 5, 1965, pp. 15-29.
- _____, “Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15, 1982, pp. 37-72.
- _____, “Niñez y juventud entre los nahuas”, en *Arqueología Mexicana*, X, 60, marzo – abril 2003, pp. 22-29.
- León-Portilla, Miguel y Carmen Aguilera, *Mapa de México-Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, México, Ediciones Era / Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, 173 p.
- “Leyenda de los soles”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, pp. 167-206. (Cien de México).
- Limón Olvera, Silvia, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32, 2001, pp. 51-68.
- _____, “Los códices transcritos del Altiplano Central de México”, en *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, v. I, pp. 85-114.
- Limón Olvera, Silvia y Clementina Battcock, “Aves solares: el águila, el colibrí y el zopilote en Mesoamérica”, en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, pról. Orlando Velásquez Benites, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, pp. 127-185.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. Roberto Ramón Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p. (Colección Historia).
- López Austin, Alfredo, “Caída del Xócotl (*Xocotl huetzi*)”, en *Juegos rituales aztecas*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. 31-36.
- _____, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967, pp. 87-117.
- _____, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª reimpr., 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.

- _____, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 211 p.
- _____, *La constitución real de México Tenochtitlan*, pról. Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, 168 p.
- _____, “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 4 vols. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. IV, pp. 252-253.
- López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, “El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan, su posible significado ideológico”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XVI, 62, 1991, pp. 35-52.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Fondo de Cultura Económica, 2001, 332 p.
- _____, *Monte Sagrado – Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, 628 p.
- López Luján, Leonardo, *Tlaltecuhli*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Sextil Editores, 2010, 144 p.
- López Luján, Leonardo, Laura Filloy, Barbara Fash, William L. Fash y Pilar Hernández, “La destrucción del cuerpo. El cautivo de mármol de Teotihuacan”, en *Arqueología Mexicana*, XI, 65, enero – febrero 2004, pp. 54-59.
- López Luján, Leonardo, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar, “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 367-394.
- López Oliva, Macarena Soledad, *El ritual de la decapitación y el culto a las cabezas trofeo en el mundo maya*, tesis para obtener el grado de maestra en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autora, 2013, 302 p.
- Lorente Fernández, David, “Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas”, en Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 259-287.
- Los tesoros de Palenque*, textos de Martha Cuevas García y Arnoldo González Cruz, México, Editorial Raíces, 2001. (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, 8).
- Lucet, Geneviève, “Arquitectura de Cacaxtla, lectura del espacio”, en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en*

- México V Tomo II*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 19-109.
- Magaloni, Diana, Claudia Brittenham, Piero Baglioni, Rodorico Giorgi y Lorenza Bernini, "Cacaxtla, la elocuencia de los colores", en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo II*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 147-197.
- Manrique Castañeda, Leonardo, "Lingüística histórica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, I, pp. 53-93.
- Marchegay, Sophie, "Making the Body Up and Over Body Modification and Ornamentation in the Formative Huastecan Figurine Tradition of Loma Real, Tamaulipas", in Heather Orr y Matthew Looper (eds.), *Wearing Culture: Dress and Regalia in Early Mesoamerica and Central America*, University Press of Colorado, 2013, pp. 295-322.
- Marcus, Joyce, *Monte Albán*, trad. Lucrecia Orensanz Escofet y Adriana Santoveña, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2008, 206 p. (Serie Ciudades).
- Martí, Samuel, *Instrumentos musicales precortesianos*, 2ª ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968, 378 p.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, 650 p. (Serie Antropológica, 19).
- _____, "El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones", en *Anales de Antropología*, 40, 2 (2006), pp. 117-151.
- Martínez Vargas, Enrique, "Zultépec-Tecoaque. Sacrificios de españoles y sus aliados durante la conquista", en *Arqueología Mexicana*, XI, 63, septiembre – octubre 2003, pp. 52-57.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Tenochtitlan*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México – Fideicomiso Historia de las Américas, 2006, 191 p.
- _____, *Teotihuacan*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2009, 154 p. (Serie Ciudades).
- _____, "Y el hombre se hizo a sí mismo...", en *Artes de México*, 88, febrero 2008, pp. 10-11.
- Matos Moctezuma, Eduardo, Raúl Barrera Rodríguez y Lorena Vázquez Vallín, "El Huei Tzompantli de Tenochtitlan", en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, pp. 52-57.
- Mazetto, Elena, *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico -Tenochtitlan*, Oxford, British Archaeological Reports, 2014, 423 p.
- _____, "Mitos y recorridos divinos en la veintena de Panquetzaliztli", en *Trace*, 75, enero 2019, pp. 46-85. Disponible en línea: <http://trace.org.mx/index.php/trace/article/view/138>
- Mendieta, Fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 t., noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1997, (Cien de México).

- Mendoza, Rubén G., "The Divine Gourd Tree. Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica", in Richard J. Chacón y David H. Dye (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Nueva York, Springer Press, 2007, pp. 400-443.
- Meneses Morales, Ernesto, *Las estelas de los vencidos: Los Señores del Cerro del Jaguar*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, 164 p.
- Mikulska, Katarzyna, "Atravesando los portales: telas, libros y procedimientos adivinatorios en el México central prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 56, julio-diciembre 2018, pp. 45-86.
- _____, *El lenguaje enmascarado: un acercamiento a las representaciones gráficas de deidades nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas / Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos / Universidad de Varsovia – Facultad de Neofilología – Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2008, 448 p.
- _____, "Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo", en Ana Díaz (coord.), *Cielos e inframundos: Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, pp. 109-173.
- Miller, Virginia E., "The Skull Rack in Mesoamerica", en Jeff Karl Kowalski (ed.), *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 340-360.
- _____, "Tzompantlis. Un espejo en el arte maya", en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, pp. 40-45.
- Mirambell Silva, Lorena, "Los primeros pobladores del actual territorio mexicano", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, I, pp. 223-254.
- Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, 257 p.
- Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª ed., México, Porrúa, 2004, 124 + 163 p. (Biblioteca Porrúa, 44).
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013, 668 p.
- Monzón, Arturo, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949, 112 p.
- Morante López, Rubén, "El mecapal. Genial invento prehispánico", en *Arqueología Mexicana*, XVII, 100, noviembre – diciembre 2009, pp. 70-75.
- Moreno de los Arcos, Roberto, "Los cinco soles cosmogónicos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967, pp. 183-210.
- Moreno, Manuel M., *La organización política y social de los aztecas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, 151 p.
- Motolinia, Fray Toribio de Benavente, *Memoriales: Libro de oro, MSJGI 31*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio

- de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1996, 588 p. (Biblioteca novohispana, 3).
- _____, *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirigida por Edmundo O' Gorman, México, Conaculta, 1989, 588 p.
- Museo de Antropología de Xalapa*, introducción Sara Ladrón de Guevara, fotografía Rafael Doniz, textos Maliyel Beverido Duhalt y Sergio Vázquez Zárate, México, Editorial Raíces, 2006, (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, 22).
- Nájera C., Martha Iliá, *EL don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2014, 279 p.
- Navarrete Cáceres, Carlos, "Acercamientos a la masturbación ritual en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, XVIII, 104, julio – agosto 2010, pp. 46-50.
- Navarrete Linares, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, 574 p., cuadros, mapas e ilustraciones (Serie Cultura Náhuatl. Monografías 33). www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/origenes/origeneस्पueblos.html (consulta: 10 de mayo de 2019).
- Obras completas de Francisco Hernández – Universidad Nacional Autónoma de México, http://www.franciscohernandez.unam.mx/tomos/02_TOMO/tomo002_010/tomo002_010_163.html, (consultado el 17 de junio de 2021).
- Obregón Rodríguez, María Concepción y Rodrigo Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos mayas del Usumacinta. Yaxchilán, Bonampak y Piedras Negras*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2016, 247 p. (Serie Ciudades).
- Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, dibujos de Elbis Domínguez, Rodolfo Ávila, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, 744 p.
- _____, "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 453-482.
- _____, "Entre transgresión y renacimiento. El papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000, pp. 101-121.

- _____, “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 301-338.
- _____, “Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoani* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (coords.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas – Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017, pp. 209-237.
- _____, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p. (Colección Antropología).
- _____, “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, enero-junio 2014, pp. 121-168.
- _____, “Why give birth to enemies? The warrior aspects of the Aztec goddess Tlazolteotl-Ixcuina”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 65/66, 2014-2015, pp. 54-71.
- Olivier, Guilhem y Leonardo López Luján, “De ancestros, guerreros y reyes muertos. El simbolismo de la espátula rosada (*Platalea ajaja*) entre los antiguos nahuas”, en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, México, Secretaría de Cultura / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Coordinación de Humanidades – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, pp. 159-194.
- Olko, Justyna, “El ‘otro’ y los estereotipos étnicos en el mundo nahua”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, julio-diciembre 2012, pp. 165-198.
- _____, *Insignia of Rank in the Nahua World: from the Fifteenth to the Seventeenth Century*, Boulder, University Press of Colorado, 2014, p. 492.
- _____, “Tlahuiztli”, en *Turquoise Diadems and Staffs of Office. Elite Costume and Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico*, Varsovia, PTSL, OBTA, 2005, pp. 249-287.
- _____, “Traje y atributos del poder en el mundo azteca: significados y funciones contextuales”, en *Anales del Museo de América*, 14 (2006), pp. 61-88.
- Olko, Justyna and Julia Madajczak, “An Animating Principle in Confrontation with Christianity? De[re]constructing the Nahua ‘Soul’”, in *Ancient Mesoamerica*, 30 (2019), pp. 75-88.
- Orozco y Berra, Manuel, *La civilización azteca*, introducción y notas Patrick Johansson, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 261 p. (Cien de México).
- Parsons, Jeffrey R. y Luis Morett A., “Recursos acuáticos en la subsistencia azteca. Cazadores, pescadores y recolectores”, en *Arqueología Mexicana*, XII, 68, julio – agosto 2004, pp. 38-43.

- Pascual Soto, Arturo, "Arte y política en El Tajín del Epiclásico. Los murales del Edificio 40", en *Arqueología Mexicana*, XIX, 119, enero – febrero 2013, pp. 18-23.
- Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, 180 p.: il.
- Pasztory, Esther, "El arte", en *Historia antigua de México*, 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. IV, pp. 315-370.
- Pereira, Grégory, "El sacrificio humano en el Michoacán antiguo", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 247-272.
- _____, "The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacán, Mexico", in *Latin American Antiquity*, 16, 3, September 2005, pp. 293-312.
- Pijoan Aguadé, Carmen María y Josefina Mansilla Lory, "Los cuerpos de sacrificados: evidencias de rituales", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 301-316.
- Piña Chan, Román, *Cacaxtla: fuentes históricas y pinturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 130 p. (Colección Antropología).
- Pitarch, Pedro, *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, México, Artes de México / Conaculta, 2013, 231 p.
- Pitt-Rivers, Julian, "La ley de la hospitalidad", en *Tres ensayos de antropología estructural*, Barcelona, Anagrama, 1973, pp. 144-171.
- Plunket Nagoda, Patricia y Gabriela Uruñuela Ladrón de Guevara, *Cholula*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas, 2018, 279 p. (Serie Ciudades).
- Popol-Vuh*, traducción del quiché al inglés, notas e introducción Allen J. Christenson, traducción del inglés Gloria S. Meléndez, México, Conaculta / Fondo de Cultura Económica, 2012, 492 p.
- Price, T. Douglas, Michael W. Spence, and Fred J. Longstaffe, "The temple of Quetzalcoatl, Teotihuacan: new data on the origins of the sacrificial victims", in *Ancient Mesoamerica*, Cambridge University Press, 2020, pp. 1-16.
- Redmond, Elsa M., y Charles S. Spencer, "El *tzompantli* de Loma de la Coyotera, Cañada de Cuicatlán, Oaxaca", en *Arqueología Mexicana*, XXV, 148, noviembre – diciembre 2017, pp. 70-71.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, (Etnohistoria, Serie antropológica; 58), t. II.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, (Etnohistoria, Serie antropológica; 63), t. I.

- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, (Etnohistoria, Serie antropológica; 65), t. II.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, (Etnohistoria, Serie antropológica; 70), t. III.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017, (Etnohistoria, Serie antropológica; 53), t. I.
- Reséndez, Andrés, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*, trad. Maia F. Miret y Stella Mastrangelo, México, Grano de Sal / Universidad Nacional Autónoma de México, 2019, 404 p.: il.
- Rivera Acosta, Laura Gabriela, *De cuando se hicieron montaña los cráneos y mar la sangre. La guerra en el Clásico maya*, tesis para obtener el grado de doctora en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición de la autora, 2018, 586 p.
- Román Berelleza, Juan Alberto, “El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 345-366.
- Romero Galván, José Rubén, “Hernando Alvarado Tezozómoc”, en *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, v. I, pp. 313-330.
- Romero Galván, José Rubén y Rosa Camelo Arredondo, “Fray Diego Durán”, en *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación general de Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo; coordinación del volumen José Rubén Romero Galván, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, v. I, pp. 229-257.
- Romero, Laura E., “La noción de persona. La cosmovisión de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla”, en *Arqueología Mexicana*, XVI, 91, mayo – junio 2008, pp. 62-66.
- Rubial García, Antonio, “Estudio preliminar. Fray Gerónimo de Mendieta: tiempo, vida, obra y pensamiento”, en Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 t., noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1997, pp. 15-52.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, pp. 127-223.
- Saco, José Antonio, *Historia de la esclavitud*, introducción Luis Navarro García, España, Espuela de Plata, 2009, 450 p.

- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed. 3 t. estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 2000, (Cien de México).
- Salazar Delgado, Óscar, *Yehuan quicuayah tlatcatlaolli. Reflexiones en torno a la antropofagia mexicana*, tesis para obtener el grado de licenciado en Historia ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2010, 140 p.
- _____, *Tlacoyotl ¿Esclavitud entre los nahuas del Posclásico tardío (1200-1521)?*, tesis para obtener el grado de maestro en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2017, 212 p.
- Santos-Granero, Fernando, *Vital enemies. Slavery, Predation and the Amerindian Political Economy of Life*, Austin, University of Texas Press, 2009, 280 p.
- Saville, Marshall H., *The Wood-Carver's Art in Ancient Mexico*, New York, Museum of the American Indian – Heye Foundation, 1925, 123 p.
- Schele, Linda y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, trad. Jorge Ferreiro, fotos de Justin Kerr, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 598 p. (Sección de Obras de Antropología).
- Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, dibujos de Abel Mendoza, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 220 p. (Breviarios, 128).
- Serra Puche, Mari Carmen y Jesús Carlos Lazcano Arce, “Xochitécatl-Cacaxtla. Cronología de su exploración”, en *Arqueología Mexicana*, XIX, 117, septiembre – octubre 2012, pp. 36-37.
- Sierra Longega, Patricia, “La codorniz. Animal mítico”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XIV, 81, septiembre – octubre 2006, pp. 18-23.
- Solares, Blanca, *Uixtocíhuatl o el simbolismo sagrado de la sal*, Barcelona, Anthropos Editorial; México, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2012, 171 p. (Huellas, Memoria y Texto de Creación; 48. Serie: Palabra e imagen de Iberoamérica).
- Solís, Felipe, “Testimonios arqueológicos sobre el Culto Solar en México Prehispánico”, en Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís, *El calendario azteca y otros monumentos solares*, México, CONACULTA – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, pp. 76-151.
- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, trad. de Carlos Villegas, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 284 p.
- Šprajc, Ivan, “La astronomía”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, IV, pp. 273-313.
- Squicciarino, Nicola, *El vestido habla: consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*, 3ª ed., trad. José Luis Aja Sánchez, Madrid, Cátedra, 1998, 215 p. (Colección Signo e Imagen).
- Stresser-Péan, Claude, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, trad. Ángela Silva y Haydée Silva,

- revisión de la trad. Érika Gil Lozada, México, Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fundación Alfredo Harp Helú, Museo Textil de Oaxaca, 2012, 346 p.
- Stresser-Péan, Guy, *El Sol-Dios y Cristo, La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, pref. Jacqueline de Durand Forest, trad. Roberto Rueda Monreal y Arturo Vázquez Barrón, México, Fondo de Cultura Económica, Conaculta, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Embajada de Francia en México, 2011, 614 p.
- _____, “La Huasteca: historia y cultura”, en *Arqueología Mexicana*, XIV, 79, mayo – junio 2006, pp. 32-39.
- Stuart, David, “Los antiguos mayas en guerra”, en *Arqueología Mexicana*, XIV, 84, marzo – abril 2007, pp. 41-47.
- Sugiyama, Saburo, “Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 79-114.
- Sugiyama, Saburo y Leonardo López Luján, *Sacrificios de consagración en la Pirámide de la Luna, Teotihuacan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, 95 p.
- Taladoire, Éric, *Los mayas*, ilustraciones de Jean Pierre Courau, trad. Jorge González Batlle, Barcelona, Blume, 2005, 247 p.
- Taube, Karl A., “A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice”, in *Maya Iconography*, edited by Elizabeth P. Benson and Gillett G. Griffin, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1998, pp. 330-351.
- Thouvenot, Marc y José Rubén Romero Galván, “Fama, honra y renombre entre los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 39, 2008, pp. 51-64.
- Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)*, estudio introductorio, análisis de láminas, paleografía y traducción de textos en náhuatl Patrick Johansson K., México, Editorial Raíces, 2007, 78 p. (Edición especial de *Arqueología Mexicana*, Serie Códices, 26).
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América: el problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá; 2ª ed., México, Siglo XXI, 2010, 319 p.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y las guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 vols., edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- Torres Montúfar, Óscar Moisés, “Cualidades, valor e importancia de un metal precioso”, en *Arqueología Mexicana*, XXIV, 144, marzo-abril 2017, pp. 14-18.
- Trejo Barrientos, Leopoldo *et al*, “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV Pueblos nahuas y otomíes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 203-274.

- Trejo, Silvia, "La imagen del guerrero victorioso en Mesoamérica", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, pp. 221-236.
- Urcid, Javier, "El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 115-168.
- Uriarte Castañeda, María Teresa, "El mural del Edificio B de Cacaxtla ¿una batalla?", en *Arqueología Mexicana*, XIX, 117, septiembre – octubre 2012, pp. 46-51.
- Uriarte Castañeda, María Teresa y Erik Velásquez García, "El mural de La Batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones", en María Teresa Uriarte Castañeda y Fernanda Salazar Gil, *La pintura mural prehispánica en México V Tomo III*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2013, pp. 677-739.
- Vail, Gabrielle, "Códice de Madrid. Descripción de los folios", en *Códice de Madrid*, Guatemala, Universidad Mesoamericana, 2013, pp. 21-273.
- Valadez Azúa, Raúl y Rocío Arrellín Rosas, "La domesticación de animales", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2000, I, pp. 297-334.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel, "Las chichiguas entre los antiguos nahuas: legitimadoras del poder, reforzadoras de alianzas políticas, educadoras y transmisoras de la identidad tolteca", en Patricia Rodríguez Vidal, Miguel Pastrana Flores y Joaquín Santana Vela (coords.), *Identidad y educación: la pertenencia social en México*, México, UNAM: Facultad de Filosofía y Letras, (en prensa).
- Vega Villalobos, María Elena, *El gobernante maya. Historia documental de cuatro señores del periodo Clásico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2017, 286 p. (Serie Culturas Mesoamericanas, 8).
- _____, "Señoras del linaje: un acercamiento a las mujeres y al gobierno maya en el periodo Clásico Tardío", en María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores (coords.), *El gobernante en Mesoamérica: representaciones y discursos del poder*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, pp. 85-120.
- Velásquez García, Erik, "Los escalones jeroglíficos de Dzibanché", en Enrique Nalda (ed.), *Los Cautivos de Dzibanché*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, pp. 79-103.
- Wiesheu, Walburga, "La zona oaxaqueña en el Preclásico", en *Historia antigua de México*, 2ª ed., 4 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Miguel Ángel Porrúa, 2000, v. I, pp. 407-436.
- Wright Carr, David Charles, "La iconografía de la guerra en el Altiplano central", en Henryk Karol Kocyba y Yólotl González Torres (coords.), *Historia*

comparativa de las religiones, México, Eduvem / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 291-354. (Colección Divulgación).

Yadeun Angulo, Juan, "K'inich Baak Nal Chaak (Resplandeciente Señor de la Lluvia y el Inframundo) (652-707 d. C.). Toniná (Popo), Chiapas", en *Arqueología Mexicana*, XIX, 110, julio – agosto 2011, pp. 52-57.

SECCIÓN DE FIGURAS

Abreviaturas

MAX	Museo de Antropología de Xalapa
MCO	Museo de las Culturas de Oaxaca
MNA	Museo Nacional de Antropología
MSMA	Museo de Sitio de Monte Albán
MSP	Museo de Sitio de Palenque
MSTe	Museo de Sitio de Teotihuacán
MSTo	Museo de Sitio de Toniná
MSTu	Museo de Sitio de Tula
MTM	Museo del Templo Mayor
OSD	Óscar Salazar Delgado

La Venta, Tabasco



Figura 1a. "Altar" 4 de La Venta. Cara lateral derecha.



Figura 1b. "Altar" 4 de La Venta. Cara frontal. Imágenes tomadas de John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, pp. 110 y 237.

Chalcatzingo, Morelos

Figura 2. Monumento 2 en la zona arqueológica de Chalcatzingo, Morelos. Foto: OSD, 2018.

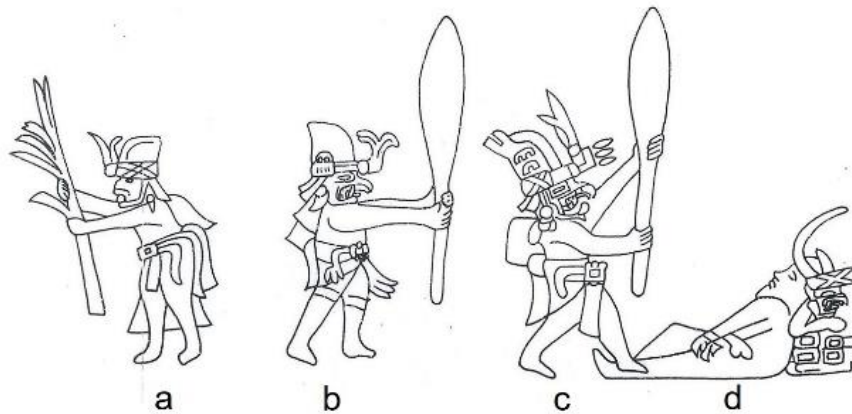


Figura 3. Dibujo del relieve del Monumento 2 de Chalcatzingo.

San José Mogote, Oaxaca

Figura 4. Monumento 3 de San José Mogote. Dibujo tomado de Robert Cahn y Marcus Winter, "The San José Mogote Danzante", p. 40.



Monte Albán, Oaxaca

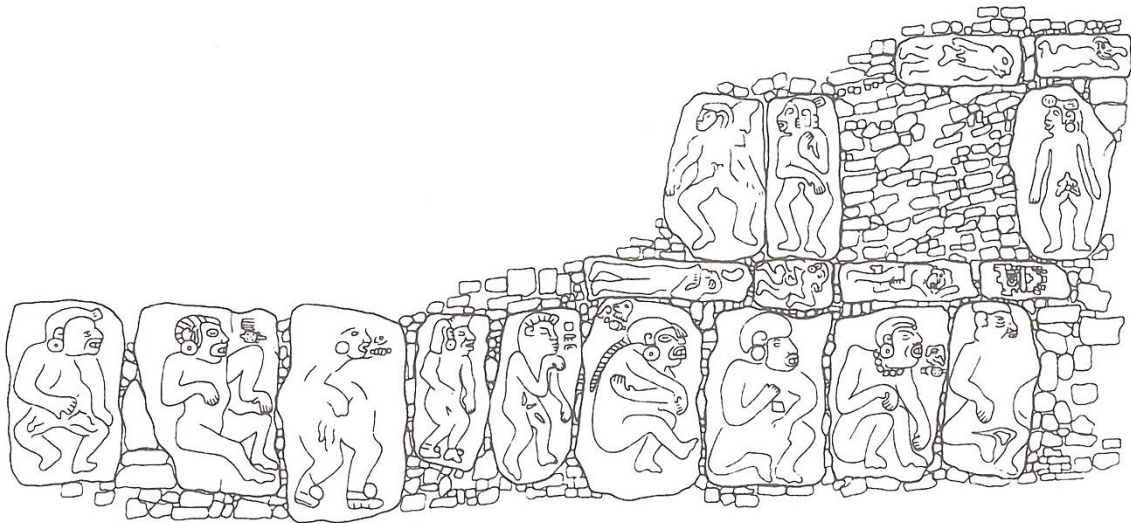


Figura 5. Galería de los Prisioneros, Monte Albán, Oaxaca. Dibujo tomado de Walburga Wiesheu, "La zona oaxaqueña en el Preclásico", p. 425.

Monte Albán, Oaxaca



Figura 6a. Prisionero. Época I, 500-300 a. C., Monte Albán, Oaxaca. MCO. Foto: OSD, 2011.



Figura 6b. Prisionero. Época I, 500-300 a. C., Monte Albán, Oaxaca. MNA. Foto: OSD, 2016.



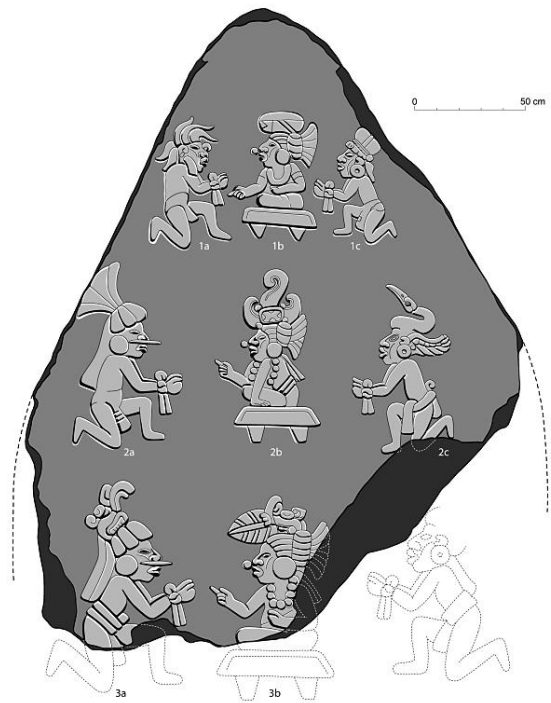
Figura 7a. Prisionero, antes conocido como "Danzante 55". Época I, 500-300 a. C., Monte Albán, Oaxaca. MSMA. Foto: OSD, 2011.



Figura 7b. Prisionero, antes conocido como el "Danzante del Museo". Época I, 500-300 a. C., Monte Albán, Oaxaca. MNA. Foto: OSD, 2017.

Kaminaljuyú, Guatemala

Figura 8. Monumento 65 de Kaminaljuyú. Imagen tomada de Travis F. Doering and Lori D. Collins, "Revisiting Kaminaljuyu Monument 65 in Three-Dimensional High Definition", p. 265.



Teotihuacan



Figura 9a. Recreación museográfica del entierro hallado en la Pirámide de la Serpiente Emplumada. Teotihuacan, Estado de México. MStE. Foto: OSD, 2010.



Figura 9b. Collar con representaciones de mandíbulas. Teotihuacan, Estado de México. MStE. Foto: OSD, 2018.

Teotihuacan

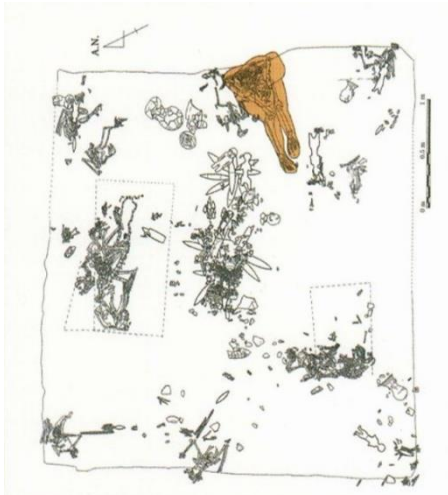


Figura 10a. Planta general del Entierro 2 de la Pirámide de la Luna. Teotihuacan.*

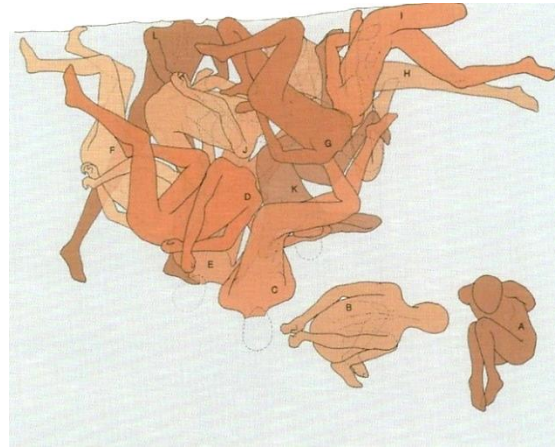


Figura 10b. Planta general con la disposición original de los individuos del Entierro 6 de la Pirámide de la Luna. Teotihuacan.*

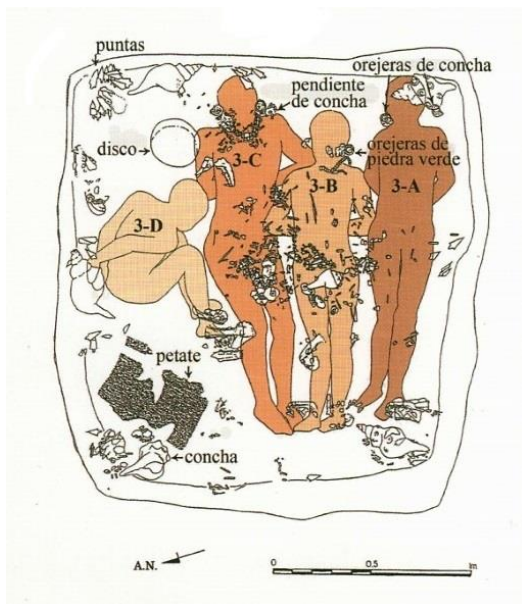


Figura 11a. Planta general del Entierro 3 de la Pirámide de la Luna. Teotihuacan.*

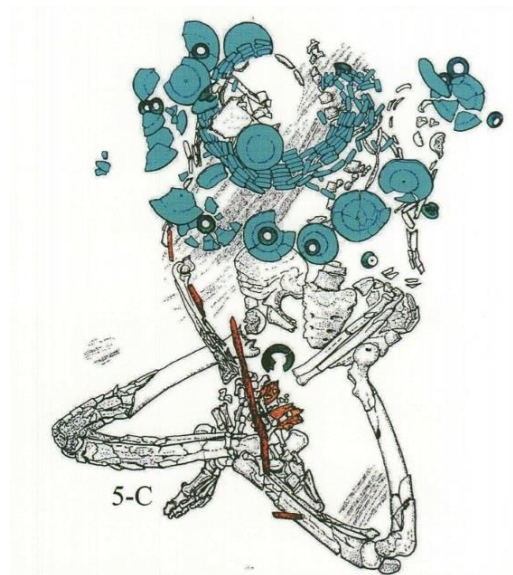


Figura 11b. Planta parcial del Entierro 5 de la Pirámide de la Luna. Teotihuacan.*

*Todas las imágenes fueron tomadas del catálogo *Sacrificios de Consagración en la Pirámide de la Luna*, pp. 27, 55, 29 y 35, respectivamente.

Teotihuacan



Figura 12a. Aves rapaces con flujos rojos en sus bocas. Tetitla, Teotihuacan, Estado de México. Foto: OSD, 2018.



Figura 12b. Guerrero-águila. Patio Blanco de Atetelco, Pórtico 3. Teotihuacan, Estado de México. Foto: OSD, 2009.



Figura 13. Cánido y felino asociados con posibles representaciones de corazones humanos. Atetelco, Teotihuacan, Estado de México. Foto: OSD, 2018.

Teotihuacan



Figura 14. Dos cánidos sacrifican a un cérvido por extracción del corazón. Fragmento de pintura mural. Techinantitla, Teotihuacan. Probablemente Fase Metepec, 650-750 d. C. The Fine Arts Museums of San Francisco. Imagen tomada de *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*.

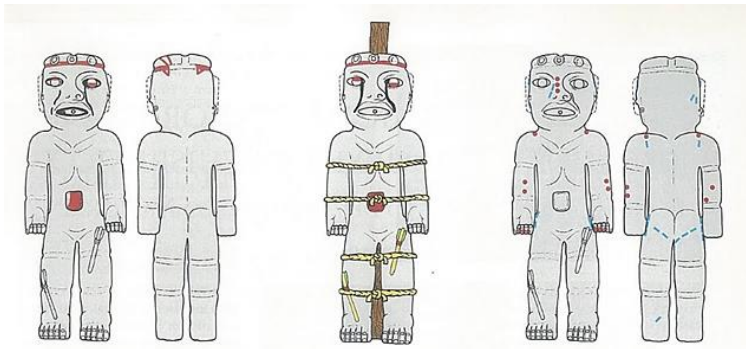


Figura 15a. Dibujo reconstructivo del cautivo de Xalla. Imagen tomada de López Luján *et al.*, "La destrucción del cuerpo. El cautivo de mármol de Teotihuacan", p. 59.



Figura 15b. Cautivo de mármol, Xalla, Teotihuacan, fase Xolalpan, 400-550 d. C. Imagen tomada de *Ibid.*, p. 55.

Área Maya

Figura 16. Dibujo de la Placa de Leiden. Se observa al *ahaw* Luna Cero Pájaro, gobernante de Tikal que pisotea a un cautivo de alto rango. El texto inscrito en el reverso de la pieza registra la fecha 17 de septiembre de 320 d. C. Imagen tomada de *The Linda Schele Drawings Collection*. <http://research.famsi.org/schele.html>



Figura 17. Tablero de los Esclavos. Palenque, Chiapas. Nótese que los prisioneros forman un asiento para el gobernante. Imagen tomada de *The Linda Schele Drawings Collection*. <http://research.famsi.org/schele.html>

Área Maya



Figura 18a. Dintel 4 de Piedras Negras. Imagen tomada de Éric Taladoire, *Los mayas*, p. 73.

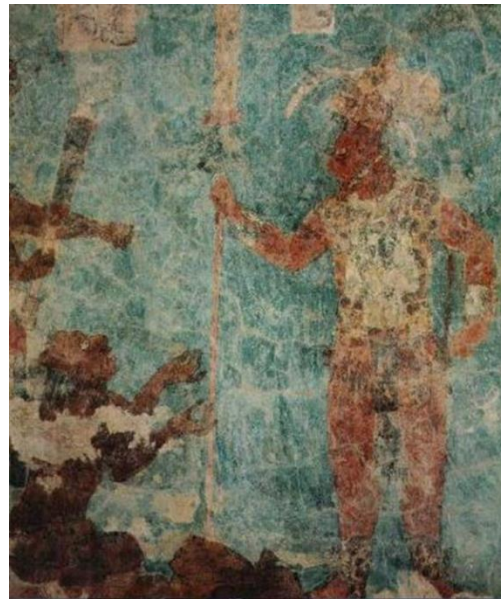


Figura 18b. Cautivo frente a Yajaw Chan Muwaan. Cuarto 2 (bóveda norte) de la Estructura 1. Clásico Tardío, 600-900 d. C., Bonampak, Chiapas. Imagen tomada de *La Pintura Mural Prehispánica en México*, Bonampak. Catálogo.

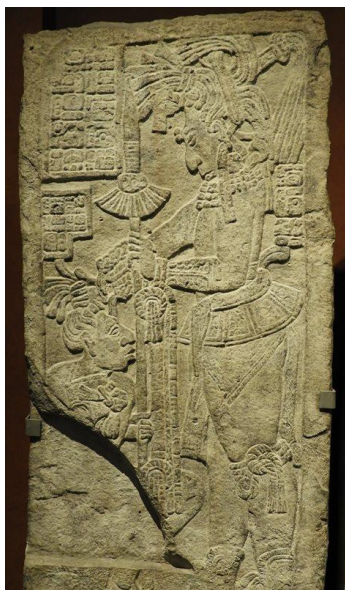


Figura 19a. Estela 15 de Yaxchilán. Se ve a Escudo Jaguar el Grande, gobernante de Yaxchilán, que sujeta del cabello a un cautivo llamado Aj Muhk. MNA. Foto: OSD, 2017.

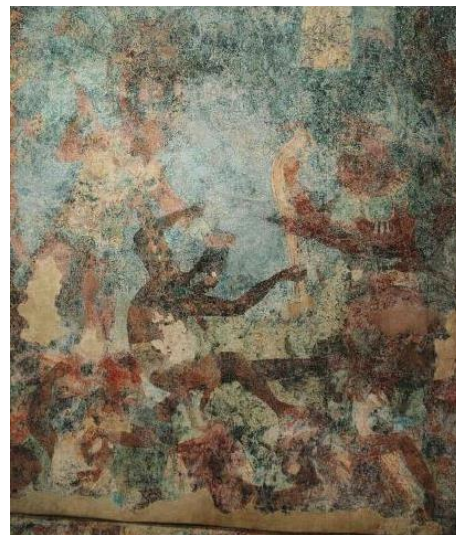


Figura 19b. Cautivo tomado del cabello durante la batalla. Cuarto 2 (bóveda sur) de la Estructura 1. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Bonampak, Chiapas. Imagen tomada de *La Pintura Mural Prehispánica en México*, Bonampak. Catálogo.

Área Maya



Figura 20a. Monumento 152 de Toniná. Representa a un prisionero arrodillado, con los brazos atados atrás y con largas orejeras de papel o tela. En el taparrabo lleva inscrito su nombre, *Chan* (Cielo), y dice que es de Pomoy. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas, MSTo. Foto: OSD, 2017.

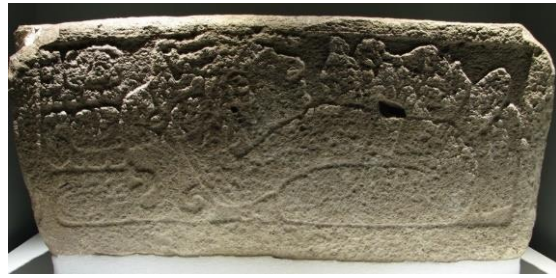


Figura 20b. Monumento 3 de Dzibanché y su dibujo. Clásico Temprano (250-600 d. C.), Dzibanché, Quintana Roo. Centro INAH Quintana Roo. Chetumal, Quintana Roo. Foto: OSD, 2017. Dibujo tomado de Erik Velásquez García, "Los escalones jeroglíficos de Dzibanché", p. 87.

Figura 21. Cautivos que muestran gesto de sumisión. Casa A de El Palacio, Palenque, Chiapas. Foto: OSD, 2012.



Área Maya



Figura 22a. Monumento 153. Muestra a un prisionero de rodillas, atado y con orejeras de papel o tela. La inscripción jeroglífica en su taparrabo expresa que fue capturado por el gobernante 4, *K'inich-K'ak'* de Toniná". Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas. MSTo. Foto: OSD, 2017.



Figura 22b. Detalle del Dintel 9. Se observa la presentación de tres cautivos (ataviados con orejeras de algodón) ante Escudo Jaguar, hijo de Yaxuun B'ahlam IV de Yaxchilán. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Museo de Arte Kimbell, en Fort Worth, Texas. Imagen tomada de Claude Baudez, "Los cautivos mayas y su destino", p. 59.

Figura 23a. Guerreros mayas sometiendo a sus prisioneros. Bajorrelieve de Codz Pop. Clásico Terminal. Kabah, Yucatán, Fotografía de Jean-Pierre Courau, tomada de Éric Taladoire, *Los mayas*, p. 110.



Área Maya



Figura 23b. Posible representación del traslado de un cautivo. Vaso K638. Imagen tomada de Justin Kerr, *Maya Vase Data Base, An Archive of Rollout Photographs created by Justin Kerr*.



Figura 24a. Cautivo golpeado con piedras. Detalle del vaso K7516; imagen tomada de *Idem*.



Figura 24b. Cautivo desnudo. Su ojo izquierdo está hinchado y lleva un fragmento de la cuerda en el cuello. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Isla de Jaina, Campeche. MNA. Foto: OSD, 2018.

Área Maya

Figura 24c. Cautivos heridos.
Cuarto 2 (bóveda norte) de la
Estructura 1. Clásico Tardío, 600-
900 d. C. Bonampak, Chiapas.
Imagen tomada de *La Pintura Mural
Prehispánica en México*, Bonampak.
Catálogo.



Figura 25. Cautivos e inscripciones
jeroglíficas en la Casa C del Palacio.
Palenque, Chiapas. Foto: OSD,
2012.



Figura 26a. Incensario efigie. Representa al
dios solar en su aspecto de jaguar del
inframundo denominado GIII. Clásico (200-900
d. C.). Palenque, Chiapas. Imagen tomada del
*Catálogo esencial del Museo Nacional de
Antropología*, 100 obras, p. 255



Figura 26b. Víctima sacrificial de cuyo pecho
abierto se alimenta un incensario efigie. Abajo,
una segunda víctima femenina, yace sin
cabeza. Detalle del vaso K1377; imagen
tomada de Justin Kerr, *Maya Vase Data Base*,
*An Archive of Rollout Photographs created by
Justin Kerr.*

Área Maya

Figura 27. Tablero del Templo XVII. Muestra a K'inich Kan B'ahlam ataviado como guerrero y a B'olon Yooj Ch'ok Aj-? prisionero capturado el 14 de enero de 695. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Palenque Chiapas. MSP. Imagen tomada de *Los tesoros de Palenque*, p. 49.

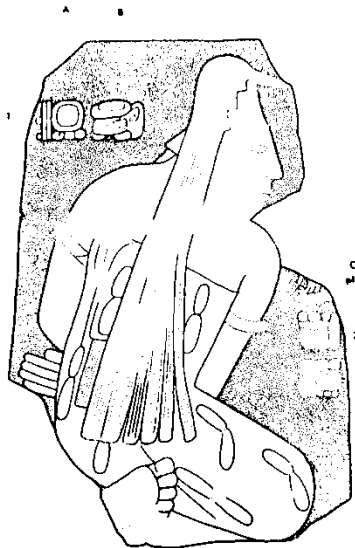


Figura 28a. Dibujo del Monumento 99 de Toniná. En él se representó a una mujer arrodillada y con los brazos atados por atrás. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas. Imagen tomada de Ayala Falcón, "Pero ¿hubo guerra en Toniná? o de cómo las apariencias engañan", p. 157.



Figura 28b. Dibujo de la Estela 24 de Naranjo. Muestra a la Señora Wac-Chanil-Ahaw sobre Kinichil-Cab de Ucanal, su cautivo. Fue dedicada el 26 de enero de 702. Imagen tomada de *The Linda Schele Drawings Collection*.
<http://research.famsi.org/schele.html>

Área Maya



Figura 29. Monumento 178. Señala que el 4 de octubre de 692 fue capturado el señor K'awuil Mo' "por el trabajo" de K'inich B'aaknal Chaahk, Sagrado Gobernante de Po'. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas, MSTo. Foto: OSD, 2012.

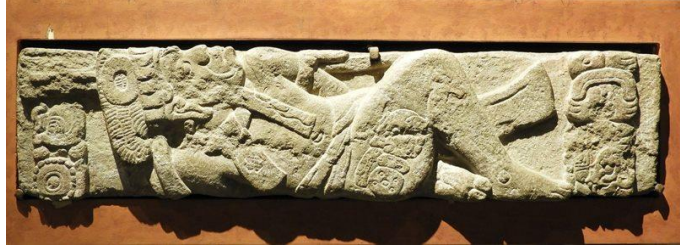


Figura 30. Monumento 27. Se ve a K'awuil Mo', jefe militar palencano, con tocado tipo Tiáloc. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas, MNA. Foto: OSD, 2017.



Figura 31a. Monumento 155. Muestra a Yax Ahk, gobernante de Anaayte', con el cuerpo contorsionado, los brazos atados y portando orejeras de tela o papel que indican que será sacrificado. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas, MSTo. Foto: OSD, 2017.



Figura 31b. Detalle del vaso K4598. Se observa al Dios Jaguar del Inframundo, con los brazos atados por atrás, como cautivo. Imagen tomada de Justin Kerr, *Maya Vase Data Base, An Archive of Rollout Photographs created by Justin Kerr.*

Área Maya

Figura 32. Monumento 122. Muestra a K'inich K'an Joy Chitam (II) atado y en una humillante posición. Según las inscripciones, fue capturado el 30 de agosto de 711. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Toniná, Chiapas, MSTo. Foto: OSD, 2017.



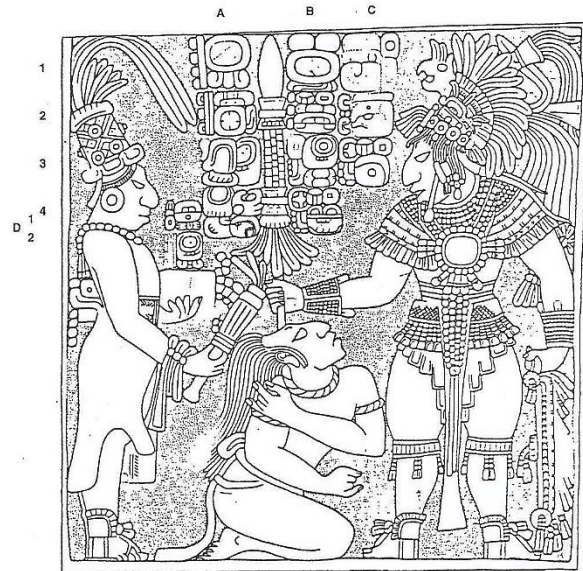
Figura 33. Detalle de la Estela 18. Se observa a Escudo Jaguar el Grande frente a Ajpopol Chay, señor de Xukalnaah, quien fue capturado el 10 de julio de 729. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Yaxchilán, Chiapas, MNA. Foto: OSD, 2017.



Figura 34. Dintel 16. En él se conmemora la captura de Yax-Cib-ToK, *sajal* del señor de Wak'aab', Santa Elena, Tabasco. El cautivo aparece arrodillado frente a Yaxuun B'ahlam IV, gobernante de Yaxchilán. Clásico Tardío, 600-900 d. C. Yaxchilán, Chiapas. Imagen tomada de www.britishmuseum.org.

Área Maya

Figura 35. Dibujo del Dintel 2. En la escena se ve a Yaxuun B'ahlam IV sosteniendo una lanza y un escudo flexible frente a K'inil ajaw, su prisionero. El *sajal* de La Pasadita los observa. Clásico Tardío, 600-900 d. C. La Pasadita, Guatemala. Imagen tomada de Obregón Rodríguez y Liendo Stuardo, *Los antiguos reinos mayas del Usumacinta. Yaxchilán, Bonampak y Piedras Negras*, p. 110.



Costa del Golfo

a)



b)



Figuras 36a y 36b. Collera del cautivo del Zapotal (vista anterior y posterior). Clásico Tardío, 600-900 d. C. Imágenes tomadas del Catálogo Digital del Acervo Arqueológico del Museo de Antropología de Xalapa. <https://sapp.uv.mx/catalogomax/>



Figura 36c. Cautivo. Cultura de La Mixtequilla. Clásico Tardío, 600-900 d. C. El Zapotal, Veracruz. MAX. Foto: OSD, 2010.

Costa del Golfo

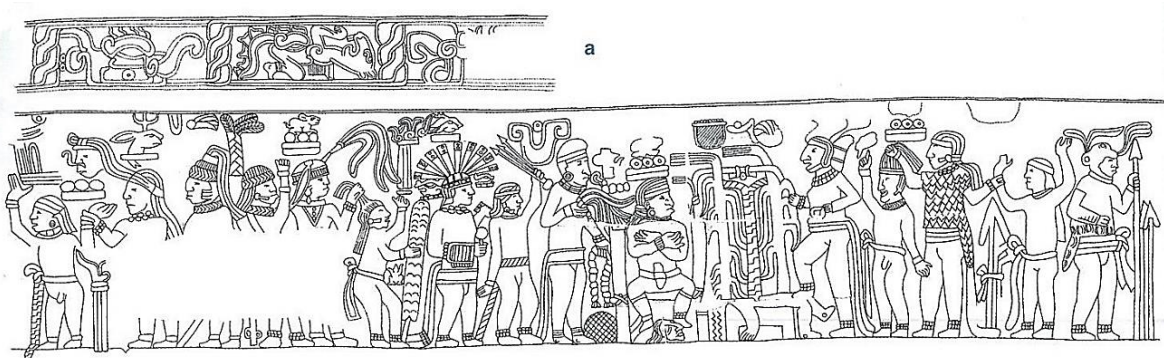


Figura 37a. Dibujo del relieve de la Columna de Trece Conejo. Se observa al gobernante al centro, de frente y en posición sedente, posando sus pies sobre la cabeza de un decapitado. Lo flanquean guerreros, algunos de los cuales están armados y otros sujetan del cabello o de las muñecas a sus cautivos. Imagen tomada de Arturo Pascual Soto, "Arte y política en El Tajín del Epiclásico. Los murales del Edificio 40", p. 20.

Figura 37b. Reconstrucción hipotética de la vasija de Trece Conejo a partir de fragmentos. Imagen tomada de Ladrón de Guevara, *El Tajín. La urbe que representa al orbe*, p. 95.



Cacaxtla

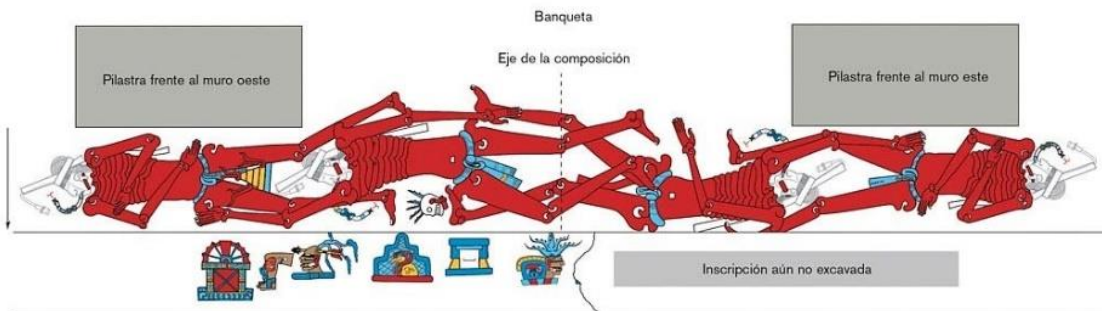


Figura 38. Dibujo reconstructivo de los personajes y glifos representados en la huella (arriba) y contrahuella (abajo) del escalón jeroglífico del Templo Rojo. La sección situada a la derecha de la línea punteada se añadió hipotéticamente, tomando en cuenta el tan frecuente uso de la simetría en el arte mesoamericano. Imagen tomada de Elba Domínguez y Javier Urcid, "El ascenso al poder del señor 4 Perro: las pinturas murales del Conjunto 2-sub en Cacaxtla", p. 566.

Cacaxtla

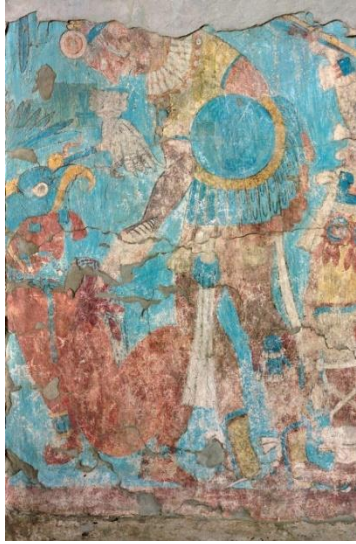


Figura 39a. Sacrificio de un personificador de Venus-maíz con un cuchillo de pedernal. Epiclásico, 600-1000 d. C., Cacaxtla, Tlaxcala. Imagen tomada de Uriarte y Velásquez, “El mural de La Batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones”, p. 721.



Figura 39b. Un guerrero jaguar toma del cuello a un personificador de Venus-maíz. Epiclásico, 600-1000 d. C., Cacaxtla, Tlaxcala. Imagen tomada de Uriarte y Velásquez, “El mural de La Batalla de Cacaxtla. Nuevas aproximaciones”, p. 720.

Tula



Figura 40a. Detalle de “cariátide” o “atlante”. En su pecho luce el pectoral de mariposa estilizada que lo vincula con los guerreros muertos en batalla o en sacrificio. Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. Zona arqueológica de Tula, Hidalgo. Foto: OSD, 2006.



Figura 40b. *Chac mool*. Nótese la incómoda postura del personaje, el pectoral de mariposa que lleva en el pecho y el cuchillo de sacrificio que porta en el hombro izquierdo. Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. MSTu. Foto: OSD, 2006.

Tula



Figura 41. Tlaloc guerrero. Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. Tula, Hidalgo. MNA. Foto: OSD, 2019.



Figura 42. Xipe Tótec. Posclásico Temprano, 900-1150 d. C. Tula, Hidalgo. MTM. Exposición temporal *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*. Foto: OSD, 2016



Figura 43a. Ave rapaz devorando un "corazón". Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. Edificio B, Tula, Hidalgo. Foto: OSD, 2018.



Figuras 43b y 43c. Felino y cánido, respectivamente. Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. Edificio B, Tula, Hidalgo. Foto: OSD, 2018.

Mixteca

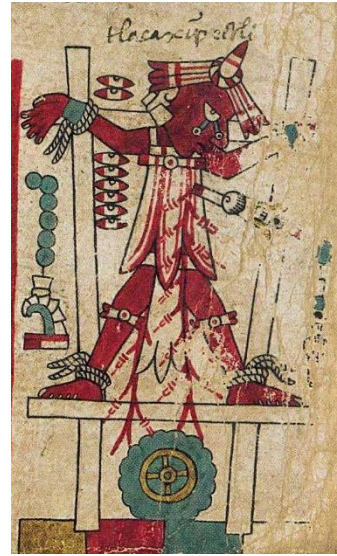


Figura 44. Lámina 76-B del *Códice Nuttall*, Lado 1. Se observan 12 prisioneros de guerra, amarrados con cuerdas y portando banderas con plumones de color blanco. El del extremo superior derecho, 2 Flor, Xicolli o Dzono de Turquesa, es sujetado del cabello por 8 Venado, quien fue representado en la lámina precedente. Imagen tomada de *Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 venado*, p. 87.



Figura 45. Lámina 83 del *Códice Nuttall*, Lado 1. A la derecha, arriba, se observa a 8 Venado sujetando del cabello a 4 Viento. A la izquierda, 10 Perro enfrenta en el *tahuahuanalitzli* a dos atacantes vestidos como jaguares de diferente color, el de la derecha es 8 Venado. Imagen tomada de *Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 venado*, p. 101.

Mixteca



Figuras 46a y 46b. Los prisioneros 10 Perro y 6 Casa con pintura corporal roja y atavíos de Xipe Tótec. Se encuentran atados a un *temalácatl* y a un armazón de madera, respectivamente. Detalles del *Códice Nuttall*, Lado 1, láminas 83 y 84. Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. Mixteca Alta de Oaxaca. Imágenes tomadas de *Códice Nuttall. Lado 1: La vida de 8 venado*, pp. 101 y 103.

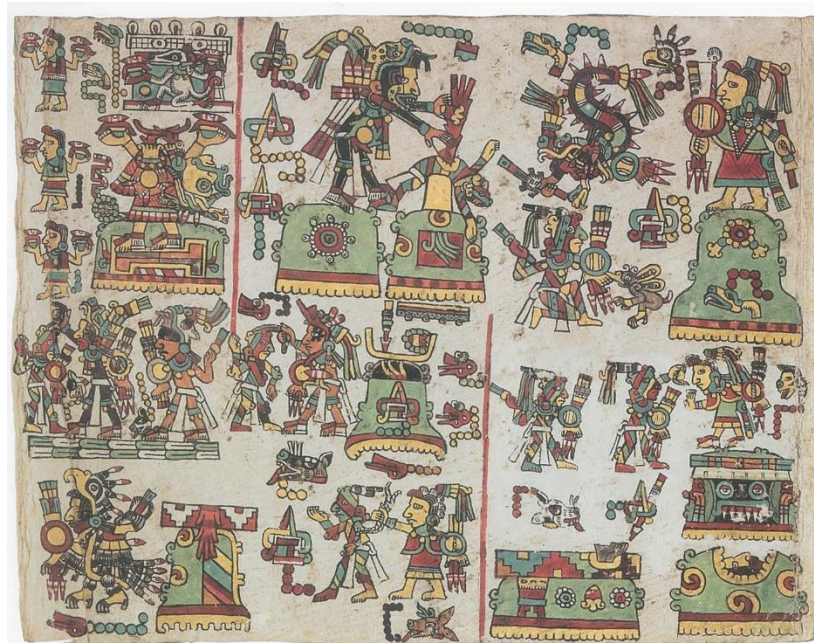


Figura 47. Lámina 3 del *Códice Nuttall*, Lado 2. Se observa un conflicto conocido como la "guerra contra la gente de piedra". Entre los capturados hay mujeres y también "hombres de piedra". Imagen tomada del *Códice Nuttall. Lado 2: La historia de Tilantongo y Teozacoalco*, p. 19.



Figura 48. Sacrificio de los señores olmeca-chicalancas en Cholula. *Historia Tolteca-Chichimeca*, f. 53 (detalle). Imagen tomada de Bibliothèque Nationale de Francia.

Archives et manuscrits,
<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc9153>
 1x



Figura 49. Baño ritual de un niño. Obsérvese el arco, las flechas y el escudo representados en la esquina inferior izquierda de la imagen. *Códice Florentino*, lib. VI, cap. XXXVII, fol. 170r. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>

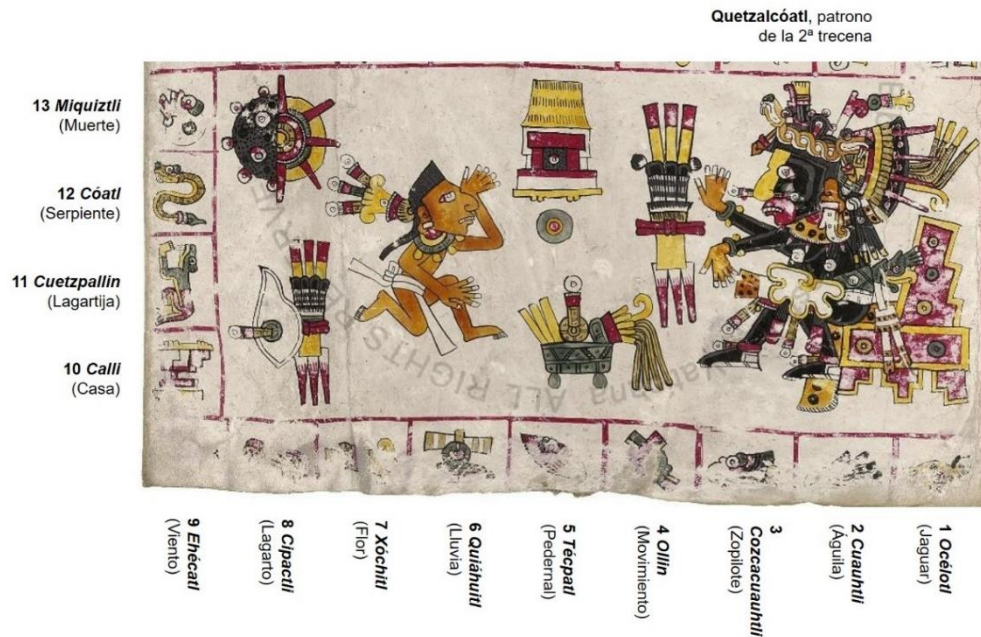


Figura 50. La segunda trecena, *ce océlotl*, 'uno jaguar', en el *Códice Borgia* (lám. 62). La imagen del documento fue tomada de https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.1. Los textos son agregados míos.

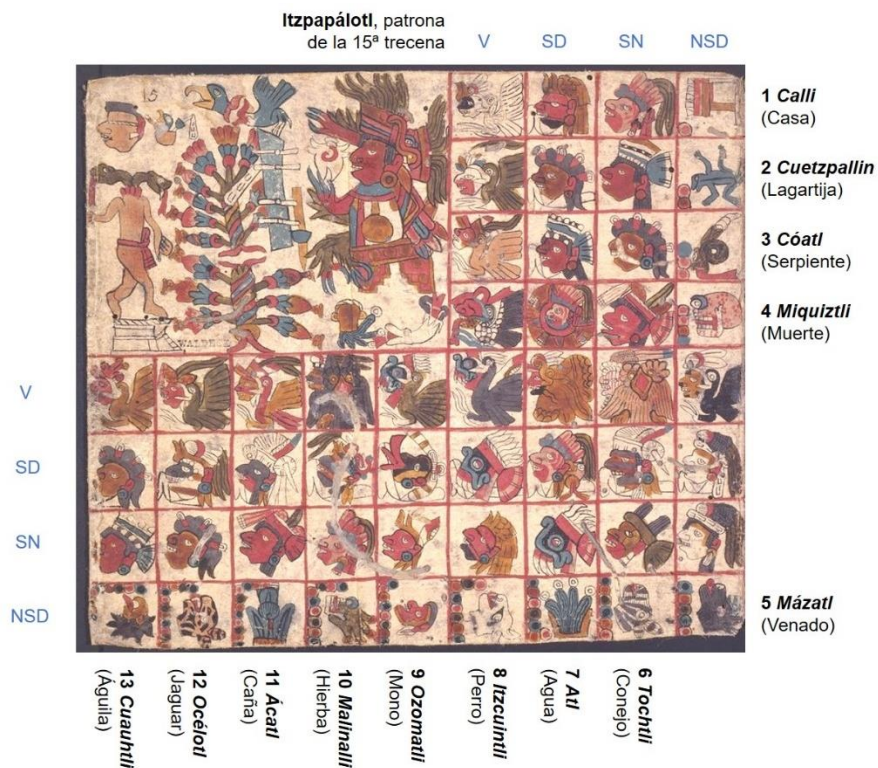


Figura 51a. La decimoquinta trecena, *ce calli*, ‘uno casa’ en el *Tonalámatl de Aubin*, lám. 15. De acuerdo con el testimonio de Sahagún, los nacidos en estos trece días esperaban un mal fin, incluida la muerte en la guerra o el cautiverio. Abreviaturas: V = volátiles; SD = Señores del Día; SN = Señores de la Noche y NSD = Numerales y signos de los días. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>. Los textos son agregados míos.

Figura 51b. Representación de un jaguar y un águila con *cuauhpilolli*, cuerdas y banderas de sacrificio. Ambos se encuentran frente a Patécatl, uno de los dioses del pulque. *Códice Borbónico*, lám. 11 (detalle). Imagen tomada de Bibliothèque Du Palais Bourbon – Códice Borbonicus – FAMSI, <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/thumbs0.html>





Figura 52. Los *tlamacazque* también iban a la guerra y ascendían en la jerarquía militar mediante la captura de prisioneros. *Códice Mendoza*, fol. 65r (detalle). Imagen tomada de *Códice Mendoza* – INAH 2015, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>.



Figura 53. “Mancebo” sujetando por el cabello a su primer cautivo. Arriba de éste puede observarse una manta con diseños florales que el guerrero recibió “en señal de valentía”. *Códice Mendoza*, fol. 64r (detalle). Imagen tomada de *Códice Mendoza* – INAH 2015, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>.



Figura 54. Guerrero sujetando por el cabello a su segundo cautivo. Usa calzado y un *tlahuiztli* de ‘huasteco rojo’. Junto a él, puede observarse una manta con “cenefa colorada” que recibió “en señal de valentía”. *Códice Mendoza*, fol. 64r (detalle).*



Figura 55. Guerrero sujetando a su tercer cautivo. Usa calzado, un *ichcahuipilli* y en la espalda lleva una insignia de ‘mariposa’. A su lado puede observarse una manta de conchas de caracol. *Códice Mendoza*, fol. 64r (detalle).*



Figura 56. Guerrero que sujeta del cabello a su cuarto cautivo. Usa calzado y viste un *tlahuiztli* de *océlotl*. Junto a él puede verse una manta labrada. *Códice Mendoza*, fol. 64r (detalle).*



Figura 57. Guerrero *otómiltl* que sujeta del cabello a un cautivo. Usa calzado y viste un *tlahuiztli* de color verde. En la espalda lleva una insignia de “cristal fino”. *Códice Mendoza*, fol. 64r (detalle).*

*Todas las imágenes fueron tomadas de *Códice Mendoza* – INAH 2015, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>



Figura 58. Guerrero *cuáchic* sujetando a un cautivo. Viste un *tlahuiztli* amarillo y lleva en la espalda una insignia. *Códice Mendoza*, fol. 64r (detalle). Imagen tomada de *Códice Mendoza – INAH 2015*, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>.



Figura 59. Escultura de barro que representa a un guerrero con *tlahuiztli* de águila. Fue encontrada en la etapa 2 del edificio conocido como *La Casa de las Águilas*, construido alrededor de 1470. MTM. Foto: OSD, 2019.



Figura 60. Escultura de basalto en la que se representó un híbrido de águila y de jaguar parado sobre una serpiente. MNA. Foto: OSD, 2019.



Figura 61. Representación de un jaguar con bandera de sacrificio, cuerda y cuchillos de pedernal. *Códice Borgia*, lám. 70 (detalle). Imagen tomada de https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.

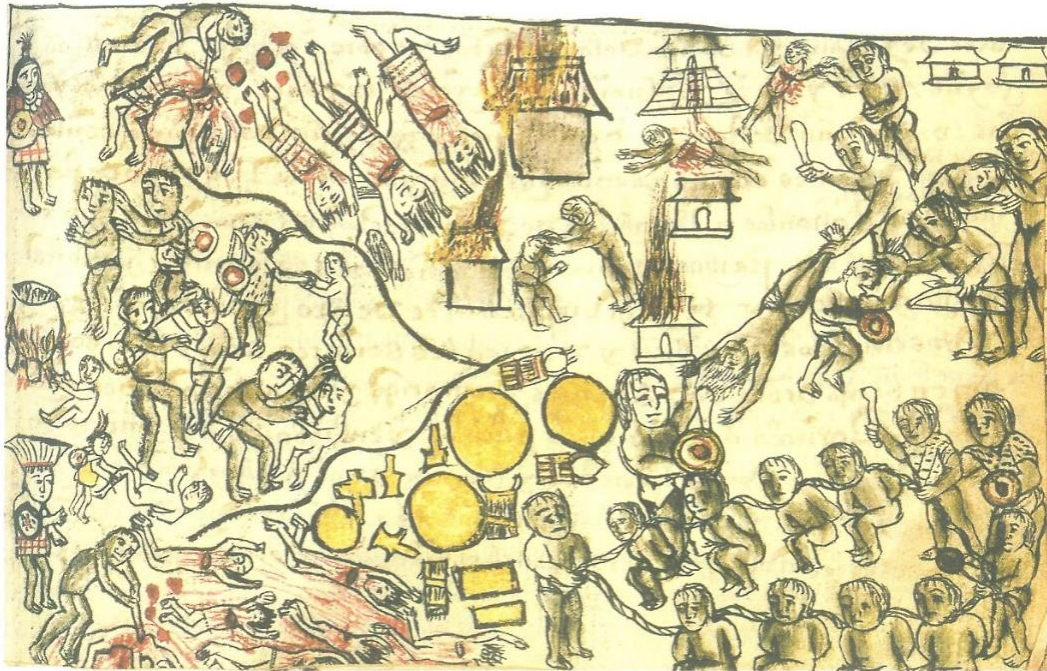


Figura 62. El asalto a una población por parte de guerreros purépechas. En la escena se observa tanto la captura de prisioneros y su preparación para el traslado (derecha), como su inmola^{ción} *in situ* y la cocción de carne humana en una olla (izquierda). *Relación de Michoacán*, lám. XXXIII, folio 19r.

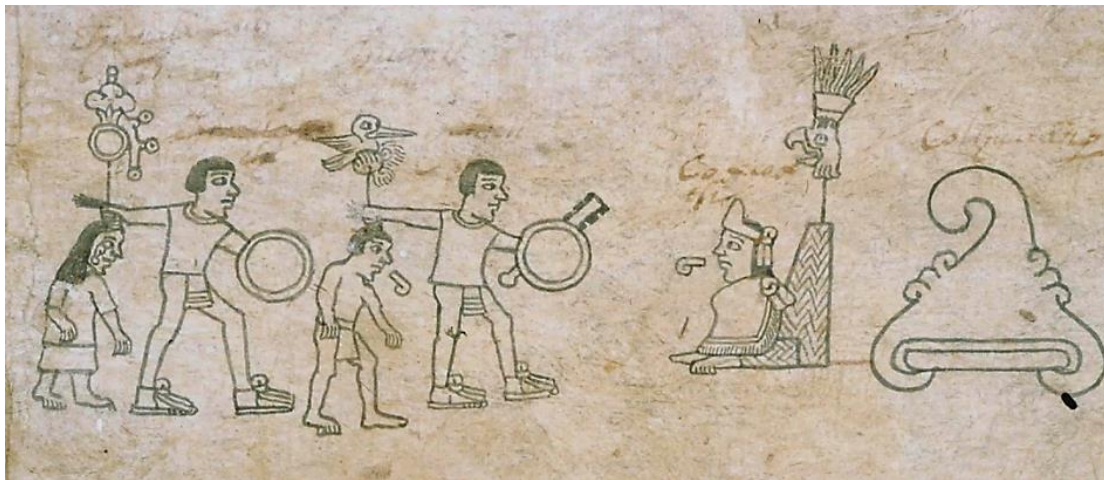


Figura 63. Huitzilíhuatl y Chimaláxoch son presentados ante Coxcoxtli, señor de Culhuacan. Los nombres de los personajes aparecen en los glifos antropónimicos situados encima de sus cabezas. *Códice Boturini*, lám. XX (detalle). Imagen tomada de <https://www.codices.inah.gob.mx/pc/index.php>



Figura 64. La captura de Huitzilíhuilitl y sus hijas: Chimaláxoch y Tozpánxoch. Sus nombres aparecen tanto en los glifos antroponímicos situados encima de sus cabezas, como en las glosas en náhuatl. *Códice Azcatitlan*, fol. 10r (detalle). Imagen tomada de Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15280/view/1/16/>.



Figura 65. La guerra contra Tlatelolco. Al centro (arriba) y en el extremo inferior derecho se observan las mujeres desnudas que, según Durán, enfrentaron a los guerreros tenochcas en tiempo de Axayácatl. *Atlas de Durán* (folio 98r). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.



Figura 66. Ejecución de un *tlatoani* por rebelarse contra el señor de México. A la derecha de la escena se advierte la presencia de su mujer y su hijo, que llevan colleras porque serán trasladados como prisioneros a Tenochtitlan. *Códice Mendoza*, folio 66r (detalle). Imagen tomada de *Códice Mendoza* – INAH 2015, <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>.



Figura 67. Batalla contra los huastecos. En el extremo superior derecho, puede observarse la captura de un prisionero por parte de dos guerreros acolhuas. *Códice Xicotepec*, secc. 10. Imagen tomada de Stresser-Péan, *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*, lám. 15C.

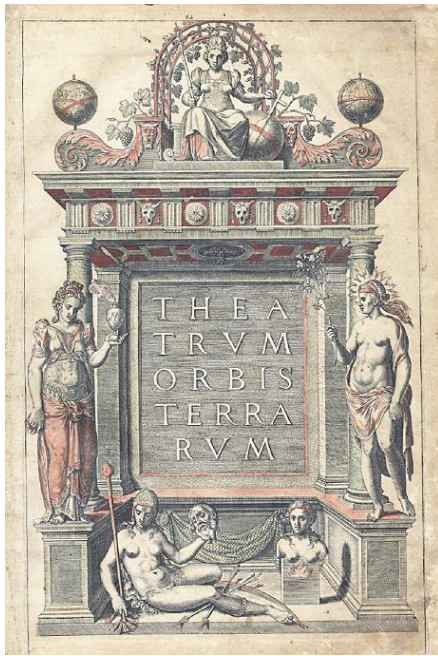


Figura 68. Portada del *Theatrum Orbis Terrarum*, primer planisferio moderno, de Abraham Ortelius (1570). En ella aparecen las alegorías de los cuatro continentes conocidos hasta entonces. Europa, arriba. Asia y África, en medio. Y América hasta abajo. Esta última, además de estar totalmente desnuda, lleva armas como atributos y en su mano izquierda exhibe la cabeza cercenada de un hombre. Imagen tomada de: <https://artsandculture.google.com/exhibit/how-the-creation-of-the-atlas-helped-discover-continental-drift/eAISufJvjgUVJA>



Figura 69. Ezhuahuácatl en Chalco. Arriba, en el extremo superior derecho, se observa la representación de Motecuhzoma Ilhuicamina, sentado en un *tepotzoicpalli*, y en aparente actitud de ordenar la guerra contra Chalco. En el centro, abajo, puede verse la captura del principal mexica. Finalmente, a la izquierda, se observa una escena que representa a Ezhuahuácatl en dos momentos: primero, “holgándose” encima del madero que él mismo solicitó a los chalcos y, después, yaciendo muerto en el piso. *Atlas de Durán* (folio 52r). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.

Figura 70a. *Temalácatl*. Procede de Tehuacán, Puebla. Se puede apreciar el disco solar tallado en su cara principal. Posclásico (900-1521 d. C.). MTM. Exposición temporal: *Tetzáhuatl. Los presagios de la conquista*, Foto: OSD, 2019.



Figura 70b. La “Piedra del ex Arzobispado”. Es un *temalácatl* encontrado en 1988, en el Antiguo Palacio del Arzobispado, en el Centro Histórico. Apparently estaba asociado al templo de Tlatlahuicquitzcatl. Aquí se observan tres de sus once escenas de conquista y parte de su pigmentación original en color rojo. Posclásico Tardío (1200-1521). MNA, Foto: OSD, 2017.



Figura 70c. El *tlahuahuanaliztli* efectuado con los prisioneros de Toluca y Matlatzinco. A la derecha de la escena se observa a Axayácatl, *tlatonani* de Tenochtitlan, presenciando el “espectáculo”. *Atlas de Durán* (folio 103v). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.

Figura 71. Los ritos de *tlacaxipehualiztli* en los *Primeros Memoriales* (f. 250r). En esta imagen se observan varios de los participantes de la fiesta: el cautivo amarrado al *temalácatl* (derecha arriba); el *cuitlachhuehue* (derecha al centro); los guerreros águila y jaguar (a la izquierda de los personajes anteriores) y el Yohuallahua (derecha abajo). Además, se incluyeron algunos músicos, un sacerdote y una escena del momento en que una de las víctimas es inmolada y otra desollada (arriba centro e izquierda), entre otros personajes y edificios. Imagen tomada de Biblioteca Digital Mexicana A.C. <http://bdmx.mx>



Figura 72. El *tlahuahuaniztli* en el *Códice Tudela* (f. 12r). Se observan los participantes esenciales de la ceremonia: 1) Xipe Tótec (arriba), presenciando el “combate”; 2) el prisionero que será inmolado, vistiendo los atavíos del dios (abajo izquierda); y 3) el guerrero jaguar que lo debía enfrentar (abajo derecha).



Figura 73. Uno de los *xipeme* o *tototectin* que recolectaban dones de casa en casa durante la veintena de *tozoztontli*. Lleva la piel de un sacrificado y algunos atavíos de Xipe Tótec, como son las orejeras con remates en cola de golondrina, un *chichahuaztli*, o “palo de sonajas” y las mazorcas denominadas *ocholli*, que la gente solía entregar a estos “limosneros” en esa fiesta. *Códice Tovar*, f. 147r. Imagen tomada de Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/6735/view/1/1/>



Figura 74a. Globo de “petate” en el que el captor ponía los atavíos de papel del cautivo inmolado. *Códice Florentino*, lib. II, fol. 26v. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>



Figura 74b. El *maltéotl*, o ‘dios cautivo’ compuesto con papel. Nótese la cabeza que se encuentra arriba del fémur. *Códice Florentino*, lib. II, fol. 26v. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>



Figura 75a. *Pilli* con caña de humo y ramillete de flores. *Códice Ixtlilxóchitl*, fol. 107r.



Figura 75b. “Flautilla”, del santuario de Tezcatlipoca en Tizatlán, Tlaxcala. Un instrumento como éste pudo ser empleado por los personificadores del dios en la fiesta de *tóxcatl*. MNA. Foto: OSD, 2018.



Figura 76. Dos *tlamacazque* pintados de negro. El de la izquierda porta un sahumerio (*tlémaitl*) y una bolsa de copal. El otro hace penitencia punzándose las pantorrillas. Arriba de éste puede verse la representación de un *zacatapayolli* u “ovillo de zacate”, en donde se colocaban los instrumentos del autosacrificio. *Atlas de Durán* (folio 248v). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>

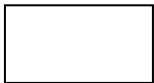
Figura 77. Colores predominantes en los atavíos del personificador de Tezcatlipoca

Negro



- *Tlilpopotzalli*
- Manta de hilo de algodón a manera de red
- Sandalias de orejas de jaguar (*itzcac ocelonacace*)

Blanco



- Plumones de águila (*cuauhtlachcáyotl*)
- Guirnalda y sartal de *izquixóchitl*
- Bezote largo de caracol marino
- Collar de conchas blancas (*chipolcózcatl*)
- Pechera de conchas blancas (*iztac cilin*)
- Manta de hilo de algodón a manera de red
- Bolsa llamada *icpatoxin*
- Taparrabo precioso con extremidades muy labradas (*tlazomaxtli*)
- Sandalias de orejas de jaguar (*itzcac ocelonacace*)

Oro



- Pendientes de oro (*teocuitlaepcolli*)
- Aporcas de oro (*teocuitlamatemécatl*)
- Cascabeles de oro en las piernas (*oyohuallí*)

Turquesa



- Orejas con mosaico de turquesa (*teoxíhuitl*)
- Brazaletes de piedras preciosas (*macuextli*)



Figura 78. Un personificador de Tezcatlipoca. Algunos de sus atavíos (como el bezote y el collar de concha, las ajorcas y los cascabeles de oro y la manta de red, así como el taparrabo) son similares a los que llevaba el mancebo que representaba al dios por un año entero en la fiesta de *tóxcatl*. *Atlas de Durán* (folio 241r). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.



Figura 79a. El personificador de Tezcatlipoca con los atavíos de un guerrero experimentado. *Códice Florentino*, lib. II, fol. 30v.*



Figura 79b. El sacrificio de personificador de Tezcatlipoca en Tlapitzahuayan. Obsérvense las flautas rotas en las escalinatas y al pie del templo. *Códice Florentino*, lib. II, fol. 30v.*

Figura 80. El sacrificio de la personificadora de Huixtocihuatl. La escena muestra el momento en que ya se le había extraído el corazón sobre el *téchcatl*. Después sería colocada sobre los cuerpos de los cautivos que le servían de "cama". *Códice Florentino*, lib. II, fol. 49r.*



* Imágenes tomadas de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>



Figura 81. Sacrificio de un prisionero frente a la personificadora de Cihuacóatl. Según Durán, este era uno de los cuatro cautivos que se inmolaban para formar el “estrado” en que ella moriría. *Atlas de Durán* (folio 280r). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.

Figura 82. La fiesta de *xócotl huetzi* en los *Primeros Memoriales*, fol. 251v. En la imagen pueden observarse varios de los ritos que se efectuaban en la fiesta: 1) El tronco con la imagen de Otontecuhtli en lo alto. 2) Las danzas que se realizaban alrededor de él (abajo). 3) La manera en que se arrojaba a las víctimas en la hoguera (derecha arriba) y la imagen de la diosa Toci (izquierda arriba), que anunciaba ya la fiesta de *ochpaniztli*. Imagen tomada de Biblioteca Digital Mexicana A.C. <http://bdmx.mx>



Figuras 83a y 83b. Otontecuhtli en el *Códice Tudela* (fol. 20r) y en los *Primeros Memoriales* (fol. 262r). En ambas representaciones pueden verse algunos de los atavíos que también adornaban los cuerpos de los cautivos en *xócotl huetzi*; como la pintura corporal blanca; las franjas negras en el rostro; la cabellera de papel y los plumones sobre la cabeza, entre otros.



Figura 84. Mixcóatl-Camaxtli, deidad cazadora y guerrera, con sus atavíos característicos. Lleva plumones en la cabeza; pintura negra alrededor de los ojos; rayas rojas y blancas sobre el cuerpo; la piel de un conejo o liebre en el pecho; arco y flecha en la mano izquierda y su *chitahtli* o bolsa de red en la mano derecha. *Atlas de Durán* (folio 256r). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.

Figura 85. La fiesta de *panquetzalitli* en los *Primeros Memoriales*, fol. 252v. Arriba se observa al dios Huitzilopochtli, armado con la *xiuhcōatl*, dentro de su templo. En el centro, cuatro sacerdotes sostienen de brazos y pies a un personificador del dios que ha sido sacrificado. A la izquierda, el sacrificador blande el cuchillo de pedernal con el que inmoló a la víctima. A la derecha, dos personificadores más esperan su turno. Nótese que la pintura corporal y los atavíos del dios en el templo y los *ixiptlah* son iguales. Imagen tomada de Biblioteca Digital Mexicana A.C. <http://bdmx.mx>

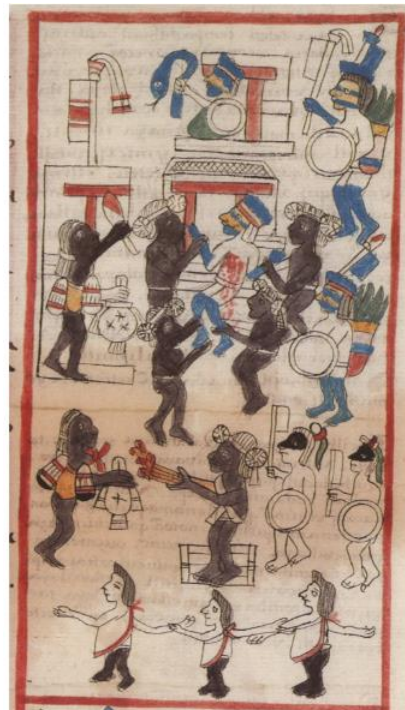


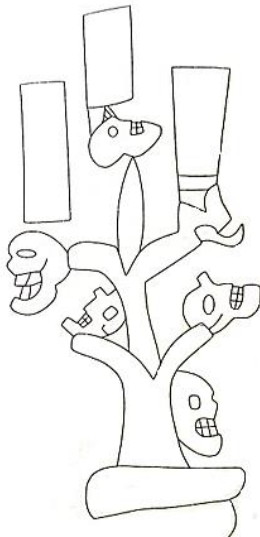


Figura 86. El cautivo que inmolaban en la fiesta de *Nauh-Ollin*. Lleva un báculo, una rodela y su carga con un *mecapalli*. Nótese que el *cuauhxicalli* sobre el que está parado tiene el glifo *nauh-ollin*, el cual se repite en la imagen del verdadero Sol que está sobre su cabeza. *Atlas de Durán* (folio 271r). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.

Figura 87. El cautivo inmolado en la cumbre del Huixachtécatl, durante el encendido del Fuego Nuevo. La víctima se encuentra desnuda y sin ningún tipo de atavío. *Códice Florentino*, lib. VII, fol. 19v. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>



Figura 88. Dibujo del *tzompantli* de la pintura de Ixtapantongo, Estado de México. En las ramas hay tanto cráneos como banderas. Imagen tomada de Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, "Serpiente de Nube", p. 351.



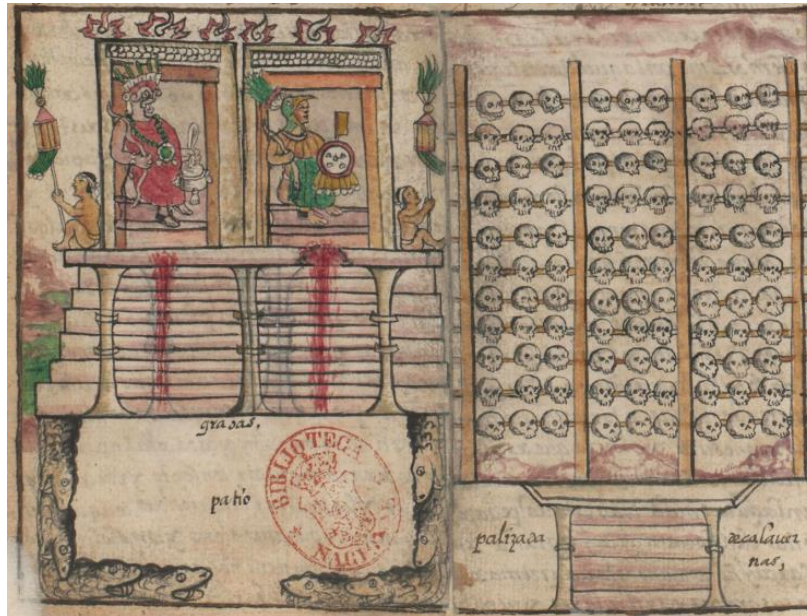


Figura 89. El Templo Mayor de Tenochtitlan y su tzompantli. *Atlas de Durán* (fol. 232v). Imagen tomada de Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000169486&page=1>.



Figura 90. Dibujo del relieve tallado en el *tlalpanhuéhuatl* de Malinalco. Puede apreciarse el glifo Nahui Ollin, '4 Movimiento', flanqueado por un jaguar y un águila que danzan portando banderas de sacrificio mientras sale de su boca el glifo *atl-tlachinolli*. Imagen tomada de Marshall H. Saville, *The Wood-Carver's Art in Ancient Mexico*, PLXLV.

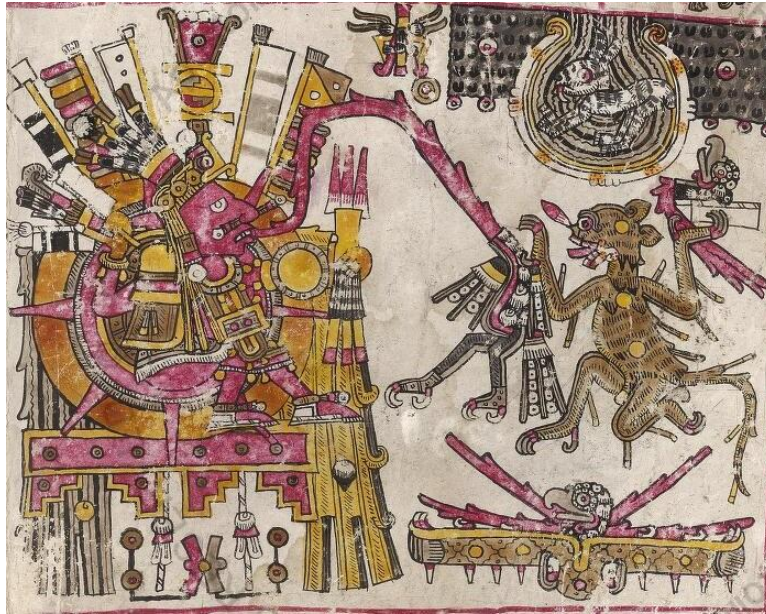


Figura 91. Tonatiuh, armado con *átlatl* y flechas, bebe la sangre de una codorniz decapitada. Frente a él, arriba, se observa el cielo nocturno con la representación de la Luna. En medio, un animal no identificado sujeta el cuerpo y la cabeza de la codorniz inmolada. Abajo, las fauces del monstruo terrestre devoran la cabeza de otra codorniz, que fue sacrificada previamente. Nótese que bajo el asiento de Tonatiuh se encuentra el glifo Nahui Ollin, '4 Movimiento'. *Códice Borgia*, lám. 71 (detalle).

Figura 92. Tlaltecuhltli del Mayorazgo de Nava Chávez. El aspecto procreador de la diosa se manifiesta en su "postura de sapo" (que alude al coito y al parto) y en sus pechos flácidos y vientre estriado de madre prolífica. Al mismo tiempo, el aspecto devorador está en su boca descarnada que recibe un chorro de sangre y en sus amenazadoras garras aviares y los cráneos humanos que tiene en las coyunturas. Imagen tomada de Leonardo López Luján, *Tlaltecuhltli*, p. 75





Figura 93. Cardioectomía de víctimas humanas. Obsérvese el chorro de sangre que se vertía sobre la pirámide. Se asumía que de esa forma se alimentaba a la Tierra. *Códice Tudela*, fol. 53r.



Figura 94a. Escultura conocida como el Adolescente huasteco. Fue hallada en el rancho el Consuelo, en Tamián, San Luis Potosí. Nótese su desnudez, la modificación craneal, los tatuajes en sus hombros y pierna derecha, así como la perforación del tabique nasal. Posclásico Temprano, 900-1200 d. C. MNA, Foto: OSD, 2019.



Figura 94b. Huasteco, según el *Códice Florentino*. Puede apreciarse en esta imagen la modificación craneal, los tatuajes en la región de las costillas, la perforación del tabique nasal con su nariguera y su *máxtlatl*. *Códice Florentino*, lib. IX, fol. 50v. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>

Figura 95. Prisioneros de guerra que entregaba Tepeyácac y sus sujetos. Llevan *cuauhpiloli* y los glifos que los identifican como originarios de Tlaxcala (arriba), Cholula (en medio) y Huexotzinco (abajo). *Matrícula de Tributos*, lám. 22 (detalle). Imagen tomada de Biblioteca Digital Mexicana A. C. http://bdmx.mx/documento/galeria/matricula-tributos/co_21/fo_matricula_tributos



Figura 96. Captura de Cópil. *Códice Mexicanus*, lám. XXXVIII (detalle). Imagen tomada de Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/15284/view/1/37/>.

Figura 97. La Ofrenda 111 del Templo Mayor de Tenochtitlan. Imagen tomada de López Luján *et al.*, "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", p. 372.

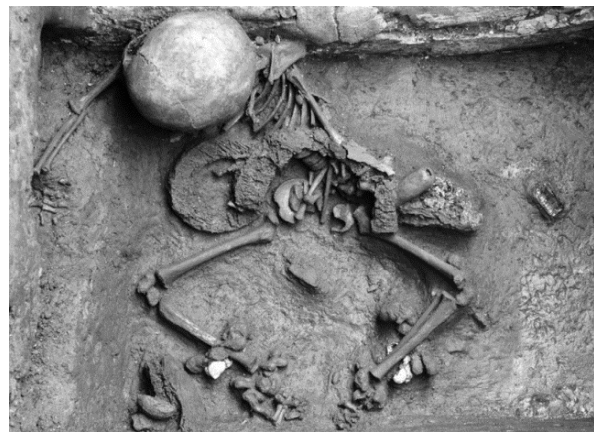




Figura 98. Corazón de piedra verde. Pudo haber fungido alguna vez como “corazón” de una escultura a la que daba “vida y conciencia”. MNA, Imagen tomada de https://mna.inah.gob.mx/coleccion_detalle.php?id=3391&sala=6&pg=56

Figura 99. Caza de un ave lacustre. Nótese el empleo del *minacachalli*, dardo de tres puntas diseñado para cazar aves y peces. *Códice Florentino*, lib. XI, f. 29v. Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>



Figura 100. Venado atrapado mediante una cuerda que pende de la rama de un árbol. A la izquierda de la escena se observan los glifos correspondientes al *tzolk'in* o ciclo calendárico de 260 días. *Códice de Madrid*, lám. 45 (detalle).

Figura 101. Venado cazado en el municipio tlapaneco de Acatepec.

Nótese el collar de flores y el banquillo sobre el que reposa la cabeza de la presa. Captura de pantalla tomada de la película: *La última cacería del venado*, de Danièle Dehouve.



Figura 102. El *yohualtepoztlí* junto a un guerrero que lo enfrenta.

La abertura de su pecho producía sonidos como de quien corta leña. *Códice Florentino*, libro V, fol. 6v.*

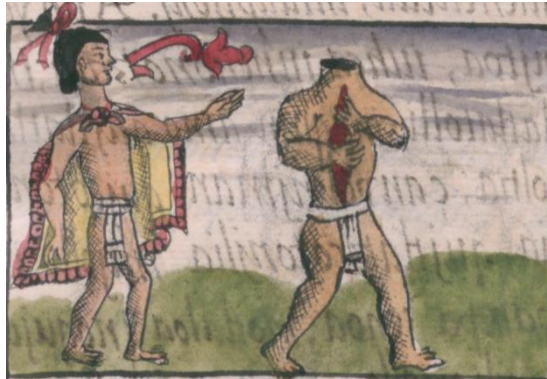


Figura 103. Omácatl, deidad de los convites. Está sentado sobre un haz de juncias y lleva en su mano un *tlachieloni*, atributo que lo vincula con Tezcatlipoca. *Códice Florentino*, libro I.*

* Imágenes tomadas de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>

Figura 104. El *ahuítzotl*. Animal fantástico que vivía en manantiales y capturaba a sus presas con la mano que tenía en el extremo de su cola. MNA. Foto: OSD, 2019.



Figura 105. Coltzin, el dios de los matlatzincas, presencia el sacrificio de una víctima por medio de una red. A estos desdichados los estrujaban tanto “que por las mallas de la red salían los huesos de los brazos y pies, y derramaban la sangre delante de su ídolo”. *Códice Florentino*, lib. X, fol. 132r (detalle). Imagen tomada de la Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org>



Figura 106a. *Tláhuatl*, ocre rojo o almagre. Era empleado para pintar los cuerpos de los cautivos desde su presentación pública en la veintena de *atlahualo*. También era el color con el que morían en el *tlahuahuanalitztli*.



Figura 106b. *Tízatl*, diatomita. Proporcionaba el color blanco al cuerpo de los cautivos durante las presentaciones públicas que tenían lugar en *atlahualo* y *tlacaxipehualitztli*.



Figura 107a. Cortezas de árbol de mora maceradas y dispuestas para la elaboración de una hoja de papel amate. A la izquierda abajo se aprecia un machacador de piedra. San Pablito, Pahuatlán, Puebla. Foto: OSD, 2018.



Figura 107b. La hoja de papel casi terminada. Sólo falta pulir su superficie, delimitar bien sus bordes y secarla al Sol. San Pablito, Pahuatlán, Puebla. Foto: OSD, 2018.

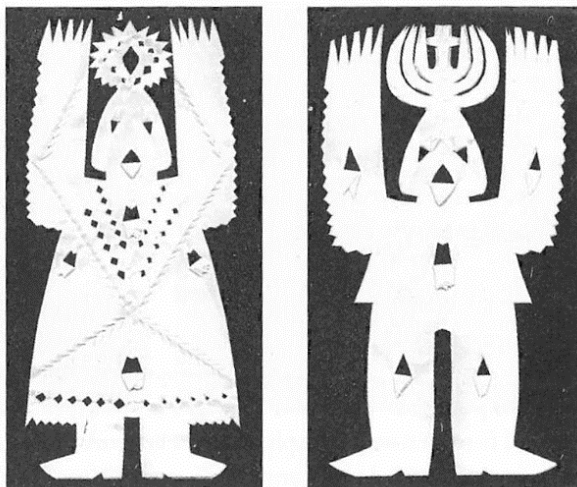


Figura 108a. Figuras de papel amate que representan la fuerza del Sol en San Bartolo Tutotepec. Nótese que ya fueron “activadas”, pues tienen separadas las lengüetas que representan los ojos, la boca y el corazón.*

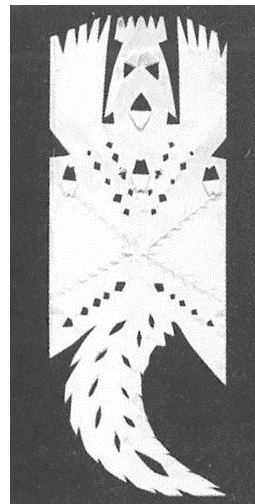


Figura 108b. *Hmúthe*, conocida también como la Sirena, es la “potencia” más venerada entre los otomíes de Tutotepec. Se dice que controla todo el líquido vital, las tormentas, los huracanes y evita la sequía.*

* Imágenes tomadas de Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, pp. 52 y 53.