

“No estimaban en nada la muerte...”

El destino sacrificial en Mesoamérica: aceptación, rechazo y otras actitudes de las futuras víctimas

“They Have No Regard for Death...”

Sacrificial Fate in Mesoamerica: Acceptance, Rejection, and Other Attitudes of Future Victims

Guilhem OLIVIER

<https://orcid.org/0000-0002-9681-592X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

olivier@unam.mx

Resumen

La actitud de las futuras víctimas ante su destino sacrificial ha sido interpretada de muy distintas maneras: el cumplimiento de una función cósmica para alimentar al Sol y a la Tierra, la aceptación en virtud de un fatalismo sostenido por la creencia en un destino ineluctable o el sometimiento a un sistema político que aterrorizaba a las poblaciones. Aunque son escasas las fuentes que describen el estado de ánimo de las víctimas, algunas representaciones en códices y, sobre todo, valiosos testimonios recopilados en español y en náhuatl en el siglo XVI dan cuenta de actitudes muy diversas por parte de los futuros sacrificados. Al considerar la edad, el género y el origen social de las víctimas, sus funciones según los contextos rituales —en ocasiones personifican a deidades—, así como las distintas valoraciones del acto sacrificial —desde la exaltación heroica hasta la asignación un destino nefasto—, es posible esbozar un panorama más completo y matizado de las actitudes de los mesoamericanos ante la práctica ritual del sacrificio.

Palabras clave: Mesoamérica, sacrificio humano, víctima sacrificial, destino

Abstract

The attitude of future victims confronted with their sacrificial fate has been interpreted in multiple ways, from fulfilling a cosmic function to feed the Sun and Earth, acceptance of a fatalism sustained by belief in an unavoidable destiny, to subjugation to a political system that terrorized populations. Although sources describing the victims' mood are scarce, some representations in codices and above all valuable testimonies in Spanish and Nahuatl compiled in the sixteenth century attest to the highly diverse attitudes of future sacrificial victims. By considering age, gender, and social origin of victims, their functions depending on ritual contexts—on occasions personifying deities—as well as the different views of the sacrificial act—from heroic exaltation to the assignment of a nefarious fate—it is possible to sketch out a more complete and nuanced panorama of the attitudes of Mesoamerican peoples regarding the ritual practice of sacrifice.

Keywords: Mesoamerica, human sacrifice, victim of sacrifice, destiny

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2022 | Fecha de aceptación: 3 de junio de 2022



© 2023 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

“No estimaban en nada la muerte que les estaba aparejada”. Con estas palabras concluye fray Bernardino de Sahagún (2000, 103) un apartado sobre los llamados “esclavos” (*tlatlacohtin*) que iban a ser sacrificados durante la veintena de Panquetzaliztli. Comprados por los mercaderes (*pochtecah*) en el mercado de Azcapotzalco, los esclavos (elegidos para representar a los dioses de este gremio) eran bañados ritualmente y bien alimentados. Según los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. I: 43-44), después de revestir atavíos divinos, “bailaban en la azotea de la casa o bien en el mercado, andan cantando, terminan su canto burlándose de la muerte” (*ipā mjtotiaia in tlapanco, anoço tianquizco: cuicatinemj, tlatlahtlamj yn jncujc, ynjc momiquizquequelo*).¹ Este fragmento constituye uno de los pocos atisbos que nos informan sobre la actitud de los individuos destinados a la inmolación ritual.² De hecho, los testimonios al respecto son escasos y proceden en su mayoría de cronistas (tanto conquistadores como religiosos) que describen acontecimientos rituales que no presenciaron y sobre los cuales emiten juicios de valor que pueden distorsionar el supuesto estado de ánimo que atribuyen a las víctimas (Popescu 2019). De ahí la importancia de analizar de manera crítica estas fuentes (incluyendo las descripciones en lengua náhuatl que proceden directa o indirectamente de testigos que participaron en actos sacrificiales) para tratar de dar respuesta a cada una de las siguientes preguntas: ¿aceptaban desempeñar las víctimas su papel sacrificial en virtud de un fatalismo sostenido por la creencia en un destino ineluctable?, ¿eran víctimas de un sistema político destinado esencialmente a aterrorizar a las poblaciones?, ¿nos permiten las fuentes diferenciar las actitudes de distintos tipos de sacrificados? y, finalmente, ¿se pueden conciliar los datos que exaltan la muerte sacrificial con la perspectiva de un más allá glorioso y las informaciones que asignan un destino sacrificial a los que nacían en un signo nefasto?

Como ya lo dijimos, las fuentes son parcas en cuanto a las reacciones de las futuras víctimas.³ Empecemos con las representaciones de cautivos

¹ Todas las traducciones son nuestras, salvo mención contraria. Agradezco sobremanera a la doctora Berenice Alcántara Rojas por haber revisado mis traducciones de textos en náhuatl.

² Si bien varios autores han abordado el tema de manera tangencial en sus obras, hasta donde sabemos, los estudios más detallados son los de Clendinnen (1998 [1991], 123-53), Graulich (2005, 212-16, 279-85) y Olivier (2004 [1997], 370-72).

³ En un caso excepcional, se ha podido documentar la angustia de un niño de 8 o 9 años sacrificado en el monte Aconcagua en los Andes; su cuerpo estaba cubierto de excremento

que aparecen en los manuscritos pictográficos, por ejemplo, en los códices del llamado Grupo Borgia, en los cuales “las víctimas sacrificiales no muestran dolor” (Boone 2007, 51); en cambio en los códices mixtecos es posible observar la presencia de lágrimas en el rostro de algún futuro sacrificado. Así, en el *Códice Zouche Nuttall* (1992, láms. 83-84) el cautivo 4-Viento está llorando cuando el famoso 8-Venado Garra de Jaguar lo captura, en tanto que el prisionero 10-Perro, colocado sobre un *temalacatl*, también muestra lágrimas en los ojos mientras combate con guerreros disfrazados de jaguar (véase figura 1). Lo mismo sucede con su hermano 6-Casa, sacrificado por flechamiento, como puede verse en la lámina siguiente del mismo códice (véase figura 2).

Para el México central, es muy significativo el topónimo Cuextécatl Ichocayan, “El Lugar donde Lloró el Huasteco”, que aparece en el *Códice Boturini* (1964, lám. 5) como una de las etapas de la migración mexicana (véase figura 3). Por una parte, el huasteco con la nariz agujereada representa el prototipo de los sacrificados entre los mexicas (Olivier 2015, 541-47); por otra parte, el llanto del huasteco alude a un episodio de la historia tolteca durante el cual las Ixcuiname sacrificaron por flechamiento a sus esposos huastecos (Seler 1985 [1894], 315-16). En efecto, según los “Anales de Cuauhtitlan”,

y donde se dice Cuextécatl Ichocayan hablaron con sus cautivos, que apresaron en Cuextlan, y les certificaron esto que les dijeron: “Ya vamos a Tollan; seguramente llegaremos a la tierra y haremos la fiesta; hasta ahora nunca ha habido flechamiento y nosotros vamos a iniciarlo, nosotras os flecharemos.” Después que lo oyeron sus cautivos, se afligieron y echaron a llorar (“Anales de Cuauhtitlan” 1945, 13; 1992a, 15; 1992b, 39-40).⁴

También son llamativas las lágrimas de los esclavos a punto de ser sacrificados —prisioneros en una jaula de madera (*quauhcalco*)— que fueron representados en una viñeta del *Códice Florentino* (1979, vol. I, lib. II: fol. 58v) (véase figura 4).

y de vómito debido, según los autores del estudio, a un fuerte estrés antes de su inmolación (Socha, Reinhard y Chávez Perea 2020, 143).

⁴ “auh yn ompa mitoa cuextecatli ichocayan oncan quinnonotzque ynmalhuan quimaçique cuextlan quinyolyuhtlamachtique yn quimilhuique ca ye tihui yn tollan amoca tlattech taçizque amoca tilhuichihuazque ca ayac tlacacalihua tehuantin ticpehualtitihue tamechminazque yn oquicacque ynmalhuan niman yc chocaque tlaocoxque”. Traducción de Primo Feliciano Velázquez.

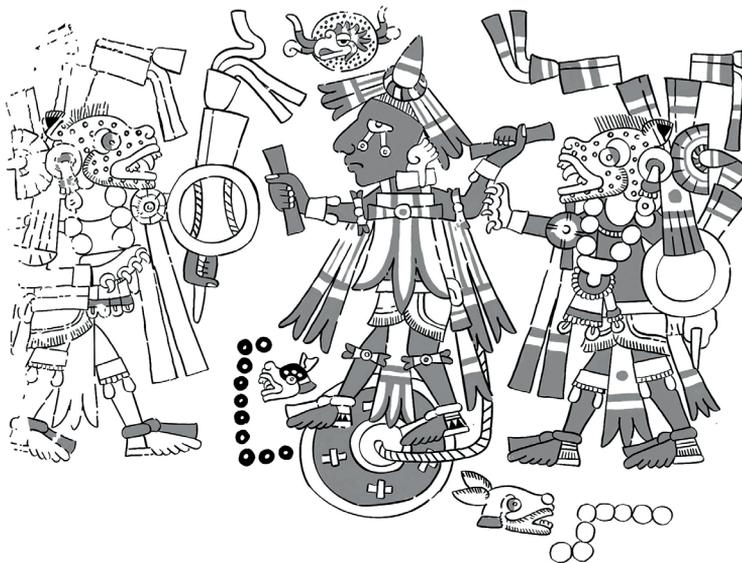


Figura 1. Durante el sacrificio gladiatorio, la futura víctima, 10-Perro, está llorando (Códice Zouche-Nuttall 1992, lám. 83). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

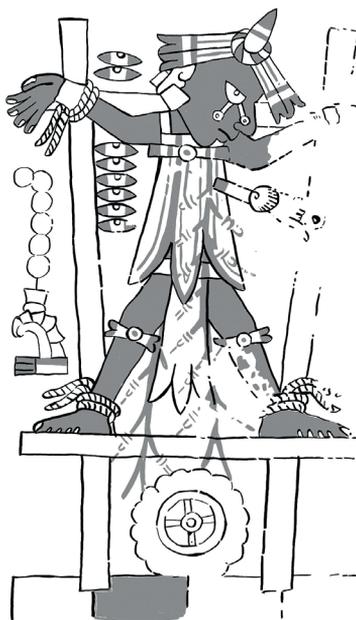


Figura 2. El cautivo 6-Casa, sacrificado por flechamiento, está llorando (Códice Zouche-Nuttall 1992, lám. 84). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

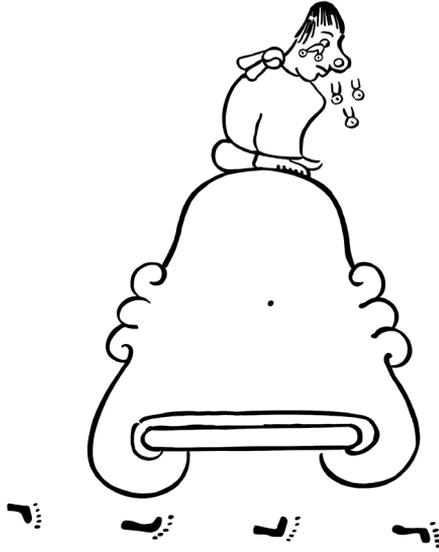


Figura 3. El topónimo Cuextécatl Ichocayan, “El Lugar donde Lloró el Huasteco”, alude al sacrificio de los huastecos realizado por las Ixcuiname (*Códice Boturini* 1964, lám. 5). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

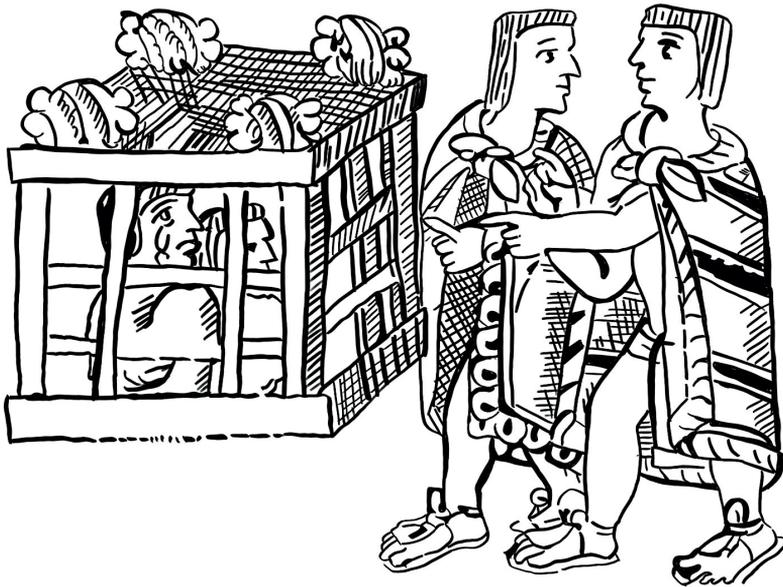


Figura 4. Las futuras víctimas que pasaban la noche en jaulas de madera fueron representadas llorando (*Códice Florentino* 1979, vol. I, lib. II: fol. 58v). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

Otra postura que encontramos en la iconografía mesoamericana y que se puede relacionar con el destino sacrificial es el “ademán de pesar o de aflicción”, que consiste en llevarse la mano al rostro, a la altura de los ojos y de la frente (Miller y Martin 2004, 30; Graña Behrens 2009, 157; Escalante Gonzalbo 2010, 322-23). En un caso muy explícito del *Códice Zouche-Nuttall* (1992, lám. 4), una víctima amarrada con cuerdas y con el cuerpo rayado hace este ademán antes del momento de su inmolación (véase figura 5). Resulta llamativo el hecho de que algunos cautivos mayas de la época clásica presenten la misma actitud. Por ejemplo, en un relieve conservado en el Kimbell Art Museum (Texas) puede verse que el rey Escudo Jaguar III de Yaxchilán recibe a unos cautivos amarrados y humillados, uno de los cuales levanta la mano a la altura de su rostro (Miller y Martin 2004, 30-31) (véase figura 6). De hecho, en la iconografía maya clásica encontramos actitudes de humillación y de dolor expresadas por las víctimas (Houston, Stuart y Taube 2006, 190-218).

En cuanto a las fuentes escritas, la mayoría de ellas describen los sacrificios realizados en determinados contextos espaciales y temporales, detallan las funciones y los atavíos de los actores, pero generalmente no registran los estados de ánimo de las víctimas. Si bien no contamos para Mesoamérica con relatos autobiográficos como el de Hans Staden (2005 [1557]), en el cual expresa su angustia ante su muerte anunciada entre los tupinambas de Brasil,⁵ hemos logrado reunir unos cuantos testimonios, fragmentos generalmente breves pero que nos abren pequeñas ventanas sobre las actitudes y los sentimientos de las futuras víctimas de sacrificio.

Empecemos con el juicio sin apelación de fray Toribio de Benavente o Motolinía (1985, 148): “y nadie piense que ninguno de los que sacrificaban matándolos y sacándoles el corazón, o cualquier otra muerte, que no era de su propia voluntad, sino por fuerza, y sintiendo muy sentida la muerte y su espantoso dolor.” En efecto, es notoria la desesperación de algunas víctimas y el recurso a la violencia física con el fin de obligarlas a llegar al lugar de la inmolación. Por ejemplo, durante la fiesta de Ochpaniztli, los futuros sacrificados eran aventados desde una alta plataforma y luego degollados. Fray Diego Durán precisa que

⁵ Bernal Díaz del Castillo (1988, 444) menciona en la región de Chalco un sitio que los conquistadores nombraron “Pueblo-Morisco”, en el cual fueron sacrificados unos españoles. En el lugar donde estaban presos, uno de ellos alcanzó a escribir en la pared: “Aquí estuvo preso el sin ventura de Juan Yuste, con otros muchos que traía en mi compañía”. Testimonio breve sin duda pero que transmite la angustia de los prisioneros europeos.

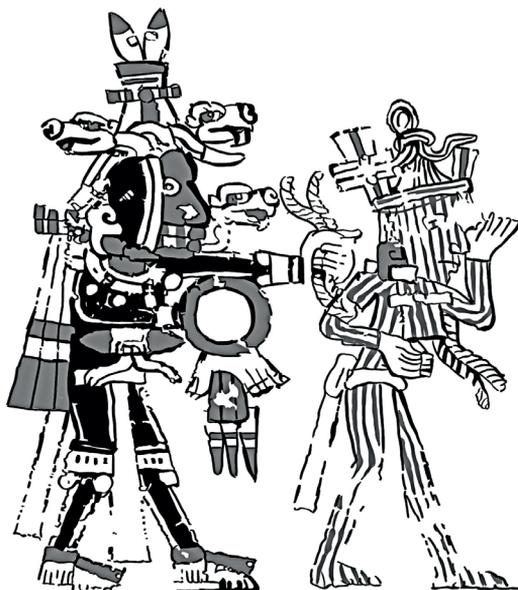


Figura 5. Una víctima amarrada con cuerdas y con el cuerpo rayado realiza el “ademán de pesar o de aflicción”, previamente a su inmolación (Códice Zouche-Nuttall 1992, lám. 4). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz



Figura 6. Un cautivo maya realiza el “ademán de pesar o de aflicción” ante el rey Escudo Jaguar III de Yaxchilán (Kimbell Art Museum) (Miller y Martin 2004, 30-31). Dibujo de Elbis Domínguez

hacianle subir por aquellos palos arriba con vna corocha de papel puesta en la caueça yendo tras el aquellos quatro ayudandole a subir y si acaso con el temor de la muerte desmayaua picauanle con vnas puyas de magey las acentaderas y en llegando que llegauan a donde los dos estauan arriba apartauanse los que yban tras el y los que arriba estaban renpujandolo y benia desde lo alto de los palos abajo y dauan tan gran porraço abajo que se hacia pedaços [...] (Durán 1995, 2: 152).

Durante la veintena de Tlacaxipehualiztli, los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 47-48) describen a las futuras víctimas que sus captores entregaban a los sacerdotes encargados de sacrificarlas en lo alto del templo. Los sacerdotes los agarraban por los cabellos y los obligaban a subir los peldaños del edificio: “Y algún cautivo de veras se desmaya, se desmaya de miedo, solamente va cayéndose en el suelo, solamente lo arrastran por fuerza” (*Auh y naca malli, vel çotlaoa, iolmiquj, ça chachapantiuh, ça qujvilana*). Se expresan también manifestaciones de tristeza o de pesar, a veces de manera discreta, como en esta descripción de la veintena de Panquetzaliztli: después de bailar, al regresar a las casas de sus captores, “En vano les dan [comida]; algunos todavía comen, pero otros ya no comen” (*in nen qujntlamaca; in cequjntin oc ontlaqua; auh in cequjntin aocmo tlaqua*) (Sahagún 1950-82, lib. II: 143). De la misma manera, los esclavos bañados ofrecidos por los *pochtecah*, en vísperas de su inmolación, “Ya no pueden comer; acaso los procuran, pero ellos tienen el corazón afligido, no más están pensando en su muerte” (*aocmo uel quicua in nelli mach quincuitlahuilitia za yuh qui nentlamati in inyollo za ye quimaticate in immiquiz*) (Sahagún 1961, 148-49).⁶

Acerca de las mujeres sacrificadas en el templo de Coatlan durante la veintena de Quecholli, los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 140) explican cómo “una vez que han subido [al templo], van cantando mucho, algunas van danzando, otras lloran mucho” (*in jquac tleco, cenca cujcativi, cequjntin mjtotitivi, in cequjntin vel choca*). Otro caso interesante al respecto es el de la representante de la diosa anciana Ilamatecuhtli durante la veintena de Títitl: “cuando danzaba, bien lloraba y suspiraba, se sentía agotada, porque solamente era un poco de tiempo, a lo mucho un tiempo, a lo mucho un tiempo corto, ya va a cumplir su función de *tlacohltli* [esclava], ya va a perder las cosas de este mundo” (Sahagún 1950-82, lib. II: 156).⁷

⁶ Traducción de Ángel M. Garibay K.

⁷ “Auh in jquac mjtotiaia, vel mochoqujliaia, yoan elcivivia, mociappoa: ca ça achitonca, ça ixqujch cavitl y, ça ixqujch cavitontli y, in ie ontlacotiz, in ie compoloz tlatlicpactli”.

Se mencionan también las lágrimas de un “mozo” a punto de ser sacrificado en Yucatán al principio de la época colonial: “Diego Pech, cacique, dijo al que quería matar, que estaba llorando: ‘Esfuérzate y consuélate pues no te hacemos mal ahora ni te echamos en mala parte ni en el infierno sino en el cielo y en la gloria al modo de nuestros antepasados que así lo acostumbraban’” (Scholes y Adams 1938, 1: 106).

Desde luego, en los casos que acabamos de mencionar las víctimas estaban enteradas de su triste destino. En cambio, existían personificadores de divinidades que al parecer ignoraban la suerte que les estaba reservada. Así, a la mujer que representaba a la diosa Toci se le aseguraba que iba a compartir el lecho del rey. Además, era indispensable mantenerla alegre, ya que su tristeza, se decía, desencadenaba la muerte de los guerreros en el campo de batalla (Sahagún 1950-82, lib. II: 119). Es más, a propósito de la misma representante de Toci, Durán comenta que

la entregauan a siete biejas medicas o parteras las quales la seruian y administrauan con mucho cuidado y la alegrauan diciéndole muchas gracias y contándole muchos cuentas y consejas y aciendole tomar placer y alegría probacandola á reyr porque como he dicho si estos que representauan los diosses y las diossas bibos se entristecían acordandose que hauian de morir teníanlo por el mas mal agüero de todos y así a fin de que no se entristeciesen procurauanles dar todo contento y regocijo [...] (Durán 1995, 2: 150).

De la misma manera, acerca del famoso guerrero tlaxcalteca Tlalhuicole (capturado por los mexicas) se dice que aun cuando estaba “servido y honrado” por Motecuhzuma, “lo allaban cada día llorando y muy desconsolado, sospirando por sus hijos y mujeres, lo cual fue avisado á Monteçuma, porque esta gente, entre los malos agüeros que tenían, era de que los presos y cativos se entristeciesen” (Durán 1995, 1: 520).⁸

Otro ejemplo sumamente interesante concierne al personificador de Ixcozauhqui (el dios del fuego) (véase figura 7): para alegrar los últimos momentos de su existencia divina, la persona que lo había comprado le proporcionaba una alimentación abundante y refinada, así como los servicios de una *ahuiani* (prostituta): “Y una prostituta se convertía en su guardián: ella siempre lo regocijaba, lo acariciaba, le decía bromas, lo hacía reír,

⁸ Precisemos que se trata de una versión mexicana de la historia de este personaje. Más adelante veremos cómo el cronista tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo lo describe de una manera mucho más halagadora (sobre estas versiones contradictorias, véase Graulich 2000).



Figura 7. Un joven guerrero cautivo representa al dios del fuego Ixcozauhqui (*Códice Florentino* 1979, vol. I, lib. II: fol. 103r).
Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

bromeaba con él, se ocultaba tras su cuello, lo abrazaba del cuello, lo espulgaba, lo peinaba, destruía su tristeza [...]” (Sahagún 1950-82, lib. II: 169).⁹ Nos permitimos destacar el carácter sumamente conmovedor de este fragmento, ya que pocas veces es posible conocer con tanto detalle la intimidad y el estado de ánimo de las víctimas sacrificiales.

En estos casos se evitaban la tristeza y las lágrimas de las víctimas, sentimientos considerados como de mal agüero.¹⁰ En cambio, los llantos de los niños sacrificados para conseguir las anheladas lluvias eran requeridos, y sobre ello, los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 44) precisan una explicación excepcional en el corpus sahuntino: “Y si los

⁹ “auh ce avienj, in jtepixcauh muchioaia: muchipa caviltia, caavilia, qujcamanalhuja, qujvetzqujya, qujqueueloa, iquechtlan âaquj, qujquechnaoa, caatemja, qujtzitziquaoazvia, qujpepetla, qujtlaoculpopoloa [...]”.

¹⁰ Según Alfredo López Austin (1973, 125), “Así como la meditación, la penitencia o el contacto con los objetos receptores hacían adquirir la fuerza [divina], otros actos la alejaban. Uno de ellos era la eyaculación seminal, aunque tal vez sea más correcto interpretar sólo la provocada por contacto femenino [...]. Alejaban también la fuerza, la tristeza y las lágrimas, por lo que había que evitar que se entristecieran ciertas imágenes vivas de los dioses que iban a ser sacrificadas.”

niñitos van llorando, si sus lágrimas van derramándose, si sus lágrimas van colgándose, se decía, se expresaba: ‘seguramente lloverá’. Sus lágrimas significan la lluvia” (*Auh in pipiltzintzinti, intla chocatiuh, intla imixaio totocatiuh, intla imixaio pipilcatiuh, mitoaia, moteneoaia, ca qujiauiiz: yn imixaio qujnezcaiotiaia, in qujiaujtl*) (Read 2005, 58-59; Graña Behrens 2009, 162-63) (véase figura 8). Es decir que los significados de las expresiones de tristeza o de alegría requieren de un cuidadoso análisis contextual (Read 2005; Graña Behrens 2009). Ya vimos cómo en el *Códice Zouche-Nuttall* (1992, láms. 83-84) las víctimas sacrificiales fueron representadas llorando, lo cual, en este caso, no parece tener connotaciones funestas, sino que constituye una convención pictográfica para designar a los futuros sacrificados (véanse figuras 8 y 9).

Sea como fuere, y para seguir analizando la actitud de las víctimas sacrificiales, es sumamente ilustrador el caso del representante de Tezcatlipoca durante la veintena de Tóxcatl (véase figura 9). En efecto, varias fuentes describen con detalle cómo, a lo largo de un año, un joven noble, cautivo de guerra hablante de náhuatl, personificaba a una de las más importantes deidades del panteón mexica (Olivier 2004 [1997], 360-72). Los textos detallan las significativas consideraciones de las que era objeto: cuidados corporales, entrenamiento para actuar, para hablar con elegancia, para tocar la flauta, etcétera. El rey mexica incluso lo consideraba como “su dios amado” (*ytlaço-teouh*) y lo ataviaba personalmente (Sahagún 1950-82, lib. II: 69).

Ahora bien, la “libertad de movimiento” que los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 68-69) atribuyen al *ixiptla* de Tezcatlipoca era sin duda relativa, puesto que el joven estaba acompañado por cuatro servidores que habían ayunado durante un año y por cuatro maestros de jóvenes (*teachcaoan, tetiachcaoan*). Durán (1995, 2: 68-69) asegura que doce personas (¿sacerdotes?) estaban encargadas de su vigilancia, y que, en caso de fuga, el propio guardia principal se convertía en el personificador de Tezcatlipoca destinado al sacrificio.

El representante del dios pasaba la noche en una celda de madera, algo que también menciona el dominico cuando describe al *ixiptla* de Quetzalcóatl en Cholula (Durán 1995, 2: 72). Acerca de los mercaderes (*pochtecah*) que compraban esclavos para que fueran sacrificados, los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. IX: 46) precisan que las futuras víctimas pasaban la noche en jaulas de madera (*quauhcalco*) y que a las mujeres se les proporcionaba algodón: “acaso hilaría mientras esperaba la muerte” (*açoc tzaoaia inic quichistica in imiquiz*) (véase figura 4). A la representante de

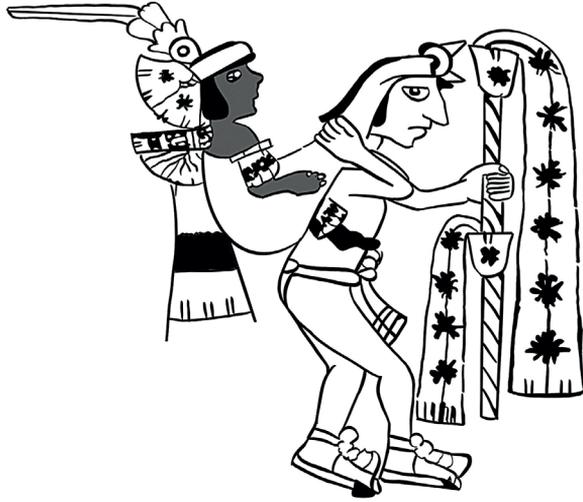


Figura 8. Las lágrimas de los niños a punto de ser inmolados auguran la abundancia de las lluvias (*Códice Borbónico* 1991, lám. 25).
Dibujo de Aurora Olivier Ruiz



Figura 9. Un joven guerrero cautivo de origen noble representa a Tezcatlipoca durante la veintena de Tóxcatl (*Códice Florentino* 1979, vol. I, lib. II: fol. 30v). Dibujo de Rodolfo Ávila

la diosa Toci, “para que no pecasse y cometiese algún delito desde este día [en el que fue elegida para representar a la diosa] la encerrauan y guardauan con mucho cuidado en vna jaula” (Durán 1995, 2: 150). En cuanto a los futuros sacrificados durante la veintena de Izcalli, ellos estaban atados de la cintura con una cuerda —incluso cuando tenían que salir a orinar, precisan los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 163)— y eran vigilados por guardianes.

Abriendo un paréntesis, y sin suscribir del todo a la función asignada por el viejo conquistador a estos lugares, podemos citar el testimonio de Bernal Díaz del Castillo (1988, 205), quien menciona:

hallamos en este pueblo de Tlascala casas de madera hechas de redes, y llenas de indios e indias que tenían para comer y sacrificar;¹¹ las cuales cárceles les quebramos y deshicimos para que se fuesen los presos que en ellas estaban y los tristes indios no osaban de ir a cabo ninguno, sino estarse allí con nosotros, y así escaparon las vidas; y dende 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 las tenían.

Se hace mención también de la existencia de jaulas de madera entre los mayas, e incluso se precisa que “Una de estas jaulas era pintada de diversidad de colores, y en ella guardaban los niños que habían de ser sacrificados” (López de Cogolludo 1954-55, 1: 331). Asimismo, en la *Relación de Michoacán* (1988, 206, 241) se describen cárceles especiales (que incluso tenían nombres específicos) para encerrar en ellas a las futuras víctimas de sacrificio. Después de desfilar y de presentarse ante el *cazonci*, a los cautivos “dábanles a todos de comer y después metíanlos en una cárcel llamada *curuzequaro*, donde estaban hasta la fiesta que los habían de sacrificar”.

A pesar de la existencia de esos lugares especiales y de las precauciones para resguardar a las futuras víctimas —en Meztitlan se menciona que el carcelero dormía encima de la jaula (“Relación de Meztitlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986, 66)—, las fuentes mencionan la huida de prisioneros. Acerca de la veintena de Teotleco, se señala que “sacrificaban indios echándolos vivos en el fuego, y algunos se escapaban y huían” (*Códice Magliabechiano* 1996, fol. 39v). Los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. I: 32) mencionan asimismo la huida de prisioneros destinados

¹¹ También López Medel (1990, 328) asegura que, entre los mayas, a los futuros sacrificados “guardaban en prisiones y en jaulas para este efecto y engordándolos”.

al sacrificio, aunque su estatus social no se especifica. Un caso interesante aparece en la *Relación geográfica de San Juan Teotihuacan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986, 237), según la cual “Los cautivos de guerra que llevaban a sacrificar al *cu* donde estaba el ídolo, si acaso, antes de matarle, se podía huir y subir al *cu* donde estaba el ídolo, pasando de la otra parte del ídolo, quedaba libre de la dicha muerte y sacrificio”. Dato único en nuestro corpus ya que, hasta donde sabemos, esta posibilidad de escapar a la muerte sacrificial refugiándose detrás de la estatua del dios implicaba la existencia de un espacio sagrado alrededor de la figura divina en el cual la víctima estaba protegida por la deidad. Especulando un poco, podemos proponer que, con el acto de mirar la cara del dios, la víctima moría simbólicamente, y que por lo tanto la realización de la inmolación ya no era necesaria.¹² Fray Toribio de Benavente o Motolinía (1971, 349) nos proporciona más detalles al respecto:

Vueltos 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; pero si el carcelero ponía mal cobro, y se le soltaba algún preso, pagaban al señor del preso, y dábanle una moza esclava y una rodela, con una carga de mantas; y esto pagaban los del barrio do era vecino el carcelero; porque habían puesto por guarda hombre de mal recábelo, y cuando el que se había soltado aportaba a su pueblo, si era persona baja y de poca suerte, su señor le daba, porque se había soltado, ropa de mantas para vestir y para se remediar. Empero, si el que se soltaba era principal, los mismos de su pueblo le mataban, porque decían que les volvía a echar en vergüenza y en afrenta, e ya que en la guerra no había sido hombre para prender a otro o para se defender, que muriera allá delante los ídolos, como preso en guerra, y que muriendo así moría con más honra, que no volviendo fugitivo.

Según este testimonio, los habitantes del barrio del carcelero negligente pagaban al que había capturado al preso (ya fugitivo) una compensación que consistía en “una moza esclava y una rodela, con una carga de mantas”. El texto enfatiza la responsabilidad colectiva de cuidar a los cautivos, pero también revela el carácter benigno del castigo al carcelero, a diferencia del guardia principal del representante de Tezcatlipoca, el cual, en caso de que

¹² Ver el dios a los ojos equivalía a morir (Sahagún 1950-82, lib. IX: 55, 66-67; Graulich 2005, 169, 173; Olivier 2017, 229-30).

se escapara su prisionero, ocupaba el lugar de éste como víctima sacrificial (Durán 1995, 2: 68-69).

La segunda parte del testimonio de Benavente o Motolinía (1971, 349, 419-20) nos habla de la importancia del estatus social de los prisioneros. Al galardón otorgado al *macehual* que lograba escapar se opone la pena de muerte para el noble cobarde que, además de su fracaso en el campo de batalla (“en la guerra no había sido hombre para prender a otro o para se defender”), añadía el descaro de no enfrentar su destino sacrificial. De la misma manera, entre las leyes establecidas por Nezahualcōyotl (el rey de Tezcoco), encontramos que “El que era noble y de linaje, si era cautivo y se venía huyendo a su patria, tenía la misma pena [era ahorcado], y el plebeyo era premiado” (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 2: 102).

Ahora bien, algunos datos nos revelan una posible evolución histórica en cuanto al destino sacrificial respectivo de los *pipiltin* y de los *macehualtin*. Según un pasaje de Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1997, 124-25), hasta 1415, los nobles prisioneros de guerra procedentes de Chalco y de México eran liberados después de las batallas, por lo que se puede deducir que sólo eran sacrificados los cautivos “plebeyos”. Después las cosas cambiaron y los nobles ya no parecen haber estado exentos de “la muerte florida”.¹³ Una situación inversa prevalecía en Yucatán. Según Gaspar Antonio Chi (en Strecker y Artieda 1978, 101), “Los que eran presos en la guerra si eran pobres quedaban hechos esclavos y si eran principales los sacrificaban aunque algunos de ellos se rescatauan” (véase también López de Cogolludo 1954-55, 1: 331).

De hecho, el rescate de cautivos destacados podría tener antecedentes en la época clásica. Contamos, por ejemplo, con el caso singular del rey de Palenque, K'inich K'an Joy Chitam, quien aparece como cautivo en un relieve de Toniná fechado en 711 d. C., es decir, a punto de ser sacrificado (véase figura 10). Ahora bien, otros textos de Palenque lo presentan realizando actividades hasta su muerte en 722 d. C., por lo cual cabe concluir que en algún momento fue liberado y autorizado a regresar a su ciudad de origen (Stuart y Stuart 2008, 216-17).

¹³ Al analizar la evolución del sacrificio de cautivos de guerra, Michel Graulich (2005, 186-87) menciona algunos casos en los cuales eran vendidos como esclavos y concluye que “Esta situación en la cual no todos los prisioneros eran sacrificados era muy difundida y tal vez más antigua que la inmolación general. Algunos testimonios indican además que al principio y hasta una fecha tardía los mexicas, de la misma manera, no sacrificaban sino un número limitado de guerreros”.



Figura 10. El rey de Palenque, K'inich K'an Joy Chitam, aparece como cautivo en un relieve de Toniná fechado en 711 d. C. (Schele y Miller 1986, 218). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

Para el Posclásico, podemos citar el ejemplo del rey de Chimalhuacan, Tezcapuctzin, el cual “prendió al cacique de Xiuhtepec, pueblo sujeto a Quauhnhuac, y a este cacique tuvo preso mucho tiempo en este pueblo, metido en una jaula de madera, y, por concierto que con él hizo de que le tributaría oro y mantas y joyas de oro, le soltó” (“Relación de Chimalhuacan Atoyac”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* 1986, 161). Se menciona también el rescate de una víctima sacrificial entre los purépechas (el hijo de un *cazonci*), acontecimiento que examinaremos más adelante (*Relación de Michoacán* 1988, 217-18). Cabe añadir algunos episodios significativos que tenían lugar durante las batallas rituales mexicas realizadas en las fiestas de las veintenas (Díaz Barriga 2021). Por ejemplo, en Panquetzalitzli, cuando unos guerreros valientes lograban capturar a algunos esclavos bañados (*tlatlaaltitin*) comprados por los *pochtecah*, éstos podían rescatarlos a cambio de un determinado número de mantas (Sahagún 1961, 150-51).¹⁴

Volviendo a la descripción del representante de Tezcatlipoca en Tezcoco, se dice que éste sólo salía del templo a partir de medianoche y que

¹⁴ Otro ejemplo de rescate está documentado para la veintena de Tlacaxipehualitzli. En este caso un “portador de piel” capturado puede ser rescatado a cambio de un guajolote o de una manta (Sahagún 1950-82, lib. II: 50).

debía volver a sus aposentos antes del alba (Pomar 1986, 55, 67). Entre tanto, caminaba libremente por la ciudad e incluso por fuera de la ciudad, acompañado de dos “criados”. Es más,

no se averiguó que jamás, ningunos de todos los que para esto fueron electos, se hubiese huido ni puesto a salvo, pudiéndolo hacer, pareciéndole cosa indigna para hombres que representaban tan grande majestad como la deste ídolo, y por no ser tenido por cobarde y medroso, no sólo en esta tierra, pero en la suya, con perpetua infamia, y, ansí, queriendo antes morir, ganando fama eterna, porque esto tenían por gloria y fin venturoso.

Testimonios semejantes fueron recopilados entre los tupinambas de Brasil en el siglo XVI, cuyas prácticas sacrificiales presentan semejanzas notables con las mesoamericanas (Olivier 2015). Aun cuando los cautivos tenían la posibilidad de escaparse o de ser rescatados por los franceses

algunos son tan brutos que no quieren huir después de haber sido capturados; así hubo uno que ya estaba en la plaza atado para morir y le concedieron la vida y no quería otra cosa que ser matado, diciendo que sus padres no lo considerarían como valiente y que todos se avergonzarían de él; y de allí viene que no temen a la muerte y que cuando llega la hora no la toman en cuenta y tampoco sienten tristeza en esta circunstancia (Gandavo, en Viveiros de Castro 1993, 422).¹⁵

Asimismo, a decir del fraile capuchino Claude d’Abbeville (1614, 289-90),

Aun cuando están desatados y libres como están y pueden huir y salvarse, nunca lo hacen aun cuando están seguros de ser matados y comidos dentro de poco tiempo. Porque si alguno de los prisioneros se escapa para regresar a su país, no solamente será considerado como *Couãue eum*, es decir, cobarde y ruin, sino que también los de su nación mismos no dejarán de matarlo con mil reproches por no haber tenido el valor de aguantar la muerte entre sus enemigos, como si sus parientes y todos sus semejantes no fuesen suficientemente poderosos para vengar su muerte.¹⁶

¹⁵ Asimismo, Hans Staden (2005, 119), cautivo de los tupinambas, se sorprendió cuando una futura víctima, a quien preguntaba si estaba listo para morir, le contestó de esta manera: “Me contestó riéndose que sí, pero que la *Mussurana* (nombran así una cuerda de algodón del grosor de un dedo, con la cual atan a los prisioneros) no era suficientemente larga y que le faltaban seis brazas, añadiendo que yo haría una mejor comida, y haciendo bromas como si fuera a ir a una fiesta”.

¹⁶ “Et bien qu’estant desliez & libres comme ils sont ils puissent fuir & se sauver, si este qu’ils ne le font jamais encore qu’ils soient assurez d’estre tuez & manger au bout de

En cambio, se señalan varios casos de huida de prisioneros entre los hurones y entre los iroqueses de Canadá. Un ejemplo divertido aparece en la crónica del recoleto francés Gabriel Sagard (2007 [1632], 248): tres guerreros hurones se atribuían la hazaña de haber capturado a un enemigo iroqués, una controversia que, dicho sea de paso, también se presentaba entre los mexicas (Sahagún 1950-82, lib. VI: 224). Para solucionar el conflicto, el cautivo fue interrogado, pero éste designó a propósito y con malicia a un guerrero que en realidad no había participado en su captura. Ante esta situación, el verdadero captor,

indignado porque otro tendría injustamente el honor que le correspondía, la siguiente noche habló en secreto al prisionero y le dijo: ‘Te diste y adjudicaste a otro que yo que te había capturado, es por esto que prefiero dejarte en libertad a que él tenga el honor que me corresponde; y así desatándolo lo hizo escapar y huir secretamente (Sagard 2007 [1632], 248).¹⁷

Volviendo al representante de Tezcatlipoca, sin lugar a duda éste conocía la última etapa de su papel divino. El personificador de este dios en Tezcoco sabía que iba a morir, pues Juan Bautista de Pomar (1986, 67) describe su estado como “estar tan certificado de su muerte”.¹⁸ De la misma manera, a aquel que personificaba al dios Quetzalcóatl en Cholula, dos viejos sacerdotes le anunciaban: “señor sepa v. m. [vuestra majestad] como de aquí a nueve días se le acaba este trauaje de bailar y cantar y sepa que ha de morir y el haúa de responder que fuese muy ennorabuena” (Durán 1995, 2: 72). Citemos un último testimonio que proviene del conquistador Diego de Holguín, a quien le debemos una interesante versión de la Matanza del Templo Mayor. Mientras los tenochcas estaban ocupados en los preparativos de la fiesta de Tóxcatl, Pedro de Alvarado y sus hombres

quelque temps: Car si quelqu’vn des prisonniers s’estoit eschappé pour retourner en son païs, non seulement il seroit tenu pour vn Couáue eum, c’est à dire poltron & lasche de courage : mais aussi ceux de sa nation mesme ne manqueroient de le tuer avec mille reproches de ce qu’il n’auroit pas eu le courage d’endurer la mort parmi ses ennemis, comme si ses parens & tous ses semblables n’estoient point assez puissants pour vanger sa mort”.

¹⁷ “indigné qu’un autre aurait injustement l’honneur qui lui était dû, il parla en secret la nuit suivante au prisonnier et lui dit: ‘Tu t’es donné et adjugé à un autre que moi, qui t’avais pris, c’est pourquoi j’aime mieux te donner la liberté qu’il ait l’honneur qui m’est dû’, et ainsi le déliant le fit évader et fuir secrètement”.

¹⁸ Según el testimonio tardío de Jacinto de la Serna (1987 [1892], 356), el representante de Tezcatlipoca estaba acompañado por el que lo iba a suceder el año siguiente. Éste le daba ánimo diciéndole que había nacido para morir así y que debía aceptar su destino.

irrumpieron en medio de ellos y se apoderaron de dos prisioneros que iban a ser sacrificados. Interrogados y torturados, los dos infortunados —sin duda los representantes de Tezcatlipoca y de Tlacahuepan-Huitzilopochtli (Olivier 2004 [1997], 371)— respondieron: “dijeron que a ellos los tenían para sacrificar luego, e se folgaban dello, que se iban con sus dioses [...]” (en Martínez 1990-92, 1: 207).

Sabemos que algunas víctimas eran embriagadas o drogadas antes de su sacrificio. Por ejemplo, a los cautivos que representaban a los Mimixcoa en Tlacaxipehualiztli se les hacía beber pulque antes de ser inmolados (Sahagún 1950-82, lib. 2: 52). A la mujer que personificaba a la diosa Xilonen, “Trayanla siempre embriagada fuera de su natural juicio vnos dicen que con bino, otros que demás de dalle bino le dauan no se que hechiços juntamente para que andando siempre alegre no se acordase que hauia de morir” (Durán 1995, 2: 132). Entre los mayas de Yucatán se menciona también “un brebaje endiablado con que ellos se emborrachauan y, otro, que dauan a beuer al que hauía de ser sacrificado para que no sintiesse el sacarle el corazón viuo, que lo adormecía y sauaba de sí [...]” (Lizana 1995, 173). Veremos más adelante que entre los purépechas los futuros sacrificados eran también embriagados antes de ser inmolados.¹⁹ Otro brebaje singular se menciona acerca de los esclavos ofrecidos por los *pochtecah* durante la veintena de Panquetzaliztli: “les daban a beber la medicina de obsidiana. Esto se llama el ‘pulque divino’. Cuando han bebido, luego los llevan, ya no los llevan a cuestras, cual si hubieran bebido mucho pulque; con esto han sido muy embriagados” (Sahagún 1961, 146-47).²⁰

En cuanto al personificador de Quetzalcóatl en Cholula, cuando éste manifestaba alguna señal de tristeza, se le administraba también la “medicina de obsidiana”, que Durán llama *ytzpacalatl* y describe de esta manera:

yban y tomauan las nauajas de sacrificar y lauabanles aquella sangre humana que estaba en ellas pegada de los sacrificios pasados y con aquellas lauaças hacianle una xicara de cacao y davansela a beber la qual bebida dicen que haçia tal operación en

¹⁹ Entre los incas, a los niños y a las niñas “antes del sacrificio se les festejaba y a veces se les emborrachaba para que aparecieran contentos y felices ante la deidad” (Mason 1961, 200-01).

²⁰ “ompa quiuallitia itzpacatl. Yehoatl in quitouaya teuoctli. In oconique niman ye ic quinhucatzte aocmo quimamatiuitze uel iuhquima cenca miec octli oquique; uel ic ihuintique”. Traducción de Ángel María Garibay K., con algunos cambios nuestros.

el que quedaua sin ninguna memoria de lo que habían dicho y casi insensible y que luego bolvia al ordinario contento y bayle... (Durán 1995, 2: 72).

En palabras de Alfredo López Austin (1973, 153):

Contra la tristeza —que era considerada como producto no deseado de la contingencia— había siempre un remedio, una bebida ritual, lavazas de pedernales con los que se había inmolado, o excesivo pulque, preparaciones en las que algunas drogas debieron de haber intervenido como ingredientes. La fuerza divina, que tal vez pudiese escapar con la congoja, era detenida con la alegría del brebaje mágico.²¹

Al respecto, los especialistas difieren en lo concerniente al carácter general de la ingestión de bebidas alcohólicas y/o de drogas por parte de las víctimas sacrificiales y de sus efectos sobre éstas.²² Por un lado, Clendinnen (1998 [1991], 129-31) considera que, a pesar de la escasez de los testimonios, el uso de drogas por parte de las futuras víctimas era importante; por otro lado, Graulich (2005, 284) sostiene que los efectos de eventuales drogas o de bebidas administradas eran insuficientes y que la mayoría de las víctimas cumplían con su papel conscientemente.

En el caso del representante de Tezcatlipoca, las fuentes (detalladas, como vimos) no mencionan el consumo de pulque o de droga alguna. Los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. II: 71) afirman que “él subía por sí sólo, por voluntad propia subía las gradas del templo en el que iba a morir” (*çan inoma in tleco, çan monomatlecauja, in vmpa mjqujz*). Del mismo modo, del representante de Tlacahuepan—Huitzilopochtli, se dice: “y era únicamente de su propia voluntad cuando iba a morir, cuando iba a querer. Queriéndolo se entregaba a aquellos entre cuyas manos iba a morir” (*Auh çan iollotlama, in quenman miquíz, in queman connequiz, yn, ocqujnec, njman ie ic onmotemaca, yn vncan mjquiz*) (Sahagún 1950-82, lib. II: 76). Finalmente se describe cómo tanto el personificador de Mixcóatl como el de Tlamazíncatl subían por voluntad propia hacia el lugar en el que iban a ser sacrificados durante la fiesta de Quecholli (Sahagún 1950-82, lib. II: 139).

Los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 47-48) también dan cuenta de la valentía de ciertas víctimas. Ya citamos la primera parte de su

²¹ Véase también Graulich 2005, 283.

²² Un ejemplo más: en Xocotl uetzi a las futuras víctimas se les echaba *yauhtli* (pericón, *Tagetes lucida*) en los ojos, con un posible efecto de anestesia (Sahagún 1950-82, lib. II: 115; *Códice Tudela* 1980, fol. 20r).

testimonio referente a la veintena de Tlacaxipehualiztli, en la que describen a los cautivos desmayados, arrastrados por los sacerdotes hacia la piedra de sacrificio, pero agregan que otro cautivo

no actúa como una mujer, se hace fuerte como un hombre, va acometiendo varonilmente, va bailando varonilmente, va esforzándose, va con un corazón fuerte, viene gritando. No va sin valentía, no va perturbado, va elogiando, va exaltando a su ciudad: va con corazón fuerte, va diciendo: “ya voy allí, ustedes hablarán de mí allá en mi tierra” (Sahagún 1950-82, lib. II: 48).²³

Recordemos también la actuación de los esclavos a punto de ser sacrificados en Panquetzaliztli, los cuales “terminan su canto burlándose de la muerte” (*tlatlahlamj yn jncujc, ynjc momiquizquequeoloa*) (Sahagún 1950-82, lib. I: 43-44). Entre los mayas de Yucatán, fray Bernardo de Lizana (1995, 173) asegura que los parientes del sacrificado “no sólo no hauían de mostrar sentimiento por ello, qué tanto fuesse de ellos querido y amado, mas se hauían de alegrar [...]. Y el mesmo sacrificando iua riéndose, y vestido de alegres trages y coronado de flores [...]”.

Tanto esta valentía como los discursos pronunciados antes de morir nos hacen recordar la actitud soberbia de las futuras víctimas de los tupinambas. Así, André Thevet (1878, 199-200), el cronista del rey de Francia, asegura que los prisioneros

cantando todo el día y toda la noche tales canciones. Los margageaz, nuestros amigos, son gentes de bien, fuertes y poderosos en la guerra, tomaron y comieron un gran número de nuestros enemigos, así me comerán algún día cuando les plazca: pero en cuanto a mí, he matado y comido parientes y amigos del que me tiene prisionero [...]. Antaño, por placer, he conversado con tales prisioneros, hombres bellos y poderosos, advirtiéndoles si no les preocupaba el hecho de ser masacrados de un día para otro, a lo cual me contestaban en tono de risa y de burla, nuestros amigos, decían, nos vengarán, y otras palabras, demostrando una valentía y una gran seguridad. Y si les decíamos que los queríamos rescatar de las manos de sus enemigos, lo tomaban como burla.²⁴

²³ “amo mocioatlamachtia, moq'chchicauhtic, oqujcheoatuih, moqujchitotuih, mellaquauhtuih, moiolchicauhtuih, oalmotzatzilituih, amo tlaqueuetlaxotuih, amo tlapolotuih, tlateniotituih, qujiauhcaiotituih yn jaltepeuh: yiollo qujmattuih, qujoalitotuih, ie nõiauh, annechonjtozque, vmpa nochan yn”.

²⁴ “Chantât tout le iour et la nuict telles chansons. Les Margageaz noz amis sont gens de bien, forts et puissans en guerre, ils ont pris et mangé grand nombre de noz ennemis,

Según el jesuita francés Joseph François Lafitau (1724, 2: 284), los cautivos iroqueses

Cantan sus hazañas y las de su nación, vomitan mil imprecaciones en contra de sus tiranos; procuran intimidarlos con sus amenazas; llaman a sus amigos para socorrerlos y vengarlos; insultan a los que los atormentan como si no conocieran su oficio; les enseñan cómo se debe de quemar para que el dolor sea más fuerte; narran lo que hicieron ellos mismos a los prisioneros que estuvieron en sus manos [...].²⁵

Para Mesoamérica, existen varios testimonios relativos a prisioneros que rechazaron la gracia que les era ofrecida y prefirieron morir sacrificados. Podemos citar al famoso guerrero Tlalhuicole, capturado (no sin dificultades) por los mexicas. Mencionamos ya la versión mexica según la cual el cautivo tlaxcalteca lloraba al extrañar a su familia, de lo cual se molestó mucho Motecuhzuma y le encomendó que mejor regresara a su casa. Ahora bien, Tlalhuicole rechazó esta oferta, fue al templo de Tlatelolco

y subiéndose á lo mas alto del templo, se dexó caer por las gradas abaxo, sacrificándose á sí mismo á los dioses, cumpliendo él en sí mesmo el efeto para que auia sido traído, que era para ser sacrificado á su tiempo y coyuntura, lo qual hiço de afrentado de verse a sí menospreciado, y que si se voluia á su tierra quedara afrentado para siempre y con él todo su linaje; y así después de muerto le sacrificaron con las ceremonias y solenidad que era ordinario... (Durán 1995, 1: 520).

Aun cuando la versión mexica hace de Tlalhuicole un cobarde que extraña a sus mujeres y a sus hijos, el héroe eligió inmolarse él mismo en vez de regresar a su patria y enfrentar la humillación de no haber aceptado

aussi me mangerôt ils quelque iour quand il leur plaira : mais de moy, i'ay tué et mangé des parens et amis de celuy qui me tient prisonnier. [...] I'ay autrefois (pour plaisir) deuisé avec tels prisonniers, homme beaux et puissans, leur remonstrât, s'ils ne se soucioyent autrement d'estre ainsi massacrez, comme du iour au lendemain à quoy me respondans en risée et mocquerie, noz amis, disoient ils, nous vengeront, et plusieurs autres propos, monstrans une hardiesse et assurance grande. Et si on leur parloit de les vouloir racheter d'entre les mains de leurs ennemis, ils prenoyent tout en mocquerie”.

²⁵ “Ils chantent leurs hauts-faits d'armes, & ceux de leur Nation; ils vomissent mille imprécations contre leurs tyrans; ils tâchent de les intimider par leurs menaces; ils appellent leurs amis à leur secours pour les venger; ils insultent à ceux qui les tourmentent comme s'ils ne sçavaient pas leur métier; ils leur apprennent comment il faut brûler pour rendre la douleur plus sensible; ils racontent ce qu'ils ont fait eux-mêmes à l'égard des prisonniers, qui ont passé entre leurs mains [...]”.

su destino sacrificial. Como era de esperar, el relato del cronista tlaxcalteca Muñoz Camargo (1998, 144-46) no incluye los llantos de Tlalhuicole, pero sí describe cómo Motecuhzuma lo envió a pelear contra los purépechas (encabezando un ejército mexica), con lo cual “ganó entre los mexicanos eterna fama de valiente y extremado capitán”. A su regreso, el *tlautoani mexica*

le dio libertad para que se volviese a su tierra libremente, o que se quedase por su capitán, el cual no quiso aceptar lo uno ni lo otro; lo uno, no quiso quedar por capitán de Motecuhzoma, por no ser traidor a su patria; lo otro, él no quería volverse a su tierra por no vivir afrentado, que se tenía por afrenta cuando así eran presos en la guerra, sino que habían de morir en ella o vencer. Y así pidió a Motecuhzoma que pues no había de servir de cosa alguna, le hiciese merced de hacelle solemnizar su muerte, de suerte que quería morir como lo acostumbraban hacer los valientes hombres como él (Muñoz Camargo 1998, 146).

Después de una serie de banquetes y otros festejos, Tlalhuicole participó en el famoso “sacrificio gladiatorio”, y después de matar a ocho guerreros mexicas y de herir a otros veinte, “al fin, al punto que le derribaron lo llevaron ante Huitzilopochtli y allí lo sacrificaron y sacaron el corazón [...]” (Muñoz Camargo 1998, 146).

Otro ejemplo famoso de rechazo a ser liberado concierne al *tlautoani mexica* Huitzilíhuil y a los nobles mexicas prisioneros de los culhuas (véase figura 11). En efecto, el sacerdote Tenuch intentó interceder por los cautivos. Sin embargo, el *tlautoani mexica* y los nobles presos exclamaron:

—¡No lo admitimos! Porque Huitzilopochtli formó a la gente en la tiza, el plumón y el amate. [...] Porque al ir saliendo nuestras cejas, nuestra barba, las uñas de nuestros nietos lo irán a escuchar, lo irán a decir, si todavía habrá de salir nuestra sangre en el momento en que se produzca la oscuridad en Culhuacan. Así pues ¡dénnos tan sólo un pequeño *pantli* (bandera)! (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991, 148-49).²⁶

Este apasionante fragmento nos explica cómo el destino sacrificial era intrínseco a la condición humana, pues Huitzilopochtli “formó a la gente

²⁶ “camo tiçia ca tiçatl yhuil amatl yn ipan otechih yn Huitzilopochtli [...] ca quizatihui yn tixcuamol yn totentzonhuan yn izti yn Toxhuihuan yn quicaquihui yn quihtotihui yntla oc quiçatihui yn Tezyo yn ihcuac tlayohualli mochihuatiuh yn culhuacan ahuinin ma centetzintli pantzintli xitechmomaquilican”. Traducción de Víctor Castillo Farreras.

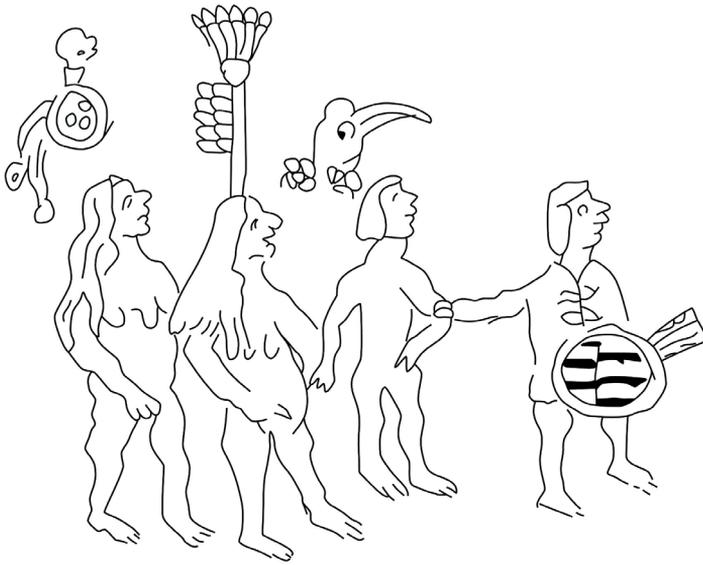


Figura 11. El *tlahtoani* mexica Huitzilíhuítl y los nobles mexicas prisioneros de los culhuas exigieron ser sacrificados (Códice Vaticano-Latino 3738 1996, fol. 72.). Dibujo de Elbis Domínguez

en la tiza, el plumón y el amate”, es decir, los atavíos de los futuros sacrificados (Olivier 2015, 493-99). Entre éstos existía la preocupación por la posteridad de sus actos, por lo que sus descendientes (“nuestras cejas, nuestra barba, las uñas de nuestros nietos”) iban a escuchar, a decir. De allí la solicitud de recibir “tan sólo un pequeño *pantli*”, la bandera que significaba (al igual que en la iconografía) un destino sacrificial. Finalmente, los mexicas se ataviaron para la ceremonia y el texto concluye con estas palabras: “Tan sólo fue su determinación el cortarse los pechos” (*çan monoyomahuique ynm elteque*) (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991, 150-51).²⁷

También un episodio de la guerra de Chalco escenifica las hazañas de un héroe que eligió el sacrificio: Ezuauácatl, hermano del *tlahtoani* Motecuhzoma I.²⁸ Después de haber matado a numerosos chalcas, Ezuauácatl

²⁷ Podemos agregar el caso de “ciertos antepasados suyos [del rey Chimalpopoca] murieron en Atlauhpuľco, que fue haciendo un baile, sacrificándose en él a su dios Huitzilopochtli todos los señores que en él bailaron” (Torquemada 1975-83, 1: 174). Desafortunadamente, ignoramos el contexto del sacrificio voluntario de estos “Señores”.

²⁸ Nos basamos en el relato de Durán (1995, 1: 196-97). Una narración casi idéntica aparece en la obra de Alvarado Tezozómoc (2001, 124-25), en la cual el héroe se llama Tla-

fue finalmente capturado junto con otros valientes mexicas. Impresionados por su valentía, los chalcas le pidieron nada menos que fuese su rey:

el qual quando lo supo, dióle muy gran risa y dixo á los demás presos mexicanos que con él estauan: aueis de sauer, hermanos, que los chalcas me quieren por rey y Señor suyo, lo qual hiciera yo si á todos vosotros os dieran libertad; pero faltando esto, yo e de morir con vosotros, pues no vine yo á reynar sino á pelear y morir como hombre [...] (Durán 1995, 1: 196-97).

Los chalcas erigieron entonces un mástil con una pequeña plataforma y trajeron un tambor para que los cautivos bailaran alrededor del mástil (véase figura 12), después de lo cual

[Ezuaúcatl] empeçó á subir, y en estando encima del tablado que en la punta estaua, tornó á baylar y cantar. Después que uvo cantado dixo en alta voz: Chalcas; auis de sauer que con mi muerte e de comprar vuestras vidas, y que aueis 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 1995, 1: 196-97).

Esta valiente actitud no fue exclusiva de los mexicas o de los tlaxcaltecas: un relato incluido en la *Relación de Michoacán* (1988, 217-18) nos describe a Tamapucheca (el hijo de Tariácuri, el rey purépecha), que fue capturado en el pueblo de Yziparamucu. Por temor al poderoso Tariácuri, se le ofreció a Tamapucheca la libertad, pero éste reaccionó violentamente: “¿Qué decís? No me tengo de ir porque ya me dio del pie nuestro dios Curicaueri, ya saben los dioses del cielo cómo estoy preso y ya me han comido. Dadme vino que me quiero emborrachar.” Es más, el valiente recalcó que su padre ya conocía su destino sacrificial y que de ninguna manera podría regresar a su pueblo. Sus captores accedieron a ataviarlo para el sacrificio²⁹ y le proporcionaron con qué “emborracharse todo un día entero”. Inesperadamente surgieron “sus amas que lo criaron” y, a cambio de unas plumas preciosas, lograron rescatar al cautivo: “Y pusiéronle en una hama-ca, así borracho como estaba, y trujéronle a un barrio de Pazquaro”. Al despertar Tamapucheca se indignó por no haber podido enfrentar su destino

cahuepan. Sobre este episodio como en sus variantes —en ocasiones Tlacauepan es un hermano de Motecuhzoma II— véanse al respecto los comentarios de Graulich (1994, 49-52).

²⁹ En realidad, al igual que en el caso mexica, le entregaron “una banderilla de papel en la mano”.

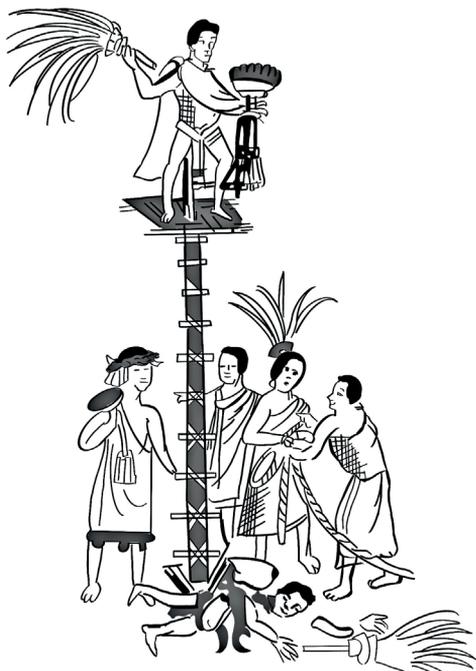


Figura 12. El mexica Ezuauácatl escoge el sacrificio ante los chalcas que le proponían volverse su rey (*Atlas de Durán*, en Durán 1995, 1: lám. 16). Dibujo de Aurora Olivier Ruiz

sacrificial. Su padre, cuando se enteró del rescate de su hijo, enfureció y lo mandó ejecutar con una porra, junto con sus bien intencionadas amas.

Un caso diferente, escenificado en el *Rabinal Achi* (1994, 312-15), concierne al guerrero cautivo K'iche' Achi. En efecto, después de rechazar una propuesta de alianza y de negarse a recibir comida e incluso a una mujer, K'iche' Achi fue autorizado a ir a su tierra natal para despedirse de su gente antes de ser sacrificado. Se precisa que después de un periodo de 260 días regresó para enfrentar su trágico destino.³⁰

Sin minimizar la función ideológica de estos relatos, destinados sin duda a enardecer el espíritu de los guerreros o de los jóvenes que asistían a los *telpochcalli* (templo-escuela), no se puede descartar *a priori* la veracidad de este tipo de actitud frente a la muerte.

³⁰ Agradecemos a Alain Breton (carta del 6 de abril de 2021) quien nos confirmó la interpretación que proponemos de este pasaje del *Rabinal Achi*.

El conjunto de estos datos nos conduce al problema de la existencia de voluntarios para ser sacrificados. Tampoco en estos casos abundan los testimonios y su interpretación es difícil. Empecemos por el del protomédico Francisco Hernández (1986, 184-85), quien describe a un sacerdote que era venerado como si fuera personificador de Tezcatlipoca y que, pasados cuatro años, se ofrecía voluntariamente para el sacrificio: “buscando la honra de Titlacaoa con afecto admirable, después se dirigía de nuevo de buen grado al templo y acostado sobre la mesa de piedra, daba voluntariamente el pecho que se lo abriera el sacrificador”. Como bien lo señala Graulich (2005, 213), Hernández se inspira en la descripción de Sahagún de la fiesta de Toxcátl, y el sacrificio voluntario de un sacerdote para representar a Tezcatlipoca parece ser un añadido del protomédico.³¹ Para acentuar aún más las dudas sobre este testimonio, nos permitimos agregar que el mismo Hernández (1986, 185) se hace eco de algunas sospechas respecto a la veracidad de su información: “hay sin embargo quienes niegan que sacerdote alguno se ofreciese espontáneamente a la muerte, sino que morían de esa manera algunos esclavos de entre los cautivos, que por esa o aquella razón tenían que morir irremisiblemente dentro de poco tiempo”.

Ahora bien, testimonios más fidedignos nos hablan de personas que se ofrecían voluntariamente para ser sacrificadas, entre las cuales unos músicos: “Estos indios que tañían los instrumentos era gran favor que el señor le daba al que le dava el cargo una fiesta, y avía indios que porque les dexasen tañer una fiesta, que ordinariamente tocava tres días con sus noches, se hazía esclavo del señor para que dende tres días le sacrificasen al demonio, y esto tenían por bienaventurança” (*Códice Tudela* 1980, fol. 66v). Además de estos músicos en extremo devotos, tenemos el ejemplo de las *ahuianime* (prostitutas) que durante la veintena de Quecholli

se manifestaban las mujeres públicas rameras y desonestas y se ofrecían al sacrificio, en traje convenido y de moderado, para que fuesen como las cuales llamauan maqui que estas iban a las guerras con la soldadesca y a morir, o se metían á donde fuesen sacrificadas y muertas, con cuchillos de crueldad como gente aburrida y desesperada, como a manera de voto y promesa que harían a sus ydolos el qual género de mugeres eran muy desonestas y desvergonçadas y satiricas que quando yban a morir yban maldiciendo a sí mismas y tratando de desonestidades

³¹ Aun así, Michel Graulich (2005, 213) escribe: “No obstante, tampoco es improbable que ciertos sacerdotes hubieran efectivamente buscado este medio para reunirse con la divinidad a la que servían”; una opinión que no compartimos.

ynfamando a las mugeres buenas recogidas y honradas (Las Navas s. f., 174; véase también Torquemada 1975-83, 3: 427).

Testimonio singular en verdad, aunque coincide con la siguiente descripción de la *ahuiani* que los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. X: 55) ofrecen (véase figura 13): “Borracha, ebria. Es víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio, cautiva de los dioses, destruida para los dioses, muerte venerable [...]. Vive como esclava bañada para sacrificio, se hace pasar por víctima de sacrificio”.³² Por su parte, Tomás López Medel (1990, 328-29) describe a algunos individuos que se ofrecían para ser sacrificados “en tiempo de necesidades y por jatancia y vanagloria suya, por dejar aquella memoria de sí”. El visitador y oidor precisa que existía un templo especial para este tipo de sacrificios, y que el “candidato” a ser sacrificado anunciaba a los sacerdotes su voluntad, después de lo cual

subíase el desventurado en aquel lugar, que era altísimo, y congregado el pueblo a ver espectáculo tan triste, hacía un razonamiento en que daba cuenta de su motivo y propósito, y alababa aquel género de sacrificio y poníase a contar todos aquellos que de su linaje se habían ofrescido de aquella manera [...] se arrojaba allí abaxo haciéndose pedazos, acudiendo luego el pueblo con grande religión a tomar un poco de aquella carne, para comérsela, por cosa que ellos tenían en grande religión y veneración (López Medel 1990, 328-29).

Podemos destacar la importancia del discurso de estas personas antes de morir y la voluntad de permanecer como héroes en la memoria del grupo, una motivación que hemos encontrado en otros testimonios. Por otra parte, despeñarse desde lo alto de un templo nos remite al acto desesperado de Tlalhuicole (Durán 1995, 1: 520), así como a la actitud de los últimos defensores de Cholula durante la famosa “Matanza de Cholula”, los cuales “como hombres desesperados [...] se despeñaron ellos propios, y se echaban a despeñar de cabeza arrojándose del cu de Quetzalcóatl abajo [...]” (Muñoz Camargo 1998, 211).³³ La mención de voluntarios para el sacrificio se encuentra también en la “Relación geográfica de Tuchpan”

³² “xocomicqui, tequixocomicqui, tequitlaoanqui, iellelacic, tlacamicqui, suchimicqui, tlaaltilli, teumicqui, teupoliuhqui [...] tlaaltinemi, mosuchimiccanenequi”. Traducción de Alfredo López Austin (1980, 2: 265-66, 275-76).

³³ Uno piensa también en los toltecas quienes, bajo la influencia de Tezcatlipoca, danzaron y se lanzaron en una barranca, sacrificándose de esta forma “voluntariamente” (Sahagún 1950-82, lib. III: 23-24).



Figura 13. La *ahuiani* es descrita por los colaboradores de Sahagún como “víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio”. *Códice Florentino* 1979, vol. II, lib. X: fol. 39v. Dibujo de Rodolfo Ávila

(en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* 1988, 386), en la cual se asienta que “dicen que algunos se holgaban de que los matasen, y con las mejores vestiduras que tenían: decían que se querían ir al cielo a servir al Sol; y que después de muertos, los quitaban las ropas, y los desollaban y asaban y se los comían”.

Sin lugar a duda, son notables estos testimonios sobre individuos que se ofrecían voluntariamente para ser inmolados ritualmente. Sea como fuere, en el caso de los guerreros, la muerte sobre la piedra de sacrificio constituía un destino “normal” y, al parecer, aceptado. Así, pensamos que los personificadores de Tezcatlipoca —y probablemente los de otras divinidades como Tlakahuepan-Huitzilopochtli, Mixcóatl, Tlamatzíncatl y Quetzalcóatl en Cholula— eran elegidos entre personas dispuestas a desempeñar el rol que se les otorgaba. Algunos indicios sugieren que (al menos

en el caso del *ixiptla* de Tezcatlipoca) se trataba de prisioneros de origen noble que comulgaban con la “ideología místico-guerrera” que otorgaba a los sacrificados un más allá glorioso en la Casa del Sol (Sahagún 1950-82, lib. III: 49). Sin embargo, confesamos que la actitud “voluntaria” de los esclavos (transgresores originarios de la misma comunidad) que solían representar a los dioses es más difícil de explicar, aun cuando hemos citado el caso de los *tlatlahcotin* destinados al sacrificio en Panquetzalitzli que cantaban su desprecio a la muerte (Sahagún 1950-82, lib. I: 43-44; Salazar Delgado 2017). Sea como fuere, abundan los testimonios que ensalzan el deber de los guerreros de alimentar al Sol y a la Tierra con su sacrificio en el campo de batalla o en la piedra de sacrificios.

Veamos a continuación unos poemas que exaltan este tipo de muerte: “Nada como la muerte en la guerra, nada como la muerte florida [en sacrificio],³⁴ la ha venido a amar el Dador de la vida, lejos, la veré, lo quiere mi corazón” (*O atle iuhqui yaomiquiztli. Atle iuhqui xochimiquiztli quitlaçotlaco Ypalnemohuani huicahue ca niqittaz quinequi noyolla ohuayaohuaya*) (*Cantares Mexicanos* 2011, 966-67). En otro se proclama que “Ya se sienten felices los príncipes con la florida muerte a filo de obsidiana, con la muerte en la guerra” (*ye on necuiltonolo a in tepilhuan itzmiquixochitl yaomiquiztli*) (Garibay 1964-68, 1: 101). Ideas semejantes aparecen en varios *huehuetlatolli*, en los cuales se asigna la muerte sacrificial a los niños recién nacidos como si fuese un destino afortunado. Por ejemplo, en un discurso pronunciado por una partera se explica:

El agua divina, la cosa quemada [la guerra] es tu merecimiento, tu oficio; tú le darás de beber, le darás de comer, le ofrecerás de comer a Tonatiuh, a Tlaltecuhli; en verdad es tu morada, tu propiedad, el lugar de tus bienes. Allá, en la morada del Sol, en el cielo, lanzarás grito de guerra, le concederás algo al que se extiende resplandeciente [El Sol]; acaso alcanzarás, acaso merecerás la muerte de obsidiana, la flor de la muerte de obsidiana (Sahagún 1950-82, lib. VI: 171-72).³⁵

³⁴ Según Molina (1970 [1571], parte: II, fol. 160r), *Xochimicque* significa “captivos en guerra, los cuales eran sacrificados y muertos, delante los ídolos”. La misma palabra, *suchimj-que*, designa a los esclavos bañados para el sacrificio (*tlatlaltiti*) durante la veintena de Panquetzalitzli (Sahagún 1950-82: II, 141).

³⁵ “teuatl, tlachinolli molhvil, motequjuh: ticatlitiz, tictlaqualtiz, tictlamacaz in tonatiuh, in tlalteutli: in vel muchan in maxcapan, in monemacpan: vmpa in tonatiuh ichan in jlhvica, ticoioviz, ticaviltiz in totonametl in manjc: aço mocnopiltiz, aço momâceoaltiz in jtzimj-qujztli, in jtzimjqjzuchitl”.

No obstante, en clara contradicción con lo que acabamos de mencionar, encontramos en los textos adivinatorios connotaciones sumamente negativas respecto a un destino sacrificial. Cabe aclarar que el día de nacimiento de un individuo podía predisponerlo a morir en el campo de batalla o bien sacrificado. Por ejemplo, acerca de los que nacían en un día relacionado con Huitzilopochtli, “Se dice que [los que] nacen entonces se hacen rápidamente mano izquierda de la gente [zurdos], se hacen guerreros y rápidamente mueren en la guerra” (*Quitoa oncan tlacati in iciuhca teopochtia tiacauhti, auh ye iciuhca yaomiqui*) (Castillo 1991, 206-07).³⁶ En cuanto a los niños sacrificados durante la veintena de Atl Cahualo, ellos eran escogidos por tener dos remolinos en el cabello y por haber nacido en un día favorable (*in qualli intonal*) (Sahagún 1950-82, lib. II: 42). Sin embargo, nos parece sumamente significativo el hecho de que para otros individuos cuyo destino sacrificial se desprende de su día de nacimiento se hable de un día nefasto (*amo qualli intonal*) (Sahagún 1950-82, lib. IV: 5, 41, 93, 107). Así, en los *Primeros Memoriales* (en López Austin 1979, 43, 48), acerca de la trecena que empieza con el signo *Ce Itzcuintli* (1-Perro), se dice que “Del que entonces cautivaba un enemigo decían que sólo había alcanzado pobreza. Se vendería aunque tuviera un cargo [militar] [...] Moriría sacrificado” (*Auh in aquin ipan tlama-ya mitouaya çan netoliniliztli yn ocaçic maçivin tequiva [...] yez teumoquiz*).³⁷ También en el *Códice Florentino* podemos ver que los colaboradores nahuas de Sahagún (1950-82, lib. IV: 93-94; véanse también 5, 44, 108) aseguran que el desafortunado nacido en un día *Ce Calli* (1-Casa)

tal vez morirá en la guerra, será capturado [...], tal vez será rayado, será marcado [en el sacrificio gladiatorio], tal vez flechado, tal vez su cabeza estallará en el fuego, tal vez será aventado al fuego [...] o tal vez será capturado para morir de un modo divino [en sacrificio], para morir como víctima bañada (Sahagún 1950-82, lib. IV: 93-94).³⁸

Si bien, como ya vimos, se asignaba a las víctimas sacrificadas un más allá glorioso en la Casa del Sol (Sahagún 1950-82, lib. III: 49), llaman la atención las connotaciones negativas vinculadas con semejante destino. Para explicar esta aparente contradicción, Konrad Theodor Preuss (1903,

³⁶ Traducción de Federico Navarrete Linares.

³⁷ Traducción de Alfredo López Austin.

³⁸ “aço iaomjqujz, axioaz [...] aço oaoanaloz, oaoanoz, aço câcalioaz, aço quatlecueponjloz, aço tlepan tlaxoz [...] anoço cana teumjqujz, tlaaltilmjqujz”.

190-94) ha destacado los nexos entre sacrificio y castigo. En efecto, la muerte sacrificial aparece en varios textos en náhuatl como la consecuencia de transgresiones. Por su parte, Michel Graulich (2005, 198), quien también subrayó la condición de “culpables” de las víctimas sacrificiales, considera que como “Castigo salvador, la muerte sacrificial del guerrero es considerada a la vez como una gloria y un honor, pero también, en otro registro, como una desgracia”.

Aun cuando no abundan los indicios al respecto, algunas reacciones individuales nos permiten vislumbrar casos de inconformidad con la ideología dominante. Así, después de señalar la tristeza y las lágrimas que provocaban el espectáculo de los niños que pasaban en literas para ser sacrificados, los colaboradores de Sahagún (1950-82, lib. II: 44) mencionan que algunos sacerdotes preferían no acudir al lugar de sacrificio de los infantes: “Y si algunos sacerdotes se apartaban de ellos [de los niños], los llamaban *mocauhque* [dejados]: ya no acompañan a los otros en los cantos, ya en ninguna parte son necesarios, ya en ninguna parte se respetan” (*Auh in tlamacazque, yn o ceme ontetlalcaujque, motocaiotiaia mocauhque: aocmo tecujcananamiqj, aoccan onmoneqj, aoccan onpoalo*). En su versión castellana, Sahagún (2000, 178) precisa que “Si alguno de los ministros del templo, y otros que llamaban *cuacuaculti*, y los viejos, se volvían a sus casas y no llegaban a donde habían de matar los niños, teníanlos por infames y indignos de ningún oficio público de ahí adelante. Llamábanlos *mocauhque*, que quiere decir ‘dexados’”. Si bien esta cita no es tan explícita como quisiéramos (¿no iban al lugar del sacrificio porque no querían presenciar la inmolación de los infantes o porque no deseaban llevar a cabo el sacrificio o participar en el acto?), sorprende la ausencia de un castigo más severo para los recalcitrantes o para los sensibles. Sahagún afirma que éstos ya no podrían desempeñar “ningún oficio público de ahí adelante”, mientras sus colaboradores nahuas mencionan solamente que no podrían cantar con los demás (probablemente con los sacerdotes), que nadie los aceptaría, que no serían respetados en ninguna parte y que serían llamados *mocauhque*, “dejados”. Cuando uno se entera —por dar solamente un ejemplo del rigor de las leyes en cuanto a las transgresiones de los sacerdotes—, de que “El papa que era hallado con alguna mujer, le mataban secretamente con un garrote, é le quemaban é derribábanle su casa, y tomábanle todo lo que tenía, y morían todos los encubridores que lo sabían y callaban” (“Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España” 1941, 281), las sanciones infligidas a los sacerdotes y a “los viejos” que rechazaban asistir o participar

a los sacrificios de niños parecen muy leves. Tal vez podamos especular que la relativa frecuencia de esta actitud de reserva ante los sacrificios de niños explica en parte el carácter benigno de los castigos correspondientes.

Terminaremos este texto con un testimonio (valioso y gracioso a la vez) de Tomás López Medel, quien relata que, cuando estaba en la provincia de Chichén Itzá, unos ancianos le narraron “un caso donoso” que sucedió poco antes de la llegada de los españoles:

Estando yo en aquella provincia, en la visita de ella [1552-1553], mirando los edificios dichos de Chichiniza [Chichén Itzá], que cierto son de ver, los ancianos y viejos de por allí me contaron un caso donoso que en su tiempo acaeció, y poco antes que los españoles entraran a la conquista de aquella tierra. Y fue, que teniendo para sacrificar en la manera dicha una doncella, y hablándola el sacerdote lo que arriba diximos, y diciéndole que rogase a sus dioses allá que les enviase buenos tiempos, respondió ella que no diría tal cosa, antes les rogaría que no les enviase maíz ni otra cosa alguna, pues que la mataban. Y obró tanto el desnudo y desenvoltura de aquella doncella en su plática, que la dexaron y sacrificaron otra en su lugar (López Medel 1990, 332).

Este testimonio nos permite entrever que no todos aceptaban el destino ineluctable de ser sacrificado.

Para concluir, recordemos nuevamente el carácter fragmentario de nuestras fuentes, la ausencia, salvo contadas excepciones, de testimonios directos y el origen cristiano de los autores (incluyendo los colaboradores nahuas de Sahagún) opuestos a la práctica del sacrificio humano. Ahora bien, la documentación analizada revela, al lado de los desdichados que lloraban, se desmayaban y que los sacerdotes tenían que llevar a la fuerza hacia los lugares de sacrificio, ejemplos de guerreros valientes y de personificadores de deidades que aceptaban su trágico destino, ascendían voluntariamente los peldaños de las pirámides e incluso retaban a sus sacrificadores. Otros textos describen “voluntarios”, entre ellos músicos y prostitutas, que se ofrecían para ser inmolados. Sin lugar a duda, los distintos tipos de víctimas, así como la diversidad de los contextos rituales, explican en gran parte estos contrastes entre las actitudes de los futuros sacrificados. Resulta difícil evaluar el carácter general del uso de bebidas embriagantes o de drogas por parte de las víctimas. Tampoco sabemos si los escasos ejemplos de fuga de prisioneros o de su rescate mencionados en las fuentes eran más frecuentes. En muy contadas ocasiones percibimos

el rechazo a la práctica del sacrificio, por ejemplo entre los sacerdotes mexicas o bien con el ejemplo de la joven maya que acabamos de mencionar. Finalmente, convendría ahondar en la aparente contradicción entre la exaltación heroica de la muerte sacrificial y las connotaciones negativas respecto a un destino sacrificial en los textos adivinatorios. Más allá de algunos juicios apresurados expresados en ocasiones en la literatura especializada, resulta imprescindible examinar con detenimiento las escasas fuentes disponibles para esbozar un panorama más completo y matizado de las actitudes de los mesoamericanos ante la práctica ritual del sacrificio humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbeville, Claude d'. 1614. *Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. París: De l'Imprimerie François Huby, rue Saint Jacques à la Bible d'Or, et en la boutique au palais en la gallerie des Prisonniers.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin Historia.
- "Anales de Cuauhtitlan". 1945. En *Códice Chimalpopoca*, traducción de Primo Feliciano Fernández, 3-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- "Anales de Cuauhtitlan". 1992a. En *Códice Chimalpopoca. The text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, edición de John Bierhorst, 3-84. Tucson y Londres: The University of Arizona Press.
- "Anales de Cuauhtitlan". 1992b. En *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, traducción de John Bierhorst, 23-138. Tucson y Londres: The University of Arizona Press.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1971. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición de Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1985. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Cantares mexicanos*. 2011. Traducción de Miguel León Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagómez y Salvador Reyes Equiguas. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México,

- Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castillo, Cristóbal del. 1991. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista*. Traducción de Federico Navarrete Linares. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1991. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Traducción de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón. 1997. *Primer amoxtli libro. 3a relación de las diferentes historias originales*. Traducción de Víctor M. Castillo Farreras. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Clendinnen, Inga. 1998 [1991]. *Los aztecas. Una interpretación*. México: Nueva Imagen.
- Códice Borbónico. El libro del Cuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. 1991. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz/México: Akademische Druck Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Boturini*. 1964. En Lord Kinsborough, *Antigüedades de México*, edición de José Corona Núñez, 2: 7-29. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Florentino. El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. 1979. Edición facsimilar. 3 vols. Florencia/México: Giunti Barbéra/Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
- Códice Magliabechiano. Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz/México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Tudela*. 1980. Edición de José Tudela de la Orden. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.
- Códice Vaticano-Latino 3738. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*. 1996. Edición de Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz/México: Akademische Druck Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. 1992. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. Graz/México: Akademische Druck und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

- Díaz Barriga, Amós Alejandro. 2021. "Violencia ritual. Las batallas rituales entre los antiguos nahuas". Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1988. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. México: Patria.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2010. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española*. México: Fondo de Cultura Económica.
- "Éstas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España". 1941. En *Nueva colección de documentos para la historia de México*, edición de Joaquín García Icazbalceta, 280-89. México: Salvador Chavez Hayhoe.
- Gandavo, Pedro de Magalhães de. 1980 [1570]. "Tratado de terra do Brasil". En *Tratado da terra do Brasil/Historia da provincia de Santa Cruz*, 19-65. São Paulo: Editora Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo.
- Garibay K., Ángel María. 1964-68. *Poesía náhuatl*. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Graña Behrens, Daniel. 2009. "El llorar entre los nahuas y otras culturas prehispánicas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 40: 155-74.
- Graulich, Michel. 1994. *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*. París: Fayard.
- Graulich, Michel. 2000. "Tlahuicole. Un héroe tlaxcalteca controvertido". En *El héroe entre el mito y la historia*, edición de Federico Navarrete y Guilhem Olivier, 89-99. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Graulich, Michel. 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. París: Fayard.
- Hernández, Francisco. 1986. *Antigüedades de la Nueva España*. Edición de Ascensión H. de León-Portilla. Madrid: Historia 16.
- Houston, Stephen, David Stuart y Karl A. Taube. 2006. *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 1985. *Obras históricas*. Edición de Edmundo O'Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lafitau, Joseph François. 1724. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. 2 tomos. París: Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, Quay des Augustin.

- Las Navas, Francisco de. s. f. *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos*. México: Colección Antigua del Museo Nacional de Chapultepec, vol. 210.
- Lizana, Bernardo de. 1995. *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- López Austin, Alfredo. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1979. "El *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli* de los *Memoriales de Tepepulco*". En *Mesoamerica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*, edición de Barbro Dahlgren, 41-51. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López de Cogolludo, Diego. 1954-55. *Historia de Yucatán*. 3 vols. Campeche: Comisión de Historia/Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado.
- López Medel, Tomás. 1990. "Meditación sobre las Indias Occidentales". En *Colonización de América. Informes y testimonios, 1549-1572*, edición de Luciano Pereña Vicente, Carlos Baciero González L. y F. Maseda, 299-374. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez, José Luis, ed. 1990-92. *Documentos cortesianos*. 4 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mason, J. Alden. 1961. *Las antiguas culturas del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Mary y Simon Martin. 2004. *Courtly Art of the Ancient Maya*. San Francisco: Fine Arts Museum.
- Molina, Alonso de. 1970 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*. Edición de Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo. Tlaxcala/México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Olivier, Guilhem. 2004 [1997]. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducido por Tatiana Sule. México: Fondo de Cultura Económica.

- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Olivier, Guilhem. 2017. "Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el *tlatoni* y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas". En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, edición de Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 209-38. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/ Instituto de Investigaciones Históricas.
- Pomar, Juan Bautista de. 1986. "Relación de Tezcoco". En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, edición de René Acuña, 3: 23-113. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Popescu, Liviu. 2019. "La imagen del sacrificio indígena en la Nueva España. La visión española del siglo XVI". Tesis de doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Preuss, Konrad Theodor. 1903. "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Bilderhandschriften". *Zeitschrift für Ethnologie* 32: 109-45.
- Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*. 1994. Traducción de Alain Breton. Nanterre: Société des Américanistes/Société d'Ethnologie.
- Read, Kay Almere. 2005. "Productive Tears: Weeping Speech, Water, and the Underworld in the Mexica Tradition". En *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, edición de Kimberley Christine Patton y John Stratton Hawley, 52-65. Princeton: Princeton University Press.
- Relación de Michoacán*. 1988. Edición de Francisco Miranda. México: Secretaría de Educación Pública.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. 1986. Edición de René Acuña. Vol. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. 1987. Edición de René Acuña. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*. 1983. Edición de Mercedes de la Garza. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Sagard, Gabriel. 2007 [1632]. *Le grand voyage du pays des Hurons*. Edición de Réal Ouellet y Jack Warwick. Quebec: Bibliothèque Québécoise.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-82. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research/University of Utah.

- Sahagún, Bernardino de. 1961. *Vida económica de Tenochtitlan. Pochteçayotl (arte de traficar)*. Traducción de Ángel M. Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Salazar Delgado, Óscar. 2017. “Tlacoyotl. ¿Esclavitud entre los nahuas del Posclásico tardío (1200-1521)?” Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schele, Linda y Mary Ellen Miller. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Nueva York/Fort Worth: George Braziller/Kimbell Art Museum.
- Scholes, France V. y Eleanor B. Adams, eds. 1938. *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*. México: Porrúa (Biblioteca Histórica de Obras inéditas, vols. 14-15).
- Seler, Eduard. 1985 [1894]. “¿Dónde se encuentra Aztlán, la patria [original] de los aztecas?”. En *Mesoamérica y el centro de México*, edición de Jesús Monjarás Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez Rocha, 309-30. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Serna, Jacinto de la. 1987 [1892]. “Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México”. En *El alma encantada*, edición de Fernando Benítez, 261-475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Socha, Dagmara M, Johan Reinhard y Ruddy Chávez Perea. 2020. “Inca Human Sacrifice on Misti Volcano (Peru)”. *Latin American Antiquity* 32 (1): 138-53.
- Staden, Hans. 2005 [1557]. *Nus, féroces et anthropophages*. Traducción de Henri Terneaux Compans. París: Suites Éditions Métaillé.
- Strecker, Matthias y Jorge Artieda. 1978. “La relación de algunas costumbres (1582) de Gaspar Antonio Chi”. *Estudios de Historia Novohispana* 6: 89-107.
- Stuart, David y George Stuart. 2008. *Palenque. Eternal City of the Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- Thevet, André. 1878. *Les singularitez de la France antartique*. Edición de Paul Gaffarel. París: Maisonneuve.
- Torquemada, Juan de. 1975-83. *Monarquía Indiana*. Edición de Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. “Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage”. En *Mémoire de la tradition*, edición de Aurore Monod-Becquelin y Antoinette Molinié, 365-431. Nanterre: Société d'Ethnologie.

SOBRE EL AUTOR

Guilhem Olivier es historiador, investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (FCE, 2004) y de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"* (FCE, 2015). Es coordinador de los siguientes libros colectivos: *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas* (con Johannes Neurath) (UNAM, 2017); *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* (con Jean-Luc Lambert) (UNAM, 2019); y *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México* (con Patricia Ledesma) (INAH, 2019).