

EL SACRIFICIO DE IMÁGENES EN LA HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

*THE IMAGE SACRIFICES IN GENERAL HISTORY OF THE
THINGS OF NEW SPAIN BY FRIAR BERNARDINO DE
SAHAGÚN*

Muriel Paulinyi Horta*

Alumna del programa de Magíster en
Antropología de la UTA-UCN, Chile.
mpaulinyii@gmail.com

Resumen

La *Historia General de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún contiene abundante información acerca de las costumbres y creencias de los aztecas. Dentro de esto el tema del sacrificio humano es tratado en profundidad en esta obra, en la cual se distinguen tres tipos distintos de inmola-ción. Uno de ellos es el sacrificio de imágenes, rito en el que los *nahuas* creían que las víctimas dejaban de ser individuos mortales para transformarse en las réplicas –o si se quiere en las imágenes– de las deidades en cuyo honor se realizaba el sacrificio. Ahora bien, el sacrificio no implicaba la muerte de la deidad, sino que formaba parte de un rito revitalizador. Esta investigación realiza una recopilación sistemática y un análisis de los pasajes de la *Historia General* referidos al sacrificio de imágenes, y los contrasta con diversa información bibliográfica actual, con el objetivo de establecer con qué profundidad detectó Sahagún elementos ideológicos prehispánicos. Adicionalmente, en el presente trabajo se examina con mayor detalle el caso de los niños sacrificados a Tláloc, el dios de la Lluvia, y se llega a la conclusión de que los sacrificios de niños también correspondían a la categoría de sacrificios de imágenes.

Palabras clave: Sahagún, aztecas, sacrificio humano, sacrificio de imágenes, sacrificio de niños.

* Docente del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Abstract

General History of the Things of New Spain by Friar Bernardino de Sahagún, contains plentiful information about Aztec beliefs and customs. Within this issue, human sacrifice is of deep concern, distinguishing three different types of immolation. One of these is the embodiment sacrifice, Nahuas' rite in which Aztecs believed that victims stopped being mortal selves, to become the deities replicas or images in whose honour the immolation took place. Nevertheless, the sacrifice did not imply the god's death, but was part of a revitalising rite. This investigation makes a systematic compilation and a thorough analysis of General History excerpts, referring image sacrifice contrasted to present bibliographical information, towards the establishment of Sahagún's depth for detecting prehispanic ideological elements. On the other hand, I deeply scan the case of sacrificed children to Tláloc, the god of rain, leading to the conclusion that children immolations also constitute image sacrifices.

Keywords: Sahagún, Aztecs, human sacrifice, image sacrifices, children sacrifice.

INTRODUCCIÓN

La *Historia General de las cosas de Nueva España* está estructurada en doce capítulos temáticos y contiene una abundante y valiosa información acerca de las costumbres, creencias y conocimientos de los nahuas prehispánicos. Distintos autores coinciden en el hecho de que la *Historia General*, gracias al método utilizado por Sahagún¹ y a la amplitud de temas que aborda, es la

¹ Cuando Sahagún arribó en 1529 a las costas de Nueva España constató que los métodos evangelizadores puestos en práctica hasta aquel entonces habían sido superficiales, y por ende, poco efectivos. Sahagún percibió que la falla de la empresa evangelizadora se encontraba en el desconocimiento de las costumbres y creencias indígenas y en el desconocimiento de la lengua nativa. Como resultado de lo anterior, Sahagún comenzó a recopilar y a registrar en lengua nativa toda aquella información que consideró útil para facilitar, como primer paso, el acercamiento entre ambos mundos a partir del conocimiento del *otro*, y posteriormente lograr así la conversión efectiva y definitiva de los indígenas. Para ello Sahagún realizó una minuta con los temas que creía importante abordar, la cual le sirvió de pauta para la recopilación sistemática de información a la que se consagró por los siguientes veinte años de su vida. Sahagún obtuvo la información que utilizó para redactar sus obras, por una parte, a partir de testimonios orales fruto de sucesivas conversaciones con ancianos conocedores de las antigüedades indígenas de las localidades de Tepepulco y Tlatelolco, y por otra, a través del análisis conjunto –es decir, con los nativos– de códices prehispánicos que los mismos indígenas le proporcionaron. Es importante mencionar que tanto el proceso de recopilación como el posterior análisis de la información fueron llevados a cabo con la ayuda de jóvenes nahuas conversos instruidos en los más diversos aspectos de la cultura europea en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, quienes embebidos de ambas culturas, prestaron ayuda a Sahagún a la hora de interpretar la información recibida. En 1565 se trasladó a trabajar al Convento de San Francisco de México, en Tenochtitlán, y es allí donde a partir del material recogido en las localidades anteriormente mencionadas Sahagún comienza la redacción de su obra monumental: el manuscrito náhuatl denomina-

primera fuente en importancia para el estudio de los nahuas prehispánicos. Si bien López Austin reconoce que en la obra en cuestión hay “(...) errores del franciscano, que, pese a su conocimiento de la lengua, interpretó mal algunos pasajes”², afirma posteriormente junto a Garcés que la *Historia General* “constituye la fuente máxima para el estudio de los antiguos nahuas. Éste es un gran mérito de fray Bernardino (...) Es el panorama más general de la vida prehispánica y, al mismo tiempo, el más profundo.”³ León-Portilla concuerda con esta última aseveración al sostener que la obra de Sahagún nos entrega “el más rico caudal de testimonios, en la que fue lengua franca del México antiguo, para penetrar en los secretos de su cultura”⁴, y agrega refiriéndose al esquema, método y logros de la investigación del franciscano, que éstos lo convierten en el padre de la antropología del Nuevo Mundo⁵. Este artículo pretende realizar un aporte a la comprensión de la sociedad azteca prehispánica por medio de la revisión y análisis exhaustivo de todos los pasajes de la *Historia General* referidos al sacrificio humano, aproximación que hasta aquí no había sido llevada a cabo. Por otra parte, el estudio del tema del sacrificio humano es históricamente relevante pues esta práctica era el rito de mayor importancia dentro de la sociedad mexicana prehispánica, lo cual implica que su cabal comprensión no sólo nos otorga información acerca de las concepciones nahuas relativas a la muerte, sino que también nos abre el camino hacia la aprehensión de otras dimensiones de dicha cultura.

EL SACRIFICIO HUMANO

Uno de los rasgos característicos de la cultura *mexica* era la creencia de que el mundo y todo lo que acontecía en él –nacimientos, accidentes, fenómenos naturales como tempestades, sequías, granizos y el crecimiento de plantas y árboles, por nombrar algunos ejemplos– era resultado de la voluntad de las deidades. La suerte de los seres humanos dependía del poder omnipotente de

do Códice Florentino, cuya traducción parafrástica al castellano finalizada en 1577 ha sido denominada *Historia General de las cosas de Nueva España*.

² López, Alfredo, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”. p. 361. 16 septiembre de 1013. En: MESOWEB: An exploration of Mesoamerican cultures. <http://www.mesoweb.com/about/articles/879.pdf>

³ García, Josefina y López, Alfredo, “Estudio introductorio”. López, Alfredo y García, Josefina (eds.). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México. CONACULTA. 2000. p. 45.

⁴ León-Portilla con esta frase se refiere en general a las obras de fray Bernardino de Sahagún, sin embargo la incluyo como referida a la *Historia General de las cosas de Nueva España* ya que, como bien sabemos, ésta es indiscutidamente su más importante obra. Ver en: León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. Ciudad de México, Editorial UNAM, 1999, p. 206.

⁵ *Ibid.*, p. 212.

los dioses del panteón azteca. Esta dependencia conllevó a que los individuos se considerasen a sí mismos seres insignificantes y vulnerables en comparación a las todopoderosas divinidades que moldeaban, según su parecer el destino de los hombres: “(...) es Dios⁶, y hace lo que quiere, y hace burla de quien quiere, porque a todos nosotros nos tiene en el medio de su palma, y nos está remeciendo, y somos como bодоques redondos en su palma, que andamos rodando de una parte a otra y le hacemos reír”⁷.

Es necesario tener en cuenta esta concepción para comprender el porqué del arraigo de la práctica del sacrificio humano en la sociedad mexicana. Dicha constante influencia ejercida por las divinidades en la vida de los hombres era posible debido a que, según la cosmovisión nahua los dioses habían creado a lo largo de la historia tres tipos de tiempo, dos de los cuales coexistían bajo la era de los hombres: el primer tiempo, era el tiempo anterior a la creación, y fue el tiempo de la existencia trivial de los dioses. Dicho tiempo fue sucedido por el segundo tiempo, el llamado “tiempo de las creaciones”, período en el que las divinidades dieron origen a los hombres y a los demás seres que se encontrarían en contacto con éstos. Además de crear al hombre y a sus circunstancias, fue durante este segundo tiempo que las divinidades dieron origen al tercer tiempo: “el tiempo de los hombres”. Ahora bien, según la cosmovisión nahua, el segundo tiempo no llegó a su fin con la creación del tercero, iniciándose de esta manera una coexistencia entre estas dos últimas dimensiones temporales:⁸ si bien el ámbito de dominio del tiempo de los hombres se remitía al espacio comprendido entre la superficie de la tierra y los cuatro cielos inferiores⁹, las fuerzas divinas –en rigor confinadas más allá del mundo del tercer tiempo– tenían igualmente acceso al mundo de los hombres e influenciaban

⁶ Si bien dice “Dios” se refiere a los dioses en general; esto no es más que una muestra de la influencia del catolicismo en el relato de la *Historia General*.

⁷ Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México, Editorial CONACULTA, 2000, p. 519.

⁸ López, Alfredo, *Los Mitos del Tlacuache*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 53-70.

⁹ Los mexicas prehispánicos dividían el cosmos en trece pisos celestes y nueve pisos del inframundo, ambos polos divididos por un plano horizontal, concebido como la superficie terrestre en la que habitaban los hombres. Cada uno de estos pisos era la morada de distintos dioses y seres sobrenaturales de carácter secundario: mientras que Tonátiuh Ilhuicac, –lugar de habitación del dios del Sol-, Tlalocan –morada de las deidades de la lluvia– y Tonacacuahtitlan –casa de los dioses creadores–, estaban ubicados respectivamente en el tercer, primer y treceavo pisos celestes, Mictlán –residencia del señor de los muertos y su cónyuge– era situado por los antiguos nahuas en el noveno piso del inframundo. Para mayor información ver: López, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México, Dirección General de Publicaciones Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 62.

los acontecimientos que ahí se desarrollaban¹⁰. Tal intrusión divina era facilitada debido a la existencia de cuatro árboles cósmicos en la superficie de la tierra, los que además de funcionar como soportes del cielo, eran considerados por los nahuas como las vías de comunicación que las distintas divinidades y sus fuerzas utilizaban para acceder a la superficie de la tierra: “(...) los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores (...), transformando todo lo existente, según el turno de dominio¹¹ de los númenes”¹².

En una sociedad dominada por la creencia de que todo depende de la voluntad de poderosas deidades, es lógico que los hombres establezcan ritos buscando complacer de algún modo a los númenes con la finalidad de lograr que su trato para con los hombres sea benevolente. López Austin concuerda con este planteamiento al afirmar que “la vida normal del hombre y de las especies naturales de las que dependía su existencia no era concebida sin la intervención de los seres sobrenaturales, ni la intervención adecuada de éstos podía esperarse sin la idónea comunicación del rito”¹³. De esta manera, se instaura la práctica de realizar distintos tipos de ofrendas en honor a los dioses –alimentos, incienso y tabaco, entre otros–, como una actividad de la vida cotidiana.

Sin embargo, la ofrenda de sangre era considerada el mayor ofrecimiento que se le podía hacer a las deidades. Esta práctica encontraba su legitimación fundamentalmente en dos creencias arraigadas en la cosmovisión nahua; la primera de ellas, responde a la convicción de que el poder de los dioses estaba sujeto a un ciclo: así como el poder de las divinidades nacía y crecía, también en algún momento menguaba para luego concluir. Si la disminución del poder de las divinidades implicaba un escenario caótico para el mundo nahua –donde absolutamente todo, como ya mencionáramos, dependía de la gestión de los númenes–, la completa desaparición de estos últimos implicaba de manera lógica el fin de la existencia humana¹⁴. Para que ello no ocurriera, se

¹⁰ *Ibíd.*, p. 70.

¹¹ El orden del viaje de las fuerzas de las divinidades estaba pautado, según el calendario adivinatorio o *tonalpohualli*, cuyo mecanismo de funcionamiento es descrito más adelante. Las fuerzas de los dioses solo podían viajar en el momento que les correspondía, ni antes, ni después. Ver: *Ibíd.*, p. 72.

¹² *Ibíd.*, p. 66.

¹³ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁴ Se creía que el fin del mundo –es decir, la destrucción del Sol– era probable que aconteciera tras períodos de 52 años, por lo que cuando esta fecha llegaba, se realizaba una ceremonia en la que se sacrificaba un cautivo y se sacaba fuego desde su pecho (en el lugar del corazón ponían un yesquero). Si por algún motivo no podían sacar lumbre, los antiguos nahuas consideraban “(...) que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serán perpetuas, y que el Sol no tornaría a nacer o salir, y que de arriba verán y descende-

debía proporcionar energía a los dioses, energía que se conseguía a través de la sangre de los seres humanos. Para los mexicas la sangre era una sustancia cargada de energía vital que podía ser traspasada desde hombres a deidades mediante el acto de la occisión ritual o a través el asesinato de un guerrero en el contexto de una batalla¹⁵. En el caso particular del sacrificio, se creía que el rito era capaz de liberar la energía encapsulada en la sangre de los individuos mortales, y de transmitirla a las deidades revitalizándolas¹⁶. Ahora bien, es importante aclarar que para los nahuas la sangre de los individuos fallecidos por muerte natural carecía del valor nutritivo requerido por las deidades, idea que legitimó el sacrificio humano como una práctica recurrente y necesaria, de la que dependía la subsistencia de los númenes y por ende del hombre y de sus circunstancias¹⁷.

Si bien en la *Historia General* no se establece de manera explícita un vínculo entre el sacrificio humano y la subsistencia del hombre en la tierra, en la siguiente charla sostenida por un padre a su hijo acerca de las labores y hazañas de sus antepasados, podemos encontrar de manera subyacente la idea en cuestión: "Fueron señores y capitanes, y tuvieron la autoridad para matar y para hacer guerras, y mantuvieron al Sol y a la Tierra con carne y sangre de hombres"¹⁸. De esta cita se desprende que las divinidades eran nutridas a través de la sangre y la carne de los hombres, a pesar de que no sea mencionado explícitamente el sacrificio como el medio para lograrlo. En lo que a la "carne" respecta como sustento de las deidades, hemos visto que el alimento divino se remitía exclusivamente a la sangre, por lo que la inclusión de la carne probablemente responde a una equivocación de Sahagún.

La segunda creencia que hacía imprescindible la práctica del sacrificio humano era que los *nahuas* consideraban a las deidades como seres hambrientos, cuya apetencia se saciaba únicamente a través de la ingestión de la sangre de los

rán los tztzimitles, que eran unas figuras feísimas y terribles, y que comerán a los hombres y mujeres". Ver en: Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 711.

¹⁵ Si bien la sangre proveniente de la realización de autosacrificios en forma de punciones corporales también era considerada una aportación de energía a lo sobrenatural (tanto la sangre emanada como los objetos utilizados para conseguirla eran ofrecidos a los dioses), ésta en proporción a la sangre derramada en un sacrificio o en el campo de batalla contenía una cantidad de carga energética mucho menor. Ver: González, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1994, p.127. Para profundizar en el tema del autosacrificio ver: León-Portilla, Miguel, "Dioses". Alcina Franch, José, León-Portilla, Miguel y Matos Moctezuma, Eduardo (eds.). *Azteca Mexica*. Madrid. Lunweg Editores S.A.1992. p. 331.

¹⁶ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 42.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁸ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 565.

seres humanos¹⁹. Se pensaba que si esta constante necesidad no era subsanada, los númenes actuarían de manera perjudicial para con los hombres. Vemos entonces, que nuevamente se legitima el sacrificio como una manera de asegurar la armonía en el mundo. Si bien es vinculada a la sangre en general y no específicamente al rito del sacrificio humano, esta persistente necesidad de alimento de los dioses es mencionada en la *Historia General*, y podemos observarla en el siguiente extracto de una oración realizada por un grupo de sacerdotes a Tezcatlipoca en el contexto de una inminente batalla: “El dios de la tierra abre la boca con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el Sol y el dios de la tierra, llamado Tlaltecuhli. Quieren dar de comer y de beber a los dioses del Cielo y del Infierno, haciéndolos convite con sangre y carne de los hombres que han de morir en esta guerra”²⁰.

Según González, los dioses del Sol y de la Tierra son mencionados en distintas fuentes del siglo XVI como las deidades cuya apetencia debía ser saciada primero²¹, lo que podría hacernos suponer que para los nahuas, la subsistencia del cosmos, dependía en primera instancia del bienestar de los dos númenes ya mencionados. Volviendo a la cita en cuestión, vemos que los dioses del Sol y de la Tierra serían los encargados de saciar el hambre de las demás divinidades del Cielo y del Infierno respectivamente, con la sangre y la “carne” –vemos que el error es recurrente²²– de los caídos en combate. Aparentemente

¹⁹ Tanto Graulich como González afirman que la idea de que los dioses eran seres hambrientos encuentra su fundamento en un mito que narra la primera guerra acontecida entre los hombres del Quinto Sol, cuya finalidad era proporcionar alimento para el Sol y la Tierra. Según cuenta el mito, una diosa dio a luz a cuatrocientos hombres que fueron denominados mimixcoas. Posteriormente parió a otros cinco hijos, los que recibieron el nombre de mexicas. La deidad del Sol puso flechas en poder de los primeros cuatrocientos para que con ellas cazaran y así pudieran alimentarlo a él y al dios de la tierra. Sin embargo, en vez de dedicarse a cazar, los mimixcoas se fueron de fiesta. Como consecuencia de este desacato, el dios del Sol le otorgó flechas a los cinco mexicas y les ordenó que acabaran con la vida de los cuatrocientos mimixcoas, para que de ellos pudieran alimentarse las divinidades. Los mexicas cumplieron el mandato de la deidad, alimentándose los dioses de hombres dada la desobediencia de estos últimos. Este mito no es mencionado en la *Historia General*, sino que forma parte de un manuscrito en lengua náhuatl denominado la Leyenda de los Soles, que es parte del Códice Chimalpopoca. Para profundizar en el tema ver: Graulich, Michel, “El sacrificio humano en Mesoamérica”. *Arqueología mexicana: el sacrificio humano*. Vol. XI. N° 63. 2003. pp. 16–21, y González, Yolotl, “El sacrificio humano entre los mexicas”. *Arqueología mexicana: el sacrificio humano*. Vol. XI. N° 63. 2003. pp. 40–43.

²⁰ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 485.

²¹ González, *El culto a los astros entre los mexicas*, p. 64.

²² Si bien Sahagún malinterpreta en ocasiones las creencias nahuas, podemos observar el capítulo de la *Historia General* es el que se relata la llegada de los españoles donde sólo se menciona a la sangre como alimento de las divinidades: “(...) Motecuzoma juntó algunos adivinos y agureros, y algunos principales, y los envió al puerto donde estaban los españoles (...) Y envió con ellos algunos captivos para que sacrificasen delante del dios

estos dos dioses habrían sido los encargados de distribuir el alimento divino entre los apetentes númenes en el contexto de un banquete. Si bien este rol distributivo de los dioses del Sol y de la Tierra no es mencionado en ningún otro punto de la *Historia General*, parece poco probable que se trate de una interpretación equívoca de Sahagún, sobre todo si tomamos en cuenta la ya mencionada preponderancia de ambas deidades respecto de los demás dioses presente en fuentes contemporáneas a la *Historia General*.

Según Graulich, González, Matos y Taube existía un tercer motivo que legitimaba la realización de sacrificios humanos: los antiguos *nahuas* se consideraban a sí mismos en perpetua deuda para con las divinidades, por el hecho de que éstas –según el mito de antropogénesis mexicana–, para crear al hombre y a sus circunstancias debieron primero autoinmolarse. Este sacrificio realizado por las divinidades habría arraigado la idea entre los *nahuas* de que la deuda humana que ya mencionáramos debía ser saldada exactamente del mismo modo en que fue adquirida²³. En palabras de Taube, “El sacrificio humano era un acontecimiento que nada tenía de mundano, se trataba de un acto que restablecía la violencia de la creación”²⁴.

De acuerdo con el calendario solar, en cada uno de los dieciocho meses que componían el año azteca debía realizarse una o más ceremonias en honor a una o varias deidades del panteón, y en la mayoría de éstas se llevaban a cabo sacrificios humanos. Por otra parte, también se realizaban occisiones rituales en ciertos días del *tonalpohualli* o calendario adivinatorio de 260 días²⁵, no obstante estos sacrificios eran escasos en comparación con los celebrados durante el

que venía, si vieses que convenía, y si demandasen sangre para beber. Fueron aquellos embajadores y llegaron a donde estaban los españoles, y ofrecieronles tortillas cocidas con sangre humana”. Ver en: *Ibíd.*, p. 1175.

²³ Los *nahuas* prehispánicos creían, en primer lugar, que para que el hombre pudiese haber sido creado, Quetzalcóatl había debido fallecer y las demás divinidades realizar penitencias. En segundo lugar, pensaban que las deidades de *Nanahuatzin* y *Tecuciztécatl* habían tenido que morir arrojándose al fuego para así transformarse en el Sol y la Luna respectivamente, y posteriormente, para que los astros ya creados se trasladaran, los demás dioses también habían tenido que inmolarse. Sobre el mito de antropogénesis náhuatl, ver: Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*. Ciudad de México, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1986, p. 147. Sobre el mito de creación del sol y la luna, ver: Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 694.

²⁴ Taube, Karl, “Religión azteca: creación, sacrificio y renovación”. Solís, Felipe (ed.). *El imperio azteca*. Nueva York. The Solomon R. Guggenheim Foundation. 2004. p.175.

²⁵ El *tonalpohualli* o calendario adivinatorio se estructuraba a partir de la combinación de veinte signos y trece números. Los *nahuas* permutaban ambos grupos, dando origen de este modo a un calendario de 260 días. Se pensaba que cada signo y cada número eran regidos por una divinidad, por lo que cada día correspondía a la combinación de dos fuerzas divinas diferentes, las que influían –como ya lo mencionáramos– en el curso de los sucesos acontecidos dicho día.

calendario solar. Según González, y de manera coincidente con la afirmación de López Austin, la gran mayoría de las ceremonias realizadas según el calendario solar eran fijadas en una fecha determinada en función de los ciclos de la naturaleza, con la finalidad de prevenir, en primer lugar, los desastres relacionados con el cultivo de plantas, actividad económica primordial de los *nahuas*, y en segundo lugar, las catástrofes vinculadas a la caza, pesca y recolección²⁶.

A rasgos generales, podemos decir que los sacrificios humanos eran llevados a cabo en el templo²⁷ de la divinidad o de una de las divinidades a las que se honraba en una celebración determinada, mientras que el rito donde la gran mayoría de las veces se daba muerte a la víctima mediante la extracción del corazón, era realizado por un grupo de sacerdotes especializados en dicha labor²⁸, a quienes se consideraba como los únicos seres humanos capacitados para soportar el traspaso de energía vital desde los inmolados a las deidades²⁹.

Es importante mencionar que el sacrificio humano formaba parte de un ritual más complejo, en el cual los participantes –fundamentalmente sacrificadores, sacrificantes y sacrificados– tanto antes como después de la ceremonia llevaban a cabo ciertas acciones como ayunos, penitencias, vigiliyas, danzas, y auto-sacrificios. La realización de una o más de estas acciones dependía de lo estipulado en el rito de la deidad a la que se honraba; en consecuencia, tanto el trato recibido por la víctima, como los componentes de la ceremonia dependían igualmente del rito específico de cada deidad.

Tanto individuos particulares como colectividades determinadas –desde los miembros de un *calpulli*³⁰ hasta el mismo Estado *mexica*– podían actuar como

²⁶ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 131.

²⁷ La forma más común de los templos mexicas era la de un basamento piramidal en cuya cúspide se encontraba el santuario de la divinidad a la que pertenecía el templo y la piedra de los sacrificios. La altura de estas edificaciones variaba, algunas eran solamente pequeñas plataformas que contaban con un par de escalones para subir, mientras que los templos de las divinidades principales tenían hasta 120 escalones. Ver: *Ibid.*, pp. 163–173.

²⁸ Graulich aclara que entre los sacerdotes que participaban en el sacrificio existía una jerarquía: unos eran solamente ayudantes, cuyo rol era exclusivamente sostener al individuo que iba a ser sacrificado, y otros eran los sacerdotes que llevaban a cabo el sacrificio. Estos últimos tenían el privilegio de manejar el cuchillo y posteriormente de extraer el corazón o las entrañas de la víctima en caso de que el rito así lo estipulara. Ver en: Graulich, *El sacrificio humano en Mesoamérica*, p. 20.

²⁹ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 189.

³⁰ "(...) conjunto de numerosas familias emparentadas entre sí que reconocían como protector común al *calpultéotl* o dios patrono del *calpulli*. De éste derivaba míticamente la profesión de sus protegidos: su dios les había heredado el oficio que transmitían religiosamente de padres a hijos y que los caracterizaba frente a los miembros de otros *calpultin*." Ver en: López, Alfredo y López, Leonardo, *El pasado indígena*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 199. Para profundizar en el tema ver: Monzón, Arturo, *El*

ofrendantes de víctimas para los sacrificios. Según González, un rasgo común para todos los ofrendantes es que estos intentaban beneficiarse mediante el auspicio del sacrificio humano: mientras que los individuos particulares –que podían ser guerreros o mercaderes³¹, puesto que la occisión ritual era un privilegio de la clase superior– buscaban conseguir prestigio, los miembros de las distintas comunidades perseguían el bienestar del grupo al que pertenecían, el que por lo general se lograba con la estabilidad de los ciclos de la naturaleza³².

De acuerdo con la información que la *Historia General* nos entrega, podemos, en primer lugar, clasificar a las víctimas de los sacrificios en cautivos, esclavos, niños y transgresores. En segundo lugar, podemos identificar cuatro tipos distintos de sacrificio humano: sacrificio de esclavos³³, sacrificio de cautivos de guerra³⁴, sacrificio como castigo estipulado para transgresores³⁵ y sacrificio de imágenes. A continuación analizaremos en profundidad este último tipo de sacrificio.

Calpulli en la organización social de los tenochca. Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista, 1983.

³¹ Los mercaderes también podían ser ofrendantes comunitarios.

³² González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 242.

³³ En la mayoría de las ocasiones, se adquiría la condición de esclavo entre los mexicas por el no pago de deudas o como castigo por haber cometido un delito grave. Ahora bien –y a diferencia del concepto de esclavitud occidental– su condena no era hereditaria, el individuo podía recuperar su libertad bajo ciertas circunstancias, no perdía sus derechos de propiedad, no podía ser vendido ni entregado a otro individuo sin su consentimiento, e incluso podía tener a otro esclavo bajo sus órdenes. Sus labores como esclavo se remitían a trabajar para su acreedor sin recibir sueldo. No obstante, la situación del esclavo podía agravarse si éste incurría en desobediencias reiteradas: en estos casos podía ser vendido a comerciantes, quienes los revendían en el mercado de esclavos frecuentemente a sacrificantes individuales o a sacrificantes comunitarios.

³⁴ Los cautivos de guerra podían provenir tanto de la zona central de México como de regiones lejanas. En lo que a los cautivos del Altiplano Central respecta, se trataba en la inmensa mayoría de los casos de guerreros que habían pertenecido a la otra triple alianza existente en aquel entonces, compuesta por las ciudades-estado de Tlaxcala, Cholula y Huexotzingo. Entre ambas alianzas –y a pesar de ser abiertamente antagónicas entre sí– existía un acuerdo: como ambos grupos creían en la necesidad del sacrificio humano para que el Quinto Sol subsistiese, sus dirigentes programaban cada cierto tiempo la realización de batallas entre ambas alianzas, en las que el fin último no era acabar con la vida del oponente en el campo de batalla, sino que era tomar prisioneros para posteriormente sacrificarlos. Si bien no existía esta suerte de acuerdo con las regiones ubicadas distantes a la zona central de México, la idea de que los sacrificios eran necesarios para la subsistencia de los dioses junto con las constantes campañas militares que los mexicas realizaban en territorios lejanos explican la existencia de cautivos de aquellas regiones en el Altiplano Central. En la mayoría de las ocasiones el ofrendante de los cautivos de guerra era el guerrero mexica que lo había tomado prisionero, es decir, se trataba de un ofrendante individual. No obstante, de acuerdo con la *Historia General*, también podía ocurrir que el Estado mismo, es decir, la máxima de las comunidades, con motivo de algún acontecimiento especial –como la elección de un nuevo tlatoani– fuera quien ofreciera a los cautivos de guerra.

³⁵ Encontramos dos menciones acerca del sacrificio como castigo por crímenes en la *Historia General*, ambas en celebraciones en honor a las diosas *Cihuapiltin* llevadas a cabo en la trecena 1 Lluvia del calendario adivinatorio de 260 días. En ninguno de los dos casos es mencionado el delito por el cual fueron sentenciados los individuos, tampoco la forma

EL SACRIFICIO DE IMÁGENES

Este tipo de occisión ritual lleva el nombre de “sacrificio de imágenes”, puesto que los antiguos *nahuas* consideraban que los individuos que eran inmolados en esta ceremonia específica dejaban de ser seres humanos para transformarse en las réplicas –o si se quiere en las imágenes– de las deidades en cuyo honor se realizaba el sacrificio. Esta transformación en númenes era posible pues se pensaba que en el cuerpo de las víctimas se alojaba de manera temporal una fracción del fuego divino proveniente del dios en cuestión. De lo anterior se desprende que cuando un sacrificio de imagen era llevado a cabo, se pensaba que era una deidad la que fenecía y no un individuo de carne y hueso. Ahora bien, el sacrificio no implicaba para el dios la muerte, sino que formaba parte del rito revitalizador: como ya mencionáramos anteriormente, los *nahuas* creían que el poder de los dioses nacía, crecía, se debilitaba y finalmente desaparecía; debido a ello surgió esta forma de sacrificio, cuyo objetivo era lograr que a través de la muerte de la deidad ésta renaciera con nueva potencia³⁶. González refuerza este planteamiento, afirmando que: “Hay pruebas suficientes para afirmar que los mexicas creían en la transmisión de mana o energía, que se reflejaba, entre otras cosas, en la necesidad de morir para propiciar su renovación o su transmisión”³⁷.

¿Quiénes eran los sujetos destinados a convertirse en imágenes? Originalmente, aquellos que encarnaban a las divinidades eran miembros de la comunidad; no obstante, para la época del contacto, éstas fueron sustituidas en la gran mayoría de los casos por “esclavos purificados”, los cuales eran llamados así debido a que para convertirse en imágenes debían recibir un baño ritual³⁸

específica de muerte de éstos, ni el trato postmortem recibido por los cuerpos. Es probable que la razón del sacrificio en honor a las *Cihuapipiltin* haya obedecido a la creencia de que en la trecena en cuestión estas divinidades bajaban a la tierra y causaban males a todos aquellos que se cruzaban en su camino, por lo tanto, el sacrificio de criminales puede haber tenido por finalidad el calmar las ansias de hacer mal de estas diosas. No obstante, desconocemos cuál puede haber sido el vínculo entre los transgresores y las *Cihuapipiltin*, es decir, desconocemos por qué se les sacrificaban específicamente criminales y no otro tipo de individuos. A pesar de estos dos casos, por lo general, los individuos que transgredían aquellas reglas de la sociedad, cuya infracción tenía por castigo la muerte, no eran sacrificados, sino que simplemente ejecutados: con esto quiero decir que su muerte no tenía por finalidad ofrendarle sangre a las divinidades, sino que esta constituía un simple castigo para quienes rompían las normas.

³⁶ López, *Cuerpo humano e ideología*, p. 433.

³⁷ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 199.

³⁸ Durán es quien relata la existencia de un baño ritual. Sahagún, por su parte, no menciona a lo largo de la *Historia General* ningún baño recibido por las imágenes antes de ser sacrificadas. Solo relata el baño de un grupo de esclavos comunes y corrientes antes de ser sacrificados en el mes denominado panquetzaliztli. Ver en: Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, pp. 103, 247.

que los liberaba del estigma de la esclavitud convirtiéndolos de manera transitoria en hombres-dioses³⁹. El período de tiempo en que el esclavo así bañado adquiriría la calidad de divinidad era variable, pudiendo ir desde un par de días hasta meses o años: si bien Sahagún, como veremos más adelante, menciona un máximo de un año, López Austin afirma que existen registros de que dicho período de tiempo podía extenderse incluso hasta cuatro⁴⁰. Las imágenes debían asimilarse lo más posible a las deidades que representaban, por lo que variables como el sexo y la edad de éstas jugaban un rol preponderante al momento de comprar a los esclavos que las encarnarían.

Las víctimas de este tipo de sacrificio eran ofrendadas por comunidades, las que según González, al estar unidas por vínculos sociales, económicos, políticos o de parentesco, no sólo perseguían por medio de dicho acto la renovación de la energía de las divinidades, sino también un beneficio para la comunidad a la que pertenecían⁴¹.

Se ha establecido que en trece de los dieciocho meses que poseía el calendario solar los *nahuas* realizaban sacrificios de imágenes⁴². La información que nos entrega la *Historia General* al respecto es bastante completa, siendo solamente tres sacrificios los que no menciona en el curso del relato⁴³. En lo que a los días del *tonalpohualli* respecta, ni Sahagún ni la bibliografía especializada reporta occisiones de imágenes.

La forma de sacrificio utilizada con mayor frecuencia para el caso de las imágenes era la muerte por extracción de corazón: de los diez casos de sacrificio de imágenes que son descritos en la *Historia General*, la causa de muerte de siete de ellos corresponde a extracción de corazón⁴⁴, dos a degollamientos –ambas encarnaciones de deidades femeninas⁴⁵– y uno no es especificado⁴⁶. Si incluimos en nuestro análisis a los tres sacrificios de imágenes que no son mencionados en la *Historia General*, dos de ellos corresponden a muertes por

³⁹ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 201.

⁴⁰ López, *Cuerpo humano e ideología*, p. 434.

⁴¹ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 202.

⁴² En los meses primero, noveno, doceavo, quinceavo y dieciseisavo no se realizaban sacrificios de imágenes. Ver en: *Ibíd.*, p. 134.

⁴³ En el segundo mes, en honor a Huitzilopochtli y en el tercer y cuarto mes en honor a Tláloc. Ver en: *Ibíd.*

⁴⁴ En honor a: Tezcatlipoca en el quinto mes, Huitzilopochtli en el quinto mes, Cihuacóatl en el diecisieteavo mes, Huixtocihuatl en el séptimo mes, Tláloc en el sexto mes y Mixcóatl en el catorceavo mes. Ver respectivamente las siguientes páginas en: Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, pp.193-194, 198, 165, 147, 208, 246.

⁴⁵ En honor a Toci en el onceavo mes, y a Xilonen en el octavo mes. Ver respectivamente las siguientes páginas en: *Ibíd.*, pp. 230, 220.

⁴⁶ En honor a Xiuhtecuhtli en el dieciochoavo mes. Ver en: *Ibíd.*, p.168.

extracción de corazón⁴⁷, mientras que sobre el tercero no se ha encontrado mayor información⁴⁸. En lo que al trato de los cadáveres de las imágenes respecta, estos sin excepción alguna eran bajados con gran cuidado desde la cima del templo donde se había llevado a cabo el sacrificio⁴⁹, y posteriormente al descenso podían ser desollados⁵⁰, degollados⁵¹ o comidos.

Cuando se llevaba a cabo este tipo de sacrificio la esencia divina alojada en el cuerpo de la imagen se liberaba, permitiéndole de esta forma a la divinidad volver a introducirse en otro cuerpo para la próxima celebración anual⁵². Aunque en la *Historia General* este planteamiento de liberación de energía divina nunca es mencionado, se dice explícitamente que tras la muerte de una imagen un siguiente joven tomaría su lugar: “En matando al mancebo que estaba de un año criado, luego ponían otro en su lugar para criarle por espacio de un año, y destes tenían muchos guardados para que luego sucediesen al otro que había muerto”⁵³. Si bien Sahagún se refiere en la cita anterior al caso puntual de la imagen de Tezcatlipoca, podemos afirmar que este mecanismo de reelección post-mortem funcionaba del mismo modo para las imágenes de las demás divinidades.

Una de las características distintivas de los sacrificios de imágenes es que por lo general, inmediatamente antes de llevarse a cabo el sacrificio de éstas, eran previamente sacrificados uno o más cautivos. Eran llamados *pepechtin* o *teteo inpepechhuan*, “lechos” y “lechos de los dioses” respectivamente, y –a pesar de que la *Historia General* no lo explicita– aparentemente eran sacrificados con la finalidad de funcionar como sirvientes de las imágenes de los dioses en el camino hacia el más allá⁵⁴. Podemos observar este doble-sacrificio en la celebración realizada en el sexto mes del año en honor a Quetzalcóatl y a Tláloc, donde en honor a este último se llevaba a cabo un sacrificio de varias imágenes (el número exacto de éstas no es especificado), el cual era precedido por la

⁴⁷ En honor a Huitzilopochtli en el quinto mes y a Tláloc en el tercer mes. Ver en: González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 134.

⁴⁸ En honor a Tláloc, en el cuarto mes. Ver en: *Ibíd.*

⁴⁹ La forma de bajar el cuerpo de la imagen desde el templo en cuya cima se realizó la ocisión no suele ser mencionada en la *Historia General*. Ahora bien, las pocas veces que es descrita, vemos que el cuerpo es bajado con gran cuidado. Esta es una característica absolutamente distintiva del sacrificio de imágenes, pues los cuerpos de las víctimas de los otros tipos de inmolación eran por lo general lanzados hacia abajo desde la cima del templo sin deferencia alguna. Ver en: Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, pp. 143, 212, 240, 246.

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 137, 230, 277.

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 198, 143, 165, 246.

⁵² González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 201.

⁵³ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 191.

⁵⁴ López, *Cuerpo humano e ideología*, p. 434.

muerte de un número desconocido de cautivos en el templo de Tláloc: “Llegados a la medianoche, (...) comenzaban luego a matar a los captivos. Aquellos que primero mataban decían que eran el fundamento de los que eran imagen de los tlaloques, que iban aderezados con los ornamentos de los mismos tlaloques, que decían que eran sus imágenes, y así ellos morían a la postre”⁵⁵.

Vemos así que el sacrificio de los cautivos es presentado como el fundamento, es decir, como el cimiento o la base necesaria para el sacrificio posterior de las imágenes. No obstante, vuelvo a destacar que en la *Historia General* no se profundiza en el porqué de este acto, ni tampoco se explicita el rol que habrían jugado los cautivos sacrificados a las ánimas de las imágenes en el camino hacia el más allá.

En la celebración a la diosa de la sal, Huixtocihuatl, organizada y llevada a cabo en el séptimo mes del año por quienes trabajaban con dicho material, nos encontramos nuevamente con la descripción de este doble-sacrificio, no obstante tampoco hay mayor profundización en sus motivaciones:

“La vigilia desta fiesta cantaban y danzaban todas las mujeres, viejas y mozas y muchachas. (...) En medio dellas iba la mujer que era la imagen desta diosa, y que había de morir, aderezada con ricos ornamentos (...) Así bailando llevaban muchos cativos al cu de Tláloc, y con ellos a la mujer que había de morir, que era imagen de la diosa Huixtocihuatl. Allí mataban primero a los captivos, y después a ella”⁵⁶.

En relación con el sacrificio de imágenes surgen ciertas interrogantes: ¿creían efectivamente los *nahuas* que los jóvenes que representaban a las distintas divinidades eran la encarnación de estas? Y los individuos que personificaban a los dioses ¿se consideraban a sí mismos encarnaciones de la divinidad a la cual representaban?

De acuerdo con la información recogida en la *Historia General*, la fiesta en honor a Tezcatlipoca era la más importante de todas y se realizaba en el quinto mes del año. Para que encarnara a dicha divinidad, se escogía a un joven de buena apariencia con un año de antelación a la ceremonia. Durante el período en cuestión éste recibía un trato privilegiado, correspondiente al que recibiría una deidad: “A su honra mataban en esta fiesta un mancebo escogido que

⁵⁵ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 207.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

ninguna tacha tuviera en su cuerpo, criado en todos los deleites⁵⁷ por espacio de un año, instruto en tañer y en cantar y en hablar”⁵⁸. Probablemente esta instrucción haya tenido por finalidad que el mancebo electo para ser la réplica de Tezcatlipoca se comportara efectivamente con los modales esperables de un dios y no con los propios de un esclavo.

Como mencionáramos anteriormente, las imágenes eran ofrendadas por una comunidad determinada. No obstante, el caso de Tezcatlipoca parece ser distinto, puesto que constantemente se plantea que es el gobernante el encargado de brindarle un trato privilegiado, sin establecerse una relación entre la imagen y alguna entidad determinada. Tal vez esta diferencia se explique por el hecho de que Tezcatlipoca era la divinidad suprema de los *nahuas*, y que como númen principal, debía recibir las ofrendas de parte de la comunidad más importante del mundo *mexica*: el Estado mismo representado por su señor. Independientemente de que el ofrendante haya sido el señor, la relación del resto de la población para con la imagen se vuelve absolutamente jerárquica: se la reverencia y respeta, hecho que demuestra que la creencia en que este joven era efectivamente el dios en cuestión estaba arraigada en todos los niveles de la sociedad: “(...) cuando ya eran señalados para morir en la fiesta deste dios, por espacio de aquel año en que ya se sabía de su muerte, todos los que le veían le tenían en gran reverencia y le hacían gran acatamiento, y le adoraban besando la tierra”⁵⁹.

Por su parte, el joven-imagen, también parece haber estado convencido de que su persona era realmente la encarnación de Tezcatlipoca, pues tal como es descrito por Sahagún, cada vez que paseaba por el pueblo –engalanado y llevando consigo flores, una caña de humo o tañendo una de sus flautas– junto a su séquito de ocho funcionarios de palacio y se topaba con personas comunes y corrientes, los saludaba de manera muy “atenta y graciosa”⁶⁰.

Por otra parte, el hecho de que llegado el momento del sacrificio, el joven-imagen fuera capaz de subir por sí mismo las gradas del templo en cuya cima se llevaría a cabo la occisión ritual, y que en cada escalón, siguiendo la costumbre estipulada, rompiera una de las flautas que le habían pertenecido a lo largo del año, podrían ser indicadores de que la imagen efectivamente creía real el rito

⁵⁷ Los deleites mencionados son referentes a la comida (abundante y refinada, se realizaban banquetes en su honra) y a la vestimenta (se lo arreglaba con las mejores prendas y joyas de oro y piedras preciosas). *Ibíd.*, pp. 192 -193.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 142.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 191.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 143.

en cuestión, lo que lo llevaba a asumir su destino sin temor, considerándose a sí mismo como un elegido⁶¹.

Junto a la imagen de Tezcatlipoca y también durante un año, los *nahuas* adoraban a la imagen de Huitzilopochtli, aunque ésta tenía menor importancia que la primera al realizarse su occisión en el contexto de una celebración dedicada a Tezcatlipoca. Sobre su sacrificio –el que era llevado a cabo el mismo día que el sacrificio de la imagen de Tezcatlipoca– Sahagún escribe lo siguiente: “Éste, él mismo y de su voluntad y a la hora que quería, se ponía en las manos de los que le habían de matar”⁶². En esta acción es posible observar, del mismo modo que en las actitudes de la imagen de Tezcatlipoca, un profundo convencimiento acerca de la necesidad de auto-inmolarse, convencimiento que a mi parecer se explica por la creencia en el rito mismo.

Ahora bien, después de afirmar que las imágenes efectivamente creían que encarnaban a las deidades a las cuales representaban, surge la pregunta de si temían a la muerte, o si la creencia en el rito era capaz de eliminar tal temor. Volviendo al caso de la imagen de Tezcatlipoca, en la cita a continuación –referida al camino que el joven debía recorrer para llegar al *cu* donde se llevaría a cabo su sacrificio– se puede apreciar que el temor a la muerte está siempre presente: “Acabado esta cuarta fiesta, poníanle en una canoa en que el señor solía andar, cubierta con su toldo, y con él a sus mujeres que le iban consolando”⁶³. Podemos observar, nuevamente, la coexistencia del temor a la muerte con la creencia en el rito en lo acontecido durante el sacrificio de imágenes llevado a cabo en honor a Mixcóatl en el catorceavo mes; mientras que inmediatamente antes de la ejecución algunas de las mujeres que serían inmoladas se desesperan, otras mantienen la templanza y son capaces de realizar los cánticos previamente estipulados: “Las mujeres matábanlas en otro *cu* que llamaban Coatlan, ante que a los hombres, y las mujeres cuando subían las gradas unas cantaban y otras gritaban y otras lloraban”⁶⁴. Por otra parte, Toci –la diosa de la tierra, considerada por los antiguos *nahuas* como la diosa madre de las demás divinidades– era la patrona de las parteras y los médicos, por lo que éstos en el onceavo mes de cada año, organizaban una fiesta en su honor en la que se sacrificaba su imagen. En dicha celebración, a la mujer que encarnaba a Toci,

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*, p. 198.

⁶³ *Ibíd.*, p. 193.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 246.

“(...) la componían con los ornamentos que eran desta diosa, como parecen en la pintura que es de su imagen, y todos los días de su fiesta hacían con ella areito, y la regalaban mucho, y la halagaban porque no se enristeciese por su muerte ni llorase. Y la daban a comer delicadamente, y convidaban con lo que había de comer, y la rogaban que comiese, como a gran señora.”⁶⁵

Junto con vestirla como a la divinidad, de obsequiarla y de darle de comer alimentos refinados o exclusivos, durante los días que esta joven era imagen de Toci –no se especifica cuántos eran exactamente– un grupo de guerreros peleaban delante de ella, realizando diversos ademanes de guerra, con la finalidad de que se mantuviera entretenida y disfrutara. Como ya mencionáramos, el trato privilegiado que recibían las imágenes respondía fundamentalmente a que estas eran consideradas deidades. No obstante, en el caso de la imagen de Toci, se observa que este trato buscaba también consolar y distraer a quien se encontraba *ad portas* de la muerte, puesto que el llanto y la tristeza, consecuencias del miedo provocado por la muerte, eran considerados malos presagios: “(...) Regocijarla para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra o que habían de morir muchas mujeres en el parto”⁶⁶.

Probablemente para evitar la angustia de la mujer –y por ende, la muerte de un importante número de mujeres en el parto y de soldados en la guerra–, le ocultaban la fecha exacta en la que se llevaría a cabo su sacrificio, e inclusive llegado el día de la occisión ritual, le mentían diciéndole que aquella noche sería llevada a pasar la noche con el gobernante: “(...) la consolaban médicas y parteras y la decían: “Hija, no os enristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos”⁶⁷. Posteriormente, se procedía a ataviarla con los ornamentos propios de Toci, y con la excusa ya antes dicha, llegada la media noche la llevaban al *cu*, donde se llevaba a cabo el sacrificio. La descripción de Sahagún acerca del sacrificio de la imagen de Toci denota apuro y empeño por parte de los sacerdotes en que la mujer no comprendiera que había llegado el momento de morir: “Y desde que había llegado al lugar donde la habían de matar, tomábanla uno sobre las espaldas, y cortábanla de presto la cabeza, y luego

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 76.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 229.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 230.

caliente la desollaban, y desollada, uno de los sátrapas vestía su pellejo (...)”⁶⁸. Aun cuando en el caso de Toci el consuelo obedecía a que había un presagio de por medio, considero que no hay que descartar la hipótesis de que el trato privilegiado que recibían las imágenes también haya respondido en parte a un intento por consolar a las futuras víctimas frente a la proximidad del sacrificio.

Podemos constatar también la presencia del miedo a la muerte en el sacrificio de la imagen de Cihuacóatl, llevado a cabo en una fiesta en su honor en el decimoséptimo mes. La mujer que encarnaba a la deidad era una esclava comprada, ataviada y ofrendada por los *calpixques*⁶⁹. Antes de llevar a cabo el sacrificio, el cual era realizado en el *cu* de Huitzilopochtli, obligaban a la imagen de la diosa a bailar: “Ante que la matasen a esta mujer, hacíanla danzar y bailar, y hacíanle el son los viejos, y cantábanle los cantores. Y andando bailando, lloraba y suspiraba y angustiábase, viendo que tenía cerca la muerte”⁷⁰.

En base a los ejemplos anteriormente mencionados, podemos afirmar que independientemente de la creencia en el ritual, la angustia frente a la muerte cuando ésta se aproxima es inevitable, pues se trata de un miedo inherente al hombre.

Si bien ha quedado demostrado que los *nahuas* creían que las víctimas de este tipo de inmolación eran deidades y no seres humanos, me surge la interrogante acerca de si el propio Sahagún lo comprendía. Surge la duda debido a que a lo largo de toda la *Historia General* no es posible encontrar una sola definición del sacrificio de imagen, siendo éste solamente enunciado como un mero acontecimiento, sin profundizar en sus características o motivaciones: “A esta mujer que mataban en esta fiesta componíanla con los atavíos de aquella diosa cuya imagen tenía (...)”⁷¹. Las únicas dos frases de su obra en las que se establece de manera explícita un vínculo entre el sacrificio de imagen y la creencia de que las víctimas que encarnaban a las deidades eran réplicas de éstas, se refieren al mancebo sacrificado en honor a Tezcatlipoca, cuyo trato y ceremonia ya fueron mencionados. La primera frase se refiere a los atavíos especiales que recibía el joven desde que se lo elegía como imagen de la deidad: “E siendo publicado este mancebo para ser sacrificado en Pascua, luego el señor le ataviaba con atavíos preciosos y curiosos, porque ya le tenía como en lugar de dios, y entintábanle todo el cuerpo y la cara”⁷². La segunda frase se

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ Funcionarios estatales cuya actividad principal era la recolección del tributo.

⁷⁰ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 258.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 166

⁷² *Ibíd.*, p. 192.

refiere a los banquetes y celebraciones que se realizaban en honor a la imagen en cuestión en sus últimos cinco días de vida: “Cinco días antes de llegar a la fiesta donde habían de sacrificar a este mancebo, honrábanle como a dios”⁷³. Observamos que en ambos enunciados se establece que el trato privilegiado que recibía el mancebo –puntualmente las vestimentas especiales y los banquetes y celebraciones– se debía a que éste era considerado como la deidad en cuyo honor se realizaba la celebración, afirmaciones que nos indicarían que Sahagún efectivamente estaba al tanto de esta creencia. No obstante lo anterior, es importante aclarar que en la *Historia General* no se mencionan dos aspectos fundamentales del sacrificio de imagen: por una parte, la liberación energética que acontecía tras cada inmólación y que revitalizaba a las deidades es completamente omitida, y por otra, la estabilidad y la perduración del cosmos como fin último del rito tampoco es mencionada por Sahagún. Vemos así que el franciscano no comprende cabalmente los fundamentos del sacrificio de imagen.

EL SACRIFICIO DE NIÑOS COMO UN CASO PARTICULAR DE SACRIFICIO DE IMAGEN

Los sacrificios de niños eran realizados en honor a los dioses de la lluvia. Tláloc era el señor del Paraíso Terrenal⁷⁴ y el dios de la Lluvia y por ende el responsable de la abundancia o carencia de todos aquellos frutos de la tierra que eran la base de la alimentación de los antiguos *nahuas*, situación que lo convierte en una divinidad de importancia trascendental. Le eran atribuidos la eclosión, el brote, el verdor, la floración y el crecimiento del maíz, los árboles, y las hierbas⁷⁵. Tláloc tenía además bajo sus órdenes una gran cantidad de seres sobrenaturales menores, los tlaloques, quienes se encargaban de hacer llover, de que los vientos soplaran, y de que fluyera el agua en los ríos, entre otros.

A lo largo de la *Historia General* existe un solo párrafo que relata la realización de sacrificios de niños en una festividad realizada en el segundo mes en honor a Xipe Tótec y Huitzilopochtli, divinidades que nada tienen que ver con la llu-

⁷³ *Ibíd.*, p. 193.

⁷⁴ El lugar de habitación de Tláloc y de sus ayudantes, los tlaloques, es llamado por Sahagún “El Paraíso terrenal” ya que sus características se asimilan a las del paraíso católico. Tlalocan es descrito en reiteradas ocasiones como un lugar lleno de satisfacciones, con un permanente verano lluvioso donde la vegetación y los alimentos provenientes de la tierra siempre abundan. Para profundizar en la temática de Tláloc y Tlalocan ver: López, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 175-201.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 176.

via. En base a la información que dicha obra nos entrega, no poseemos mayor detalle acerca de esta festividad y del sacrificio llevado a cabo en ella, pues Sahagún solamente menciona las inmolaciones y no profundiza en el relato⁷⁶. Ahora bien, Broda, basándose en Durán, afirma que a pesar de realizarse el sacrificio de niños en el contexto de una celebración en honor a las dos divinidades ya mencionadas, la occisión en cuestión fue una ofrenda destinada a tlaloques. Es posible aseverar de este modo, que los sacrificios de niños eran monopolio exclusivo de los dioses de la lluvia.

De acuerdo a la información que la *Historia General* nos entrega, sabemos que los niños que eran sacrificados eran comprados a sus madres, aunque no se especifica por quiénes⁷⁷. Ahora bien, para ser inmolado el infante debía cumplir con una serie de requisitos: en primer lugar, debía ser un lactante nacido bajo un signo calendárico positivo, y en segundo lugar, debía poseer dos remolinos en la cabeza⁷⁸. Al tratarse de “niños comprados”, podríamos concluir que estos niños no eran hijos de familias nobles, sino que pertenecían a familias pobres que por necesidad vendían a sus hijos. Sin embargo, existen referencias en fuentes contemporáneas a la *Historia General* que mencionan el sacrificio de niños nobles voluntariamente ofrecidos por sus padres⁷⁹, situación que nos obliga, por una parte, a desechar la idea de una excluyente correlación entre el sacrificio de niños y las familias desposeídas⁸⁰, y por otra, a cuestionar la afirmación de Sahagún sobre que los niños destinados al sacrificio eran siempre comprados a sus progenitores.

A diferencia de los demás tipos de inmolación, el sacrificio de niños no era llevado a cabo en los templos de Tenochtitlán, sino que se realizaba en Pantitlan –el remolino de la laguna de México, considerado sitio sagrado por los *nahuas*– o en la cima de alguno de los seis montes cercanos a Tenochtitlán, donde los mexicas habían construido santuarios honrando a las divinidades de la lluvia. Sin excepción alguna, a estos infantes se les daba muerte extrayéndoles el corazón, y según el relato de Sahagún, después de fallecidos, los cuerpos de

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 180.

⁷⁷ González afirma que los sacrificantes de niños eran los principales señores mexicas y el gobernante. Ver en: González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 203.

⁷⁸ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p.176.

⁷⁹ Esto sería afirmado por Motolonia. Ver en: Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción, según las fuentes del siglo XVI”, p. 272. Ver en: <http://scholar.google.es/scholar?q=sacrificio+de+ni%C3%B1os+broda&hl=es&btnG=Buscar&lr=>

⁸⁰ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 16, y Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p. 272.

los infantes eran cocinados y comidos⁸¹. A partir del análisis de otras fuentes coloniales, González afirma en relación a este punto que los cuerpos de los niños nobles estaban eximidos de dicha práctica: “Desde luego, los niños de *pipiltin*⁸² sacrificados en honor a los dioses del agua no podían comerse, y eran enterrados”⁸³. Basándonos en la afirmación anterior, podemos sugerir que a pesar de ser el sacrificio de niños una práctica transversal en la sociedad *mexicana*, el trato recibido por los infantes después de muertos no era homogéneo, variando en relación a la extracción social del lactante.

Los sacrificios de niños eran llevados a cabo en los primeros cuatro meses del año: en el primer⁸⁴ y segundo⁸⁵ mes en celebraciones en honor a los tlaloques, en el tercer mes en una ceremonia en honor a Tláloc⁸⁶, y el cuarto mes en una festividad que honraba a Cintéotl⁸⁷, una de las divinidades del maíz, aunque perteneciente al grupo más amplio de las deidades del agua⁸⁸. Sahagún afirma que todos los niños que iban a ser sacrificados en estas festividades eran comprados a sus progenitores ya en el primer mes del año, y que se los iba sacrificando en las celebraciones de los meses venideros hasta que las lluvias comenzaran realmente a caer: “Y así mataban algunos en el primero mes, llamado cuahuitlehua, y otros en el segundo, llamado tlacaxipehualiztli, y otros en el tercero, llamado tozoztontli, y otros en el cuarto, llamado hueitozotli, de manera que hasta que comenzaban las aguas abundantemente, en todas las fiestas sacrificaban niños”⁸⁹.

A partir de la cita anterior surge una serie de interrogantes: en el caso de existir un año lluvioso, ¿eran simplemente suspendidos los sacrificios de niños fijados en las festividades de los meses tercero y cuarto, o solamente la cantidad de niños sacrificados en ellas disminuía? Y en el caso contrario, si el año en cuestión era asolado por una grave sequía, ¿los sacrificios de niños continuarían realizándose después de los cuatro primeros meses en los que la muerte de los infantes era parte de un ritual estipulado? Si bien no existen respuestas a estas interrogantes, González afirma que los sacrificios humanos siempre formaban parte de ritos reglamentados llevados a cabo en las fiestas calendáricas, y no

⁸¹ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 176.

⁸² Vocablo náhuatl para denominar a la nobleza.

⁸³ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 292.

⁸⁴ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p.135.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 180.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 138.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 141.

⁸⁸ Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p. 263.

⁸⁹ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p.141.

podían ser realizados de manera independiente a éstos⁹⁰, aseveración que nos permite suponer que en caso de sequía las inmolaciones de infantes probablemente no continuaban realizándose más allá de los cuatro meses reglamentados. Dejando de lado las interrogantes anteriormente enunciadas, si hay algo que deja en claro la cita de más arriba, es que la finalidad del sacrificio de niños era hacer llover, siendo esta idea reiterada por Sahagún en distintas ocasiones a lo largo de su obra: "(...) mataban muchos niños, sacrificábanlos en muchos lugares en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses de agua para que diesen agua o lluvia"⁹¹.

Vemos así que el sacrificio de niños, del mismo modo que los demás tipos de sacrificios, era considerado por los antiguos *nahuas* como un medio para la consecución de un fin, aunque en este caso particular se trata de un fin vinculado estrictamente a las deidades de la lluvia: a cambio de la occisión ritual de los infantes, se esperaba que Tláloc fuera benevolente y los proveyera de las lluvias que tan necesarias resultaban para subsistir. En relación a lo anterior, Broda afirma que la práctica de los sacrificios de niños se encontraba estrechamente relacionada al carácter ambivalente que la cosmovisión nahua le otorgaba a Tláloc: si bien Tláloc era un dios primordialmente benévolo –pues con sus lluvias permitía el crecimiento de los productos de la tierra–, si lo deseaba podía desencadenar fuerzas altamente destructoras –como tormentas, granizo, sequías y rayos entre otros– que ponían en riesgo la subsistencia de una sociedad primordialmente agraria⁹², como era la *mexica*: "Para obtener de los dioses los alimentos necesarios para la vida, los hombres tenían que hacer los sacrificios. Los hombres temían que si no rendían el suficiente culto a Tláloc, este podía montar en cólera y retener las lluvias o destruir las sementeras"⁹³.

Si bien Sahagún considera el sacrificio de infantes como obra del demonio, a quien acusa de haber persuadido a los *nahuas* de que el sacrificio era necesario para hacer llover, es posible afirmar que el franciscano comprende a cabalidad la importancia trascendental que tenían las lluvias para la subsistencia de la sociedad *mexica*, y entiende que éste era el motivo que justificaba su actuar, independientemente de que el diablo los hubiera convencido de ello:

⁹⁰ González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, p. 242.

⁹¹ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p.135.

⁹² Para profundizar en el tema ver: Soustelle, Jacques, *Daily Life of the Aztecs on the eve of the Spanish Conquest*. Middlesex, Penguin Books Ltd., 1964, p. 95. Y Sanders, William, "La cuenca de México en su calidad de hábitat para los agricultores prehispánicos". Solís, Felipe (ed.). *El imperio azteca*. Nueva York. The Solomon R. Guggenheim Foundation. 2004. pp. 56-70.

⁹³ Broda, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia*, p. 275.

“A este diablo, con muchos otros sus compañeros llamados tlaloque, atribuían vuestros antepasados falsamente la lluvia, los truenos, rayos y granizo, y todas las cosas de mantenimientos que se crían sobre la tierra, diciendo que este diablo, con los demás sus compañeros, lo criaban y daban a los hombres para sustentar la vida. A honra de este diablo y sus compañeros hacían gran fiesta (...), en el cual día mataban innumerables niños (...) Esta horrenda crueldad hacían vuestros antepasados engañados por los diablos, enemigos del género humano, y habiéndose persuadido que ellos los daban las lluvias”⁹⁴.

En este punto, es importante aclarar que el sacrificio de niños, a pesar de ser considerado un rito absolutamente indispensable para la supervivencia de la comunidad, no era una tarea fácil de realizar. Sahagún nos relata que en ocasiones los sacerdotes que debían llevar a cabo la occisión simplemente no asistían a la ceremonia, actitud por la cual eran severamente castigados: “Si alguno de los ministros del templo (...) 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 en adelante. Llamábanlos mocauhque, que quiere decir ‘dexados’”⁹⁵. Aparte de demostrar que para nadie era sencillo acabar con la vida de un infante, la existencia de una sanción para dichos sacerdotes deja en evidencia la importancia trascendental que los *nahuas* le atribuían a la realización de esta ceremonia. Por su parte, y de manera lógica, los familiares de los infantes que serían inmolados también sufrían a pesar de haber sido ellos quienes consintieron la suerte de sus hijos, ya fuera por necesidad de dinero o por la creencia en que la occisión ritual de los niños era un acto absolutamente necesario: “La culpa desta tan gruel ceguedad que en estos desdichados niños se ejecutaba no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la exercitaban, quanto al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo Satanás (...)”⁹⁶.

Tras profundizar en el tema, es inevitable cuestionarse por qué los individuos sacrificados a las deidades de la lluvia debían ser niños. Considero que no es posible otorgar una respuesta satisfactoria a esta interrogante a menos que consideremos a los niños sacrificados como imágenes de las deidades de la

⁹⁴ Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p.120.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 178.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 179.

lluvia, esto a pesar de que Sahagún jamás menciona de manera explícita que los infantes hayan sido considerados encarnaciones de los númenes.

A pesar de no haber acuerdo entre los investigadores acerca de este punto, tanto Graulich⁹⁷ como Broda⁹⁸ y Olivier⁹⁹ son partidarios de que los lactantes inmolados serían imágenes. Esta última autora para respaldar dicho planteamiento se refiere a los ornamentos con los que se adornaba a los niños que iban a ser sacrificados, estableciendo una importante similitud entre éstos y los utilizados por los tlaloques, según lo descrito en otras fuentes coloniales: tocados de plumas, collares y brazaletes hechos de piedras preciosas, alas de papel pegadas a los hombros y pintura facial realizada con *ulli* y pasta de bledos son algunos de ellos. Aunque en la *Historia General* no es posible encontrar descripciones de la vestimenta y ornamentos de los tlaloques, de manera coincidente con lo planteado por Broda se menciona lo siguiente al referirse a los atuendos que llevaban los infantes que iban a ser sacrificados: “Estos tristes niños, antes que los llevarsen a matar, aderezábanlos con piedras preciosas, con plumas ricas y con mantas y maxtles muy curiosas y labradas, y con gotaras¹⁰⁰ muy labradas y curiosas, y poníanlos unas alas de papel como ángeles, y teñíanlos las caras con aceite de ulli¹⁰¹, y en medio de las mejillas los ponían una rodaxita de blanco”¹⁰².

En mi opinión, existen además otros argumentos que respaldan este planteamiento. El primer hecho que me hace considerar improbable que los niños sacrificados hayan sido tenidos por los *nahuas* como simples infantes y no como seres sobrenaturales, es que los niños eran trasladados en andas al lugar donde era llevado a cabo el sacrificio: “Y poníanlos en unas andas muy aderezadas, con plumas ricas y con otras joyas ricas, y llevándolos en las andas iban tañendo con flautas y trompetas que ellos usaban (...)”¹⁰³. Esta costumbre, que denota un trato absolutamente exclusivo, se asemeja a las atenciones ya mencionadas de las que gozaban las imágenes de las demás deidades.

Por otra parte, y como ya fuese mencionado, en el caso del sacrificio de imágenes era requisito que existiera una correspondencia de ciertas características entre la divinidad en cuestión y quien encarnaría su imagen. Esta consonancia

⁹⁷ Graulich, *El sacrificio humano en Mesoamérica*, p.18.

⁹⁸ Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”.

⁹⁹ Olivier, Guilhem, “Dioses y Rituales”. Solís, Felipe (ed.). *El imperio azteca*. Nueva York. The Solomon R. Guggenheim Foundation. 2004. p. 196.

¹⁰⁰ Sandalias.

¹⁰¹ Caucho.

¹⁰² Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p.178.

¹⁰³ *Ibid.*

puede ser igualmente observada entre los niños sacrificados y las deidades de la lluvia, situación que nuevamente me lleva a respaldar el planteamiento de que el sacrificio de infantes sería un sacrificio de imagen: en primer lugar, los tlaloques son representados siempre como individuos de tamaño pequeño¹⁰⁴, lo que sería coincidente con el tamaño de los niños, y podría justificar la elección de éstos últimos y no de personas adultas para representarlos en el sacrificio. En segundo lugar, también se puede establecer un vínculo entre los infantes y Tláloc: en incensarios del Templo Mayor Tláloc es representado como una cabeza antropomorfa de cuyos ojos surgen lágrimas¹⁰⁵. Como bien sabemos, Tláloc es el dios de la lluvia por lo que podemos conjeturar que de algún modo los antiguos *nahuas* establecían una sinonimia entre las lágrimas y la lluvia. Si bien es cierto que todos los seres humanos poseemos la capacidad de llorar, son los niños quienes lloran con mayor frecuencia, y a quienes el llanto es asociado por antonomasia. Propongo que esta asociación del llanto –entendido como sinónimo de lluvia– con los infantes, podría haber sido uno de los motivos de la elección de estos últimos como imágenes de Tláloc y como víctimas del sacrificio presentado en su honor.

Aun cuando esta reflexión es hipotética, la existencia de un vínculo entre la lluvia y las lágrimas de los infantes es un hecho, considerándose el llanto de los niños como una garantía de que las lluvias arribarían: “Si lloraban y echaban muchas lagrimas, alegrábanse los que los llevaban, porque tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año”¹⁰⁶. Por otra parte, el hecho de que la noche antes del sacrificio no los dejaran dormir, no deja de ser significativo, pues un niño que no ha descansado como corresponde es susceptible al llanto: “(...) los tenían toda una noche velando y cantábanles cantares los sacerdotes de los ídolos porque no dormiesen. Y cuando ya llegaban los niños a los lugares donde los habían de matar, si iban llorando y echaban muchas lágrimas allegábanse los que los vían llorar porque decían que era señal que llovería presto”¹⁰⁷.

Finalmente, considero que no deja de ser significativo que los *nahuas* nombraran a los niños que serían inmolados con el nombre del monte donde se llevaría a cabo el sacrificio: “Al segundo monte sobre que mataban niños llámanle

¹⁰⁴ López, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 195.

¹⁰⁵ López, Leonardo y López, Alfredo, “The mexica in Tula and Tula in Mexico-Tenochtitlan.” Fash, William y López, Leonardo (eds.). *The art of urbanism. How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*. Washington D.C. Dumbarton Oaks. 2009. p. 406.

¹⁰⁶ Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, p. 135.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 178.

Yoaltécatl (...) Ponían el mismo nombre del monte a los niños que allí morían, que es Yoaltécatl (...) El tercer monte sobre que mataban niños se llama Tepetzinco (...) Allí mataban una niña y llamábanla Quetzálxoch, porque así se llama también el monte por otro nombre”¹⁰⁸. De acuerdo con la cosmovisión azteca, los cerros eran concebidos como deidades del agua, más exactamente, como tlaloques “Otro desatino mayor que todos los ya dichos os dexaron vuestros antepasados, que los montes sobre que se arman los ñublados, como son el Vulcán y la Sierra Nevada (...) y otras semejantes, las tenían por dioses e iban cada año a ofrecer sacrificios sobre ellos a los dioses del agua”¹⁰⁹. Esta concepción de los montes como deidades probablemente haya respondido a la relación que los *nahuas* establecían entre los montes y las nubes: en las cumbres de los cerros se acumulan las nubes, proveedoras de lluvia y por ende símbolo de las deidades. Probablemente aquí se encuentre la raíz del por qué los montes eran divinizados¹¹⁰. En consecuencia, al llamarse a los infantes con los nombres de los montes, se los estaba homologando con las deidades de la lluvia, de un modo similar a lo acontecido con las imágenes de las demás divinidades¹¹¹.

Después de los argumentos anteriormente mencionados, es difícil refutar la idea de que los niños sacrificados fueran concebidos como imágenes de los dioses de la lluvia. Ahora bien, no podemos afirmar con seguridad qué es lo que pensaba Sahagún al respecto, pues a pesar de que no afirma de manera explícita que las víctimas de esta occisión fueran consideradas imágenes de las deidades, sí incluye en su relato una serie de descripciones de este ritual que dejan en evidencia que los niños sacrificados a las deidades de la lluvia eran efectivamente imágenes, lo cual permitiría suponer que nuestro autor estaba al tanto del carácter del rito. Debido a esto, sostengo que la ausencia de una mención explícita a que el sacrificio de niños era considerado por los *nahuas* como un sacrificio de imágenes, pudo deberse a una simple imprecisión en la utilización de los conceptos y no a falta de comprensión del significado de la ceremonia por parte de Sahagún. No obstante lo anterior, es importante aclarar que incluso en el caso de haber entendido que los niños sacrificados eran imágenes de las deidades, Sahagún continúa sin comprender el concepto

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 125.

¹¹⁰ Broda, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción, según las fuentes del siglo XVI*, p. 252.

¹¹¹ Digo similar, pues si bien en la *Historia General* no hay rastro de que las imágenes de las demás deidades recibieran el nombre de éstas, como ya vimos, en muchos otros aspectos, se las asemeja a los dioses que representan: se las viste, se las trata y se las hace actuar como dioses.

básico de revitalización de las divinidades que subyace a este tipo específico de inmolación.

CONSIDERACIONES FINALES

Como conclusión general derivada de la lectura crítica de la obra de Sahagún, y de su correlación tanto con obras modernas como antiguas que abordan el tópico central de la presente investigación, considero que la información entregada por Sahagún acerca del sacrificio de imágenes es bastante completa. Ahora bien, es importante puntualizar que como toda fuente colonial, los datos que la *Historia General* reúne deben ser analizados con cautela si se quiere aprehender a cabalidad, es decir, sin ningún tipo de contaminación cultural occidental, la cosmovisión *nahua* prehispánica acerca del sacrificio de imágenes.

En el intento por identificar cuán completa y fiable es la información que la *Historia General* nos entrega acerca del sacrificio de imágenes he podido identificar cuatro puntos problemáticos: en primer lugar, ha sido posible encontrar una serie de omisiones en ciertos tópicos relativos a este tipo de sacrificio que otros cronistas contemporáneos a Sahagún sí incluyen en sus obras¹¹². En segundo lugar, en el curso de la presente investigación ha sido posible establecer que en la obra del cronista franciscano se advierte una falta de cuestionamiento acerca del porqué de determinadas costumbres y ritos relativos al sacrificio de imágenes¹¹³. En tercer lugar, es posible observar en ciertos casos una aplicación forzada de conceptos cristianos a aspectos de la cosmovisión *nahua* concernientes a este tipo de occisión¹¹⁴, y en cuarto y último lugar, se ha podido detectar una aparente falta de precisión a la hora de utilizar ciertos conceptos relativos a lo mismo¹¹⁵.

¹¹² La existencia de un baño ritual que convertía a los esclavos en imágenes de las deidades, la realización de sacrificios de imágenes en los meses tercero, cuarto y quinto, y la falta de descripción de la vestimenta y ornamentos de los tloques son quizás las omisiones más importantes relativas al tema en cuestión.

¹¹³ Entre los ejemplos más llamativos destaca, en primer lugar, el hecho de que Sahagún no advierta, a pesar de las características particulares del sacrificio de imágenes, que éste poseía una justificación distinta a la de los demás tipos de sacrificios. En segundo lugar, tenemos la falta de profundización en los motivos específicos del sacrificio de cautivos realizado antes de la inmolación de las imágenes de las divinidades, ya que no se menciona en ningún momento el rol que habrían de jugar las ánimas de los “lechos” sacrificados en el camino hacia el más allá.

¹¹⁴ Considerar el sacrificio de niños e imágenes –así como el sacrificio en general– obras impulsadas por la maldad de Satanás.

¹¹⁵ El ejemplo más llamativo dice relación con el sacrificio de niños y la ausencia de una mención explícita a que éste era considerado por los nahuas como un sacrificio de imagen.

No obstante lo anterior, considero importante aclarar que si bien la información contenida en la obra de Sahagún no es reflejo cien por ciento fiel de la creencia prehispánica en cuestión, ésta –gracias a la riqueza inigualable de su contenido– constituye sin lugar a dudas la obra básica para comprender la cosmovisión nahua relativa al sacrificio de imágenes. Ahora bien, ha quedado demostrado que para aprehender este rito en toda su dimensión y complejidad, es necesario contraponer la información contenida en la *Historia General* con la información que la bibliografía especializada y otras fuentes del siglo XVI nos entregan.

BIBLIOGRAFÍA

- Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI". En: <http://scholar.google.es/scholar?q=sacrificio+de+ni%C3%B1os+broda&hl=es&btnG=Buscar&lr=>
- García, Josefina y López, Alfredo, "Estudio introductorio". García, Josefina y López, Alfredo (eds.). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México. CONACULTA. 2000.
- González, Yólotl, *El culto a los astros entre los mexicas*. Ciudad de México, Sepsetentas. 1975.
- González, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1994.
- González, Yolotl, "El sacrificio humano entre los mexicas". *Arqueología mexicana: el sacrificio humano*. Vol. XI. N° 63. 2003.
- Graulich, Michel, "El sacrificio humano en Mesoamérica". *Arqueología mexicana: el sacrificio humano*. Vol. XI. N° 63. 2003.
- León-Portilla, Miguel, "Dioses". Alcina Franch, José; León-Portilla, Miguel y Matos Moctezuma, Eduardo (eds.). *Azteca Mexica*. Madrid. Lunwerg Editores S.A. 1992.
- León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. Ciudad de México, Editorial UNAM, 1999.
- López, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México, Dirección general de publicaciones Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- López, Alfredo, "Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de cultura Náhuatl*. Vol 42, 2011 pp. 354-400. También en MESOWEB: An exploration of Mesoamerican cultures. <http://www.mesoweb.com/about/articles/879.pdf>. Visitada el 16 de Septiembre de 2013.
- López, Alfredo, *Los Mitos del Tlacuache*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

- López, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Ciudad de México, UNAM Serie de Cultura Náhuatl, 1973.
- López, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1993.
- López, Leonardo y López, Alfredo, *El pasado indígena*. Ciudad de México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1996.
- López, Leonardo y López, Alfredo, "The mexica in Tula and Tula in Mexico-Tenochtitlan." Fash, William y López, Leonardo (eds.). *The art of urbanism. How Mesoamerican Kingdoms Represented Themselves in Architecture and Imagery*. Washington D.C. Dumbarton Oaks. 2009.
- Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*. Ciudad de México, Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1986.
- Monzón, Arturo, *El Calpulli en la organización social de los tenochca*. Ciudad de México, Instituto Nacional Indigenista, 1983.
- Olivier, Guilhem, "Dioses y Rituales." Solís, Felipe (ed.). *El imperio azteca*. Nueva York. The Solomon R. Guggenheim Foundation. 2004. pp. 194-211.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*. Ciudad de México, Editorial CONACULTA, 2000.
- Sanders, William, "La cuenca de México en su calidad de hábitat para los agricultores prehispánicos." Solís, Felipe (ed.). *El imperio azteca*. Nueva York, The Solomon R. Guggenheim Foundation, 2004, pp. 56-69.
- Soustelle, Jacques, *Daily Life of the Aztecs on the eve of the Spanish Conquest*. Middlesex, Penguin Books Ltd., 1964.
- Taube, Karl, "Religión azteca: creación, sacrificio y renovación." Solís, Felipe (ed.). *El imperio azteca*. Nueva York. The Solomon R. Guggenheim Foundation. 2004. pp.168-177.

[Recibido el 10 de julio del 2013 y Aceptado el 11 de octubre de 2013]