

# ¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica<sup>1</sup>

*How to make a god? Nahua death and sacrifice as ontological transformation machine*

Fecha de recepción: 19/09/2019

Fecha de aceptación: 10/01/2020

**Gabriel K. Kruell\***

gabrielkruell@gmail.com

Doctor en Estudios Mesoamericanos

Universidad Nacional Autónoma de México

México

## Resumen

A través del análisis filológico e historiográfico de los mitos y los rituales recopilados etnográficamente por los frailes españoles del siglo XVI, este artículo explora las complejas ideas y prácticas detrás de la muerte y el sacrificio en el mundo náhuatl prehispánico. Como punto de partida, se aborda el concepto náhuatl *teotl* (dios). Aunque esta noción ha sido examinada a fondo por los estudiosos del mundo mesoamericano, el enfoque utilizado ha se-

\* Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador asociado del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Especialista en lengua y cultura de los antiguos pueblos nahuas del centro de México. Su publicación más reciente es el artículo “Revisión histórica del ‘bisesto náhuatl’: en memoria de Michel Graulich” (2019). Su libro sobre los rituales y las fiestas de los antiguos nahuas se encuentra en preparación. Próximamente, también se publicará su nueva edición crítica de la *Crónica mexicana-yotl* de Hernando de Alvarado Tezozómoc, acompañada de un extenso estudio historiográfico y una nueva traducción del texto náhuatl al español.

1 Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en la Primera Conferencia Europea de Náhuatl en Memoria de James Lockhart, que se llevó a cabo en la Facultad de Artes Liberales de la Universidad de Varsovia (17-18 de noviembre de 2017). Agradezco a Justyna Olko, John Sullivan, Agnieszka Brylak y Julia Madajczak por la organización del evento. También estoy muy agradecido con los integrantes del Seminario sobre guerra, sacrificio y antropofagia, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en particular con Elena Mazzetto, Gabriela Rivera Acosta, José Alejandro Fujigaki Lares y Stan Declerq, por su lectura de la versión final de este artículo y por sus valiosos comentarios.

guido casi exclusivamente las premisas teóricas del paradigma de la “cosmovisión”. Este modelo, actualmente hegemónico en la historia indígena y la antropología mexicana, privilegia una división ontológica tajante entre hombres y dioses, en la cual los primeros son considerados como “criaturas” y los segundos como “creadores”. El presente artículo intenta desmontar estos presupuestos teóricos, heredados de la filosofía, la historia y la antropología de las religiones de los siglos XIX y XX, para proponer nuevas formas de entender las relaciones ontológicas entre hombres y dioses, con el fin de comprender los dispositivos rituales a través de los cuales los seres humanos y los divinos se construían y constituían mutuamente, y se transformaban los unos en los otros.

### Palabras clave

Ontología náhuatl, ritual, muerte, sacrificio, transformación.

### Abstract

*Through a philological and historiographic analysis of the myths and rituals compiled ethnographically by 16th century Spanish friars, this article explores the complex ideas and practices behind death and sacrifice in the pre-Hispanic Nahua world. As a starting point, the Nahua concept of teotl (god) is approached. Although this notion has been thoroughly examined by studies of the Mesoamerican world, the approach used has followed almost exclusively the theoretical premises of the “worldview” paradigm. This model, currently hegemonic in indigenous history and Mexican anthropology, privileged a sharp ontological division between men and gods, in which the former are affected as “creatures” and the latter as “creators”. This article attempts to destabilize these theoretical assumptions, inherited from 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century's philosophy, history and anthropology of religions, and proposes new ways of understanding the ontological relationships between men and gods, in order to understand the devices rituals through which human and divine beings build and constitute each other, and transform each other.*

### Keywords

Nahua ontology, ritual, death, sacrifice, transformation.

En un artículo reciente, Federico Navarrete Linares (2018) presenta una interesante reflexión sobre el estado de los estudios mesoamericanos en México, la cual constata que, en los últimos años, esta disciplina —que tuvo su origen en la afortunada construcción teórica de Paul Kirchhoff— se ha estancado en el paradigma que Broda (1991a, 1991b) y López Austin (2008, 2012) han definido como “cosmovisión mesoamericana”. Según Navarrete Linares, son varias las razones por las cuales este modelo clásico enfrenta una crisis, pero me parece que hay un punto que merece ser destacado:

El primer conjunto de problemas se relaciona con el ámbito que los especialistas han llamado “religiones indígenas” y con los seres que participan en él, llamados generalmente “dioses”. Hasta la fecha los historiadores, los estudiosos de la religión y los antropólogos no han sido capaces de llegar a un acuerdo sobre la naturaleza de los *teotl* [teteo]<sup>2</sup> mesoamericanos (para usar el término náhuatl usualmente traducido como “dios”)... Por un lado, resulta difícil definir de manera clara los rasgos comunes de los muy diversos seres llamados *teotl* [teteo]... que permitan distinguirlos de otros tipos de entes; por otro, resulta igualmente complicado ordenar sus características específicas y sus fuerzas y atributos particulares en un “panteón” medianamente coherente. En la práctica es muy difícil marcar las fronteras simbólicas, pragmáticas y ontológicas entre las deidades y los seres humanos o naturales, pues todos se transforman de manera continua en unos en otros, y sus diferentes formas de ser se combinan en las prácticas rituales, en la iconografía y en las narraciones míticas o históricas. Para explicar la figura multiforme de Quetzalcóatl, Alfredo López Austin propuso en su ensayo fundador *Hombre-dios* que éste combinaba los ámbitos contrapuestos de la realidad histórica y social y de las creencias religiosas y el mito (pp. 13-14).

Como lo muestra también Bassett (2015), el primer paso para entender la sustancia, la agencia, las relaciones y los modos de existencia de los *teteo*, o “dioses” nahuas, no es partir de modelos o paradigmas generales construidos por la historia y la antropología de las religiones desde

---

2 El plural de *teotl* es *teteo*. Los corchetes son míos.

el siglo XIX, sino tomar como punto de partida la manera muy particular en la cual los pueblos indígenas actuaban en el pasado y siguen actuando hoy en día en relación a estas entidades. Para Bassett, entonces, hay que renunciar a las etiquetas como “sagrado”, “sobrenatural” o “trascendente”, a las cuales nos ha acostumbrado la historia de las religiones; también hay que abandonar conceptos particulares, provenientes de ciertos pueblos indígenas, como *potlach*, *mana*, *hau* o *dema*, que la antropología occidental quiso volver universales y tomar como modelos explicativos generales (véase también Olivier, 2019). Si fuera necesario, más que utilizar estas herramientas analíticas prefabricadas, tendríamos que inventar nuevos conceptos, recurriendo a los neologismos si fuera necesario, para entender mejor el pensamiento y la acción de los pueblos no occidentales.

Para lograr este ambicioso objetivo, haría falta estudiar a fondo las manipulaciones y las transformaciones que sufrían las deidades y las funciones que desempeñaban durante los rituales y los períodos durante los cuales nacían, vivían y morían en estrecho contacto con los hombres. Los dioses nahuas no eran seres “trascendentes” o “sagrados”, sino entes que vivían por cierto tiempo en la tierra y tenían que ser creados, moldeados, guiados, alimentados e inclusive asesinados por los seres humanos. Las fiestas, por ejemplo, eran los momentos en los cuales los dioses eran fabricados como personas. Los hombres creaban a los dioses en cada una de sus festividades, los hacían llegar a la tierra y los ponían a trabajar para que generaran los recursos económicos y las relaciones políticas y sociales que necesitaban para su propia existencia.

Al analizar las fuentes nahuas sobre los rituales de muerte y sacrificio, intentaré dejar en claro que ambos grupos, hombres y dioses, dependían estrechamente el uno del otro, y que la distinción entre ellos era mucho más precaria y permeable de lo que imaginamos. En muchos casos, el paso de una a otra condición ontológica no sólo era posible, sino deseable.<sup>3</sup> Esta

---

3 El uso que hago del término “ontología” en este artículo no está relacionado con la ontología occidental de la metafísica, sino que retoma la propuesta del “giro ontológico” que ha sido desarrollada en los últimos años por la antropología anglosajona, la cual plantea la posibilidad de realizar, a través del trabajo etnográfico y la reflexión teórica, un ejercicio de “ontología comparada”, en el cual la racionalidad occidental no subordine el pensamiento de los pueblos indígenas o no modernos, sino que entable un diálogo simétrico y productivo con ellos. Acerca de esta nueva tendencia de la antropología cultural, véase el ensayo de Holbraad y Pedersen (2017).

transformación era, además, reversible: tanto un hombre podía integrarse a la sociedad de los dioses, como un dios a la comunidad de los hombres. El paso de un modo de existencia a otro formaba parte de las negociaciones “cosmopolíticas” entre hombres y dioses, las cuales tenían lugar en los ritos y en las festividades de los antiguos nahuas.<sup>4</sup>

Para entender las distintas particularidades ontológicas de hombres y dioses, podemos analizar los relatos que han sido catalogados como “mitos” por los historiadores y antropólogos modernos, pero que no son otra cosa que historias o discursos (en náhuatl *itoloca* o *itlatlatollo*)<sup>5</sup> que explican, de manera narrativa, divertida o edificante, cómo se conformaron las complejas realidades ontológicas en las que coexisten y conviven los seres de este mundo.<sup>6</sup> Fray Gerónimo de Mendieta (1977), aun con todos los prejuicios propios de un evangelizador del siglo XVI, explica de manera sugestiva la importancia que estos relatos tenían para los antiguos nahuas:

Cuenta el venerable y muy religioso padre fray Andrés de Olmos, que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Texcoco, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlalmanalco y las demás cabeceras, cerca de los dioses que tenían, es que diversas provincias y pueblos servían y adoraban a diversos dioses y diferentemente relataban diversos desatinos, fábulas y ficciones, las cuales ellos tenían por cosas ciertas, porque si no las tuviesen por tales, no las pusieran por obra con tanta diligencia y eficacia, como abajo se dirá, tratando de sus fiestas (Vol. I, p. 181).

---

4 Uso el concepto “cosmopolíticas” en el sentido en el que se ha consolidado en la antropología contemporánea a partir de la propuesta de Stengers (2005), reinterpretada por de la Cadena (2010).

5 Véase, por ejemplo, el *itoloca* del dios Quetzalcóatl (Sahagún, 1952, IV, p. 13) y el *itlatlatollo* del sol y de la luna (Sahagún, 1953, VIII, p. 3). Sobre los conceptos de *tlatolli* e *itoloca*, véase León-Portilla (1983, pp. 86-88), aunque no comparto por completo la estricta clasificación y jerarquización de géneros que propone este autor para la oralidad prehispánica.

6 Sobre la oposición artificial entre historia y mito, conviene citar el artículo de Navarrete Linares (1999). Aunque no comparto muchas de las conclusiones alcanzadas en su libro, es necesario citar también la obra de López Austin (1992) sobre los mitos mesoamericanos. Mi punto de vista sobre los mitos amerindios está más cercano a la reflexión estructuralista y post-estructuralista de Claude Lévi-Strauss.

A continuación, Mendieta refiere dos narraciones recopiladas por fray Andrés de Olmos: la primera versa sobre la caída de un pedernal del cielo, del cual estallaron todos los dioses conocidos; la segunda, sobre la creación del sol en Teotihuacan y la consecuente muerte de las deidades. En gran parte de las historias nahuas que conocemos en torno al origen de los dioses se menciona cómo éstos tuvieron que morir para alcanzar la forma bajo la cual son conocidos actualmente. Por ejemplo, el monstruoso caimán primigenio, llamado Tlaltéotl o Tlalteuctli, tuvo que ser partido en dos mitades para formar el cielo y la tierra (Tena, 2001, pp. 150-153). Quetzalcóatl, el sacerdote gobernante de Tollan, centro irradiador de todos los saberes y las artes, abandonó la ciudad por haber sido engañado por su eterno enemigo, Tezcatlipoca, y, después de un viaje hasta las orillas del océano oriental, se aventó a una hoguera para subir al cielo en forma del planeta Venus o lucero de la mañana (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011, pp. 43-51). El dios del maíz, Cintéotl, se metió debajo de la tierra; de sus cabellos, surgió el algodón; de sus ojos, las semillas de las que nacen las hierbas comestibles; de su nariz, la chíá; de sus dedos, camotes, y de sus uñas, el maíz (Tena, 2001, pp. 154-155). En la *Relación de Metztitlan* (Acuña, 1986), encontramos otro ejemplo de estas historias: la diosa madre, Huei Tonantzin, y el dios del pulque, Ome Tochtli, son inmolados por sus hijos y hermanos por el bien de la humanidad:

Y cuentan además otra fábula, diciendo que tenían por dioses a otras dos figuras, llamada la una Ome Tochtli, que es dios del vino, y la otra Tezcatlipoca, que es el nombre del principal ídolo que ellos adoraban. Y, con ellos, tenían pintada una figura de mujer, llamada Huei Tonantzin, que quiere decir “nuestra gran madre”, que decían madre de todos estos dioses o demonios. Y que aquellos cuatro demonios ya nombrados [Itzcuin, Huei Técpatl, Tentetémic y Nanácatl Tzatzí], dicen que mataron a esta gran madre, instituyendo en ella el modo de sacrificar para delante, sacándole por el pecho el corazón y ofreciéndolo al sol. También dicen que el ídolo Tezcatlipoca mató al dios del vino, de su consentimiento y conformidad, diciendo que así lo eternizaba y que, si no moría, habían de morir todos los que bebiesen vino. Pero que la muerte de este Ome Tochtli fue como sueño de borrachera, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno (p. 62).

Aunque en la narrativa náhuatl abundan estas historias sobre la muerte de los dioses y el surgimiento de algún bien para los hombres, sin lugar a dudas el relato más conocido y más difundido es el del nacimiento del sol y de la luna en Teotihuacan, que narra fray Andrés de Olmos (Mendieta, 1977). En la versión en lengua original recopilada por fray Bernardino de Sahagún (1953), después de la aparición de los astros todos los dioses allí reunidos tuvieron que morir para lograr el movimiento del sol y para que fuera posible la vida del hombre sobre la tierra:

*Auh in ye iuhqui: in icuac ye omomanaco onteixtin, ye no cuele ahuel olini, otlatoca, zan momanque, motenmanque. Ic ye no ceppa qitoque in teteo. Quen tinemizque, amo olini in Tonatiuh: cuix tiquinnelotinemizque in macehualtin. Auh inin, ma toca mozcalti, ma timochintin timiquican* (VIII, p. 7).

Así sucedió. Cuando ya ambos [el sol y la luna] vinieron a aparecerse, he ahí que no podían moverse, no podían seguir su camino; sólo se quedaban quietos, se quedaban inmóviles como piedras. Entonces hablaron otra vez los dioses: ¿Cómo viviremos? No se mueve el sol. ¿Acaso viviremos mezclados con los hombres? ¡Hagamos eso: ¡que crezca gracias a nosotros, muramos todos! (La traducción es mía).<sup>7</sup>

El sacrificio de los dioses en el tiempo originario era necesario para dar comienzo al mundo y para evitar que los hombres se encontraran indebidamente mezclados con los dioses. Podríamos decir que éstos, a través de su sacrificio, instauraron su propia modalidad de existencia, que correspondió, desde el momento de su inmolación, a la muerte (en náhuatl, *miquiztli*). Johansson (2012), en su interpretación del relato náhuatl del nacimiento del sol y de la luna en Teotihuacan, expresa de manera muy clara esta misma idea:

---

7 La traducción de Sahagún (2000) dice: “Después que hubieron salido ambos sobre la tierra, estuvieron quedos, sin mudarse de un lugar, el sol y la luna. Y los dioses otra vez se hablaron y dijeron: ‘¿Cómo podemos vivir? No se menea el sol. ¿Hemos de vivir entre los villanos? Muramos todos, y hagámosle que resucite por nuestra muerte’” (Vol. I, p. 697).

Así como los dioses se consumieron en el fuego para que se hiciera la luz, los dioses en su totalidad tienen que morir para que se haga el movimiento temporal. Esta muerte de los dioses crea el espacio-tiempo en el que moran, cual se confunde con la muerte. [...] Es la muerte autosacrificial de los dioses la que permite al sol elevarse (“crecer”), y separarse de la luna. Asimismo, el suicidio de los dioses crea el espacio-tiempo de la muerte donde ellos van a morar y adonde los alcanzarán los macehuales cuando mueran. Sin la muerte, los dioses y los macehuales habrían vivido mezclados, en una atemporalidad luminosa pero estéril (p. 77).

El lugar en el cual los dioses crean el espacio-tiempo de la muerte tiene un nombre muy significativo: Teotihuacan. Éste ha sido identificado por los arqueólogos en el impresionante sitio monumental ubicado al noroeste de la cuenca de México, que tuvo su auge a mediados del período clásico mesoamericano, entre los siglos V y VI d. C., y que fue paulatinamente abandonado al final de esa época, entre los siglos VII y VIII d. C. (López Austin y López Luján, 2007, pp. 116-125, 173-175). No sabemos qué lengua se hablaba en la ciudad, ni cómo se llamaba originalmente, pero los nahuas que llegaron a conocer las ruinas de esta antigua urbe mesoamericana después de su caída le dieron el nombre de Teotihuacan, identificándola como el lugar de origen de los dioses. De hecho, Teotihuacan es un locativo náhuatl compuesto por el verbo *teoti*, que quiere decir “hacerse dios” (Carochi, 2001, p. 224); su significado completo es “lugar donde se hacen dioses”.<sup>8</sup> Como lo indica el mismo topónimo, Teotihuacan fue el lugar en el cual los dioses se volvieron tales. El verbo *teoti* (“hacerse dios”) señala lingüísticamente una característica muy importante de las deidades nahuas: que *teotl* no corresponde a una categoría ontológicamente inmutable, sino a un estado que es posible alcanzar por medio de la muerte. Volverse dios es, pues, lo que llamaremos un “proceso transformativo”.<sup>9</sup> Siguiendo esta línea de pensa-

---

8 *Teo-ti-hua-can*: *teo-* (raíz con significado de “dios”), *-ti-* (infixo verbalizador), *-hua-* (infixo impersonal), *-can* (sufijo locativo).

9 Por “proceso transformativo” entiendo un dispositivo de transformación ontológica “intransitivo” o “reflexivo”, en el cual la acción ritual recae sobre el mismo sujeto que la efectúa, sin la mediación aparente de otro agente. Como veremos más adelante, los verbos *teoti* (“hacerse dios”), *miqui* (“morir”), *ixiptlati* (“hacerse envoltura” o “encáscara”) y *tlacati* (“hacerse persona o nacer”) designan diferentes “procesos transformativos”. Asimismo, definiré una

miento, habría que admitir que los personajes divinos que se reunieron en Teotihuacan para crear el sol y la luna, aunque son llamados dioses desde el principio del relato, en realidad se volvieron tales sólo en el momento en el que decidieron sacrificarse, diferenciándose entonces de los hombres. Esto significa que, antes de la salida del sol, en la obscuridad primordial, los dioses no se diferenciaban todavía de los humanos, y que sólo la muerte y el nacimiento del sol dieron origen a esta distinción ontológica.

Tenemos otra descripción extremadamente interesante de Teotihuacan, recopilada por el padre Sahagún y sus colaboradores nahuas. En el libro X de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en medio de la relación sobre el origen de los mexicas, el fraile consignó que sus informantes le explicaron que algunos hombres importantes iban a Teotihuacan para convertirse en señores y gobernantes.<sup>10</sup> Sepultados en los túmulos que corresponden a las pirámides y a los montículos del sitio arqueológico, estas personas se volvían dioses después de su muerte:

Y se llamó Teotihuacan, “el pueblo de *teotl*”, que es “dios”, porque los señores que allí se enterraban, después de muertos los canonizaban por dioses. Y que no se morían, sino que despertaban de un sueño en el que habían vivido, por lo cual decían los antiguos que cuando morían los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir, casi despertando de un sueño, y se volvían en espíritus o dioses. Les decían: “Señor” o “Señora, despiértate que ya comienza a amanecer, que ya es el alba, que ya comienzan a cantar las aves de plumas amarillas, y que andan volando las mariposas de diversos colores”. Y cuando alguno se moría, de él solían decir que ya era *teotl*, que quiere decir que ya era muerto para ser espíritu o dios (Sahagún, 2000, Vol. II, pp. 672-673).

---

“operación transformativa” como un dispositivo de transformación ontológica “transitivo” u “objetual”, en la cual la acción ritual es producida por un sujeto sobre un paciente. En este caso, las formas transitivas de los anteriores verbos —*teotia* (“hacer a un dios”), *mictia* (“matar”), *ixiptlatia* (“hacer a una envoltura” o “*encáscara*”) y *tlacatia* (“hacer a una persona” o “engendrar”)— serán considerados como “operaciones transformativas”.

10 Este relato fue analizado, en clave “cosmohistórica”, por Navarrete Linares (2018). De hecho, mi interpretación de este pasaje debe mucho a las clases que tomé con este investigador en el posgrado de Estudios Mesoamericanos de la UNAM.

El último pasaje en el texto original en náhuatl es aún más explícito en cuanto a la equivalencia ontológica que existía entre la muerte y la transformación de los hombres en dioses: “*ic quitoque in huehuetque: in aquin oonmic, oteot, quitoaya: ca oonteot, qitoznequi ca oonmic*” (Sahagún, 1961, XI, p. 192), que podríamos traducir como “por eso los viejos dijeron: ‘Quien murió se hizo dios’; decían: ‘Se volvió dios’, lo cual quiere decir ‘Se murió’” (traducción G. Kruell). A partir de este complejo enunciado, que juega con la equivalencia entre el verbo *teoti* (“hacerse dios”) y *miqui* (“morir”), podemos deducir que, en la concepción ontológica de los antiguos nahuas, “morir” correspondía a “volverse dios”; los dioses eran, por lo tanto, seres pertenecientes al dominio de la muerte, como ya había propuesto Johansson (2012) en su interpretación del “mito” del nacimiento del sol y de la luna.

Abro un pequeño paréntesis aquí para señalar que una concepción muy similar a la nahua fue descubierta por el antropólogo alemán Adolf E. Jensen a mitad del siglo XX a partir de su trabajo de campo entre los marind-anim de Papúa Nueva Guinea. Jensen (1975) describió el concepto *dema*, un tipo de deidad que, gracias a su muerte, daba origen a los hombres mortales, los animales domésticos y las plantas útiles:

Sólo podemos aceptar, de momento, que la deidad *dema* es muerta por los seres *dema*, con lo que terminan las condiciones del tiempo originario y se inicia el orden de ser actual. Los *dema* se convierten en seres humanos —y más concretamente en seres humanos mortales y capaces de reproducirse (a este aspecto se le atribuye gran importancia)—, en tanto que la deidad existe a partir de entonces en el reino de los muertos o se convierte en la casa mortuoria (p. 193).

Sin embargo, la semejanza entre las concepciones melanesias y mesoamericanas sobre los dioses y la muerte no significa que debamos utilizar el concepto *dema* para explicar la idea de *teotl*, lo que incurriría en las generalizaciones de la antropología del siglo XX. Aunque el trabajo comparativo puede ayudar a aclarar ciertos conceptos difíciles de entender en las concepciones nativas, la aplicación acrítica de teorías provenientes de otras regiones culturales —como si fueran universales— muchas veces dificulta la comprensión, más que la esclarece. Bassett (2015) ha demostrado cuán dañina ha sido la aplicación del concepto melanesio *mana* para el entendimiento de lo que significa *teotl* en el mundo mesoamericano.

Regresando a nuestro tema, el dominio de la muerte —“reino de los muertos” o “casa mortuoria”, como la define Jensen (1975)—, en el cual existían los *teteo* después de su inmolación en Teotihuacan, se llamaba en náhuatl *mictlan* (“lugar de la muerte”). Estaba conformado por varios sitios que se distinguían por su ubicación espacio-temporal (en el cielo, en la tierra o en el agua), por el dios que estaba a cargo de los seres que allí moraban y por las labores que se llevaban a cabo ahí. Sobre la estructura y la dinámica del *mictlan*, es ilustrativo un pasaje que aparece en el apéndice del libro III de la *Historia* de Sahagún (1952, IV, pp. 39-48; 2000, Vol. I, pp. 327-331). En él se mencionan las tres principales moradas de los muertos y se aclara el principio según el cual el tipo de muerte determina el lugar de destino de la persona fallecida. La primera morada era el *mictlan* propiamente dicho, un lugar bajo tierra al que iban los que perecían debido a la vejez o a alguna enfermedad; la segunda era el *tlalocan* (“lugar del dios Tláloc”), espacio acuático donde residían los que fallecían por ahogamiento, el impacto de un rayo o ciertas enfermedades; la tercera era el *tonatiuh ichan* (“casa del sol”) o *ilhuicac* (“cielo”), donde se deleitaban los guerreros muertos en el campo de batalla, las mujeres fallecidas en el parto y los prisioneros de guerra sacrificados durante las fiestas. Éstos eran los tres destinos principales de los muertos, aunque existían otros: el *chichihualcuauhco* (“lugar del árbol que amamanta”), reservado para los neonatos que no habían sido destetados; el *cincalco* (“casa del maíz”), similar al *tlalocan*; el *tamoanchan* o *xochitl icacan* (“lugar donde se yerguen las flores”), parecido al *tonatiuh ichan*, que era concebido como un jardín florido en el que vivían en eterno gozo los dioses, los señores y los guerreros muertos en batalla, quienes eran transformados en mariposas y pájaros de ricos plumajes (Ragot, 2000).

Los lugares de la muerte y las moradas de los dioses pueden ser considerados esencialmente equivalentes, dado que en ellos convivían dioses y muertos. Además, el *mictlan* no sólo era un lugar específico al que iban los muertos comunes, sino también un lugar genérico que incluía el *tlalocan* (“el interior de la tierra”) y el *ilhuicac* (“el cielo”), al que llegaban tanto los muertos de la tierra, como los muertos del sol (Garza Gálvez, 2015, 2018). Con este sentido general encontramos algunas expresiones en náhuatl, como el difrasismo *in mictlan in topan* (“el lugar de la muerte”, “el lugar arriba de nosotros”), que asocia el *mictlan* con la parte superior del cosmos (Montes de Oca Vega, 2013; Mikulska, 2015). El cielo diurno era uno de los lugares de la muerte, puesto que allí iban los fallecidos en las guerras,

las mujeres muertas por parto y los cautivos sacrificados que formaban el cortejo del sol. Lo mismo podemos decir del cielo nocturno, dado que también las estrellas eran almas de guerreros muertos en la guerra (Seler, 1996). Por lo tanto, podemos concluir que el *mictlan*, entendido como lugar genérico de la muerte y morada de los dioses, se oponía estructuralmente al *tlalticpac* (“superficie de la tierra”), que era el lugar central, entre el cielo y el inframundo, reservado a los hombres y en el cual trascurrían sus vidas (Burkhart, 1989).

Si, como hemos visto, dioses y muertos no se distinguían ontológicamente, ¿qué era lo que diferenciaba a los hombres vivos de los dioses? Existe otro elemento que introduce un parteaguas importante entre humanos y deidades: el cuerpo. En náhuatl, el cuerpo humano se indicaba por medio de la palabra *tonacayo*, literalmente “nuestra carne” (Molina, 2004, parte II, p. 149r). Esta palabra tiene la propiedad de ser lingüísticamente inalienable, es decir, que la raíz *naca-* necesita siempre un prefijo posesivo (como en el caso de *tonacayo* con el prefijo *to-*, “nuestro”) y termina con el sufijo inalienable *-yo*.<sup>11</sup> Al morir, los hombres pierden su cuerpo, elemento que los define como humanos, y ganan una condición divina, sin cuerpo. Es por eso que uno de los nombres con los cuales se alude al *mictlan* es *ximohuayan*, que podríamos traducir como “lugar de los descarnados” (León-Portilla, 2006).<sup>12</sup> El proceso transformativo contrario, que lleva a un dios a convertirse en hombre, se caracteriza por la creación de un cuerpo por medio del cual el dios puede nacer, vivir y actuar entre los hombres.

La transformación ontológica que le permitía a un dios nacer en el cuerpo de un hombre fue estudiada por López Austin (1985).<sup>13</sup> Con base en la etimología de la palabra *ixiptla* o *teixiptla*<sup>14</sup> —cuya raíz *xip-* tiene que ver con la membrana, cáscara o piel que recubre los cuerpos (como en el

---

11 Hay que tener cuidado para no confundir *tonacayo* (“nuestra carne”) con *tonacayotl* (“fruto de la tierra” o “mantenimiento humano”): la primera palabra está conformada por la raíz *naca-* (“carne”); la segunda, por el verbo *tona-* (“hacer calor” o “dar fuerza, vigor”).

12 *Xim-ohua-yan*: *xim-* (raíz con el significado “descarnar”), *-ohua-* (infijo impersonal), *-yan* (sufijo locativo).

13 López Austin reconoce que la idea de “hombre-dios” no es una invención suya, sino que ya se encuentra en Frazer (2011).

14 Molina (2004) no reporta *ixiptla*, sino la forma *teixiptla*, que traduce como “asistente” (parte I, f. 15v), “estatua de bulto” (parte I, f. 60v), “imagen de alguna cosa” (parte I, f. 74r), “vicario que tiene vez de otro” (parte I, f. 117r), “imagen de alguno, sustituto o delegado” (parte II, f. 95v).

nombre del dios desollado Xipe Tótec)—,<sup>15</sup> López Austin (1985) propuso que, en la concepción náhuatl, algunos hombres privilegiados eran considerados receptáculos de la fuerza divina y que, por lo tanto, actuaban como “hombres-dioses” o representantes de los dioses en la tierra.<sup>16</sup> Aunque no se conoce con precisión la etimología del término *ixiptla* o *teixiptla*, posiblemente se trata de un sustantivo poseído (*i-*, *te-*), formado por la raíz *xip-* (“piel”, “cáscara”, “corteza”) y el sufijo locativo *-tla*. Otra posible interpretación (más convincente, puesto que muestra que la *i-* inicial no es un prefijo posesivo de tercera persona singular, sino que forma parte de la raíz nominal)<sup>17</sup> es la que propuso recientemente Bassett (2015), quien, basándose en el análisis morfológico de Karttunen (1992), considera que *ixiptla* se compone de dos raíces nominales: *ix-* (“ojo”, “cara”, “rostro”) y *xip-* (“piel”, “cáscara”, “corteza”) (véase también Dehouve, 2016). La traducción al inglés de *ixiptla* que propone Bassett es *localized embodiment* (“incorporación localizada”), pero esta expresión, aunque toma en cuenta el sufijo locativo *-tla* por medio del adjetivo *localized*, presenta el inconveniente de que funde en una sola palabra (*embodiment*) la doble raíz *ix-xip-* (“cara-cáscara”).

Para formular una traducción más efectiva y sugerente de los términos *ixiptla* y *teixiptla*, conviene revisar los significados reportados en el castellano del siglo XVI por el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina (2004):

*ixiptlati, nite-*: asistir en lugar de otro o representar persona en farsa.

*ixiptlatia, n-* o *nin-*: encomendar su oficio a otro.

*ixiptlatia, nite-*: sustituir en lugar de otro.

*ixiptlayohua*: recompensarse o satisfacerse.

15 Véase, como ejemplo, el verbo *xipehua*, compuesto por la raíz *xip-* (“cáscara, corteza o piel”) y el verbo *hua* (“levantar”); Molina (2004) lo traduce como “desollar, descortezar o mondar habas” (parte II, f. 159r). El nombre del dios Xipe Tótec se puede traducir literalmente como “nuestro señor dueño de la piel” (López Austin, 1985, p. 119). Otros autores prefieren traducir Xipe Tótec como “nuestro señor el desollado” (Vié-Wohrer, 1999; González González, 2011).

16 El “hombre-dios” por excelencia estudiado por López Austin es Quetzalcóatl, quien es, al mismo tiempo, dios, sacerdote y gobernante de Tula.

17 Si la *i-* inicial de *ixiptla* fuera un prefijo posesivo, debería poderse sustituir con otros prefijos posesivos (por ejemplo, *im-* o *te-*), pero esta *i-* se mantiene en las formas *imixiptla* (“el *ixiptla* de ellos”) y *teixiptla* (“el *ixiptla* de alguien”), lo que demuestra que forma parte de la raíz. Agradezco al lingüista John Sullivan, profesor de náhuatl en el Instituto de Docencia e Investigación Etnológica de Zacatecas (IDIEZ), por esta reveladora explicación (Comunicación personal, 18 de noviembre de 2017).

*ixiptlayotia, nicn-*: hacer algo a su imagen y semejanza.

*teixiptla*: asistente, vicario que tiene la vez de otro, estatua de bulto, imagen de alguna cosa, imagen de alguno, sustituto, delegado.

*teixiptlatiliztli*: representación.

*teixiptlatini*: representante de persona en farsa.

Una manera conservadora de traducir *ixiptla* sería, entonces, recurrir a los términos del siglo XVI “vicario”, “sustituto”, “delegado” o, bien, “representación”, “imagen”, “estatua”. Los primeros tres se prefieren sobre los últimos, dado que los *ixiptlahuan*<sup>18</sup> de los dioses eran seres animados que actuaban en el mundo, aunque, como veremos más adelante, no estaban necesariamente hechos de carne y hueso. Además, los términos “representación”, “imagen” o “estatua” se refieren más bien a cosas estáticas u objetos inanimados, mientras que “vicario”, “sustituto” o “delegado” aluden a cualquier tipo de actividad y no evidencian el *performance* ritual o de transformación ontológica por medio del cual los dioses tomaban el cuerpo de los hombres.<sup>19</sup> Hay otras traducciones que intentan acercarse al concepto náhuatl de *ixiptla* en un sentido más profundo: Anderson y Dibble proponen, en su traducción al inglés del *Códice florentino*, el término *impersonator* (véase Sahagún, 1951); la historiadora del arte Elizabeth H. Boone (1989) traduce *ixiptla* como *incarnation*; más recientemente, el equipo de etnógrafos guiados por Leopoldo Trejos Barrientos ha esbozado la díada de conceptos “encarnación”-“incorporación” para explicar ciertos rituales indígenas en la Huasteca meridional que se parecen a lo que sucedía en el México prehispánico con los “representantes” de los dioses (Trejo Barrientos *et al.*, 2014); la antropóloga francesa Danièle Dehouve (2016) ha ideado, para expresar el significado de *ixiptla*, la paráfrasis “envoltura-órganos de la vista, del oído y de la voz”, aunque parece demasiado larga para ser efectiva.

Finalmente, un posible mecanismo de traducción que nadie ha aprovechado todavía sería utilizar el préstamo del sánscrito “avatar” (*avatara*) —incorporado ya al vocabulario castellano—, que en el hinduismo indica

---

18 En náhuatl, la forma plural de *ixiptla* o *teixiptla* lleva siempre el sufijo posesivo plural *-huan*: *ixiptlahuan* o *teixiptlahuan*.

19 En este artículo sólo hablaré del cuerpo humano que los hombres creaban para que los dioses vivieran. Para una reseña detallada del cuerpo animal que podían asumir tanto hombres como dioses, llamado *nahualli*, recomiendo leer a Martínez González (2017).

originalmente la encarnación de un dios bajo apariencias humanas o animales.<sup>20</sup> Sin embargo, esta comparación entre la religión hindú y la mesoamericana podría alejarnos del sentido original de *ixiptla* y llevarnos por caminos engañosos, como sucedió con la traducción de *teotl* a través de los conceptos melanesios de *dema* o *mana*.

En consonancia con el espíritu innovador de este artículo, me atreveré a abandonar las expresiones ya aceptadas e intentaré traducir los sustantivos *ixiptla* y *teixiptla* mediante un neologismo de mi invención: “*encáscara*”. Mi estrategia de traducción consiste en evidenciar la morfología y la etimología de la palabra *ixiptla*, jugando con la asonancia de las palabras españolas “cara” y “cáscara”, que remiten a las dos raíces nahuas también asonantes *ix-* y *xip-*; así, en este neologismo, “*encáscara*”, se funden “cáscara” y “cara”, de manera similar a como lo hacen *ix-* y *xip-* en la palabra *ixiptla*. Además, antepongo el prefijo locativo español “en-” (en-cáscara), que suple el sufijo locativo náhuatl *-tla* (*ixip-tla*). Recurrir a un neologismo —y no a los términos utilizados normalmente por los especialistas de Mesoamérica (“hombre-dios”, “representante”, “personificación”, “encarnación”, “incorporación”, “envoltura”, “cáscara”) o al simple préstamo del náhuatl *ixiptla*—, me permite crear un efecto de extrañeza que llama la atención sobre la naturaleza muy particular de este tipo de manifestación divina, la cual tenía un papel central en la compleja vida ritual de los antiguos nahuas.<sup>21</sup>

En los textos nahuas del libro II de la *Historia de Sahagún* (1951), dedicado a las fiestas y al calendario anual de los mexicas, encontramos la más alta frecuencia del sustantivo *ixiptla* (“*encáscara*”) y del verbo *ixiptlati* (“hacerse *encáscara*”). Por ejemplo, para la fiesta de *toxcatl* se escogía a un prisionero de guerra por su valentía y por su físico perfecto; luego era ataviado y educado para constituir la *encáscara* del dios Tezcatlipoca Titlacahuan en la tierra; esta persona era tan venerada que el mismo gobernante de Tenochtitlan se prostraba en su presencia:

---

20 El *Diccionario de la lengua española* (Real Academia Española, 2019) ofrece tres diferentes significados de “avatar”: 1) “Fase, cambio, vicisitud”, 2) “En la religión hindú, encarnación terrestre de alguna deidad, en especial Visnú”, 3) “Reencarnación, transformación”.

21 Agradezco a la Dra. Berenice Alcántara Rojas por sus clases de teoría de la traducción, en las cuales aprendí la importancia del neologismo como estrategia antropológica de traducción. Siguiendo a Viveiros de Castro (2004), la traducción puede ser considerada un método de “equivocación controlada” y puede ser utilizada para objetivar la diferencia, en lugar de encontrar a toda costa la equivalencia.

*Auh in zan oc nemi, in zan oc huapahualo, in ichan calpixqui, in aya-  
mo ixneci, cenca huel necuitlahuiloya, inic huel mimatiz, ica itlatol, hue-  
llatoz, huel tenotzaz, huel tetlapaloz in otlica, intla aca quinamiquiz:  
ipampa ca cenca mahuiztililoya in icuac oixnez, in ye teixiptla: inic  
ixiptlatli Titlacahuan, ca toteucyo ipan machoya, netecuitotilo, tlatlauhti-  
lo, ica elciciohua, ixpan nepechteco, ixpan ontalcua in macehualtzintli*  
(pp. 65-66).

Mientras tanto vive, mientras tanto es criado en la casa del mayordomo. Cuando aún no aparece en público tienen mucho cuidado a que aprenda la manera correcta de hablar, que hable bien, que se dirija cortésmente a la gente, que salude educadamente a las personas, en caso de que alguien lo encontrara en la calle. Por esta razón era muy honrado cuando aparecía en público, ya que es *encáscara*, dado que se hace *encáscara* de Titlacahuan. Era estimado como señor, la gente lo trata como señor, es suplicado, suspiran por él, se prostran frente a él, en su presencia los pequeños maceguals se llevan tierra a la boca (La traducción es mía).<sup>22</sup>

La transformación ontológica indicada en este texto en lengua náhuatl por el verbo *ixiptlati*, por medio de la cual un hombre “se hacía *encáscara*” de una deidad (en este caso de Tezcatlipoca), podía expresarse también a través de la idea de que el dios “nacía”. La acción “nacer” se indica en náhuatl mediante el verbo *tlacati*, formado por el sustantivo *tlacatl* (“persona”) y el sufijo verbalizador *-ti* (Molina, 2004, parte II, p. 115v). Sin embargo, en lugar de “nacer”, *tlacati* podría traducirse literalmente con la expresión verbal “hacerse persona”, de manera similar a lo que acontece con el verbo *teoti*, que, como vimos, significa “hacerse dios”. Durante las fiestas, el na-

---

22 La traducción de Sahagún (2000) dice: “Estos mancebos, estando aún en el poder de los calpixques, y antes que se publicasen por diputados para morir, tenían gran cuidado los mismos calpixques de enseñarlos toda buena crianza, en hablar y en saludar a los que topaban por la calle, y en todas las otras cosas de buenas costumbres, porque cuando ya eran señalados para morir en la fiesta de este 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” (Vol. I, p. 191).

cimiento de los dioses era causado por el recubrimiento o, mejor dicho, el “encascaramiento” de los hombres con los atavíos propios de cada *teotl*.<sup>23</sup>

También se podía fabricar a los dioses moldeando efigies de aspecto humano con masa de amaranto, llamadas en náhuatl *tepictin* —palabra que traduciré al español como “artefectos animados” para dar la idea de que se trababa de seres vivos, en lugar de simples “imágenes”, “efigies” o “estatuas”, las cuales vehiculan un significado relativo únicamente a objetos inertes—. <sup>24</sup> En las fuentes nahuas encontramos el verbo intransitivo *tlacati* (“nacer”) acompañado del sufijo aplicativo *-lia*, que lo vuelve transitivo: el verbo *tlacatilia* significa, entonces, “hacer nacer” o “engendrar”. Veamos, por ejemplo, cómo los informantes de Sahagún (1955) describieron en el libro XII de la *Historia* el nacimiento de Huitzilopochtli durante la fiesta de *toxcatl*, celebrada por los mexicas en mayo de 1520, algunos meses después de la entrada de los españoles en México Tenochtitlán y en vísperas de la trágica matanza en el Templo Mayor:

*Auh in ye oacic ilhuítl in toxcatl, teotlacpa in quipehualtia in quitlacatilia in inacayo [in Huitzilopochtli], quitlacatlaliaya, quitlacatlachieltiaya, quitlacanextia. Aun inin quinacayotiaya zan tzoalli, ye in michihuauhtzoalli, tlacopepechpan in quitlaliaya, ye in huihuitzilacotl, ihuan nacaztlacotl (p. 49).*

Ya llegó la fiesta de *toxcatl*, al atardecer le dan inicio, hacen nacer su cuerpo [de Huitzilopochtli], le daban forma de persona, lo hacían parecer como una persona, le dan una apariencia humana. A éste le hacen un cuerpo exclusivamente de masa de amaranto (masa de amaranto en forma de pescado), lo ponían en una cama de estacas (estacas en forma de colibríes y estacas en formas de orejas) (La traducción es mía).<sup>25</sup>

---

23 Sobre el nacimiento de los dioses, Guilhem Olivier ha escrito un artículo que se va a publicar en un libro colectivo en inglés (Elena Mazzeto, comunicación personal, 10 de septiembre de 2019). Acerca de los atavíos de los dioses, véase la traducción de León-Portilla de los *Primeros memoriales* (Sahagún, 1992) y el artículo reciente de Dehouve (2016).

24 *Tepictli* (pl. *tepictin*) es un sustantivo formado por el prefijo animado *te-* y el verbo *piqui*, que Molina (2004, parte II, p. 82v) traduce como “crear o plasmar dios alguna criatura de nuevo”.

25 Sahagún no tradujo este pasaje, probablemente porque no le otorgó relevancia en un libro dedicado al arte de la guerra. En el texto del *Códice florentino*, se limitó a mencionar lo siguiente: “En toda esta letra que se sigue no se dice otra cosa sino la manera cómo hacía la estatua de Huitzilopochtli, de masa... de bledos, y muy ricamente ataviada con muchos

Las “encáscaras” (*ixiptlahuan*) y los “artefactos animados” (*tepictin*) eran dos manifestaciones ontológicas de los dioses nahuas que no sólo nacían en un cuerpo de forma humana —de carne y hueso en el primer caso; de masa de amaranto y semillas en el segundo—, sino que al final de las fiestas morían para retomar su forma incorpórea y regresar al lugar de la muerte al que pertenecían. Por una parte, entonces, las fuentes nahuas del siglo XVI describen los procesos transformativos por medio de los cuales un dios “nacía” (*tlacati*) en el cuerpo de un hombre, y un hombre o un artefacto animado “se hacía encáscara” (*ixiptlati*) de un dios. Por otra parte, expresan también las transformaciones contrarias, en las cuales las *encáscaras* y los artefactos animados “morían” (*miqui*) y “se hacían dioses” (*teoti*). En la fiesta de *atemoztli*, por ejemplo, descrita por Sahagún (1997) en los *Primeros memoriales*, están expresados de manera muy clara estos dos momentos culminantes de la vida (nacimiento y muerte), por los cuales tenían que pasar los *tepictoton*, “pequeños artefactos animados”, que, con motivo de diferentes fiestas, formaban el cuerpo miniaturizado de los cerros-Tlaloque más importantes del centro de México:

*Auh in mocuiltonoani in inchacha motetepictiaya, yohualnepantla in tlatcatia tepictoton: ihuan quincuicatiaya, auh zan tlahuizcalpan in miquia in tepictoton, zan icuac in onextlahualoya. Auh in aca quintlacatiliaya itepichuan matlactetl: auh in aca zan macuiltetl, quintlacatlachialtiaya quimaamacaltiya, quimaamatlaquentiya. Auh zatepan quiquehcotonaya ica in intzotzopaz cihua inic quimmictiya. Auh in imaamatlaque zan, ithualco, tlatlaya, auh in innacayotzoalli, quicuaya* (p. 65).

En las casas de la gente rica se hacían muchas figuras, a medianoche nacían los pequeños artefactos animados y se les cantaba. Sólo al amanecer morían las “pequeñas efigies vivas”, sólo cuando ya se habían pagado las deudas. Algunos engendraban a diez de sus artefactos animados, otros sólo a cinco de ellos les daban forma humana, los coronaban de papeles acuáticos, los vestían de papeles. Después les cortaban la cabeza con el arnés para tejer de las mujeres, de manera que los mataban. Sus papeles acuáticos sólo los quemaban en el patio de su casa y se comían sus cuerpos de amaranto (La traducción es mía).

---

ornamentos, los cuales están en la letra explicados, y otras ceremonias que se ponen en este capítulo” (Sahagún, 2000, Vol. III, p. 1193).

En este texto en náhuatl, recopilado por Sahagún, encontramos las formas causativas de los verbos *tlacati* (“nacer”) y *miqui* (“morir”), que son *tlacatilia* (“engendrar”) y *mictia* (“matar”). Esto nos indica que las acciones “engendrar” y “matar” que se realizaban durante las fiestas eran operaciones rituales que modificaban de manera radical el estado ontológico de los seres involucrados. La cuidadosa fabricación de cuerpos humanos (de carne y hueso o de masa de amaranto) para los *teteo* hacía posible que éstos pudieran vivir y trabajar temporalmente en el mundo en beneficio de los hombres, mientras que su inmolación permitía la revitalización tanto de los hombres como de los dioses —los primeros por la ingestión de una parte del cuerpo del dios; los segundos por la incorporación de seres humanos sacrificados que “se hacían dioses” (*teotia*), es decir, alcanzaban la morada de la muerte que les correspondía—.

Recapitulando y sistematizando cuanto se ha dicho hasta aquí, es posible distinguir entre dos tipos de “transformaciones ontológicas” en el mundo náhuatl: los “procesos transformativos”, que involucran sólo un sujeto que se transforma y que se expresan por acciones intransitivas (*tlacati*, *miqui*, *teoti* e *ixiptlati*), y las “operaciones transformativas”, que se expresan a través de verbos transitivos (*tlacatia*, *mictia*, *teotia* e *ixiptlatia*) y en las cuales hay un agente transformador y un paciente transformado. Así, podemos trazar de manera gráfica un esquema general de las transformaciones ontológicas que se llevaban a cabo a través del ritual (figura 1).

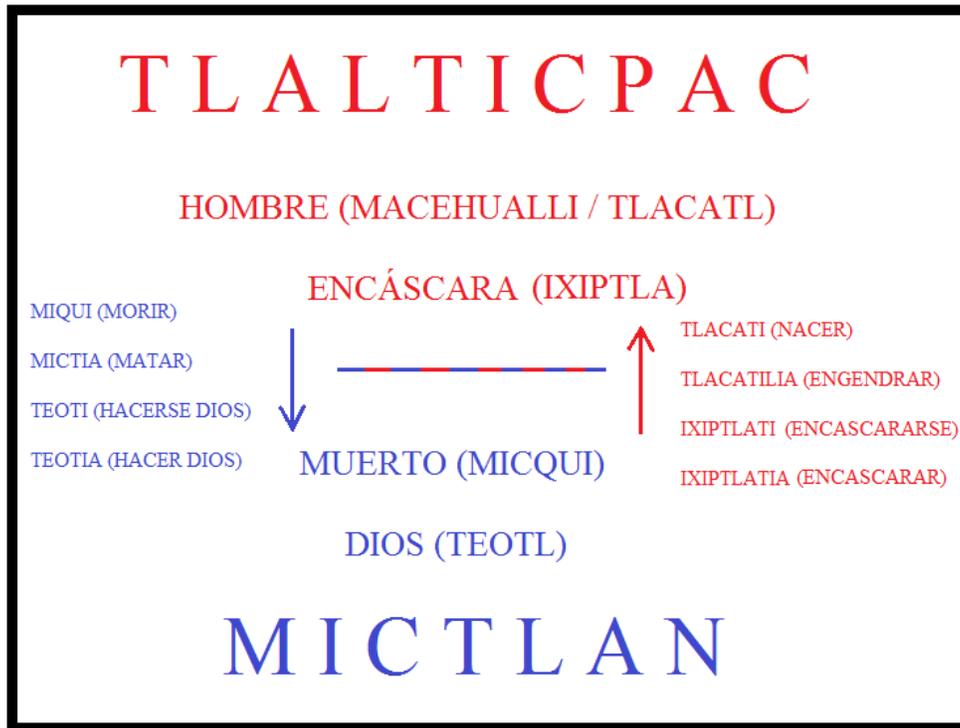


Figura 1. Modelo de los procesos y las operaciones de transformación ontológica

Dividimos el espacio de nuestro modelo con una línea divisoria en el medio: arriba situamos el espacio-tiempo del *talticpac* (“superficie de la tierra”), donde viven los hombres (*macehualli* o *tlacatl*); abajo colocamos el *mictlan* (“lugar de la muerte”), morada de los muertos (*micqui*) y de los dioses (*teotl*). Hombres y “encáscaras” mueren o son matados para transformarse en muertos o deidades; en una operación contraria, los dioses nacen o son engendrados, es decir, “se hacen *encáscaras*” (*ixiptlati*) o “son hechos *encáscaras*” (*ixiptlatia*), para transformarse en personas con un cuerpo que viven y actúan por un tiempo en el *talticpac*. En este esquema, podemos apreciar las diversas posibilidades de transformación entre hombres y dioses, así como de tránsito entre la vida y la muerte, es decir, entre el *talticpac* y el

*mictlan*.<sup>26</sup> Podemos intentar simplificar los complejos procesos y las delicadas operaciones de transformación ontológica a través de una tabla:

	Procesos transformativos	Operaciones transformativas
Vida	<i>tlacati</i> (“hacerse persona o nacer”)	<i>tlacatilia</i> (“hacer a una persona o engendrar”)
Artificio	<i>ixiptlati</i> (“hacerse encáscara”)	<i>ixiptlatia</i> (“hacer a una encáscara”)
Muerte	<i>miqui</i> (“morir”)	<i>mictia</i> (“matar”)
Sacrificio	<i>teoti</i> (“hacerse dios”)	<i>teotia</i> (“hacer a un dios”)

Tabla 1. Cuadro sinóptico de las posibles transformaciones ontológicas a través de los rituales de vida/artificio y muerte/sacrificio

Desde luego, esta manera de sistematizar las transformaciones ontológicas nahuas obedece a nuestra predilección moderna por los cuadros, las tablas y los gráficos. Los antiguos nahuas lo expresaban de manera mucho más concreta y elegante a través de relatos y pinturas. En la famosa historia sobre la creación de los hombres, Quetzalcóatl roba los huesos de los muertos a Mictlanteuctli, los muele como semillas de maíz, los rocía con la sangre de su pene y crea el cuerpo (*tonacayo*) del cual fuimos hechos los seres humanos (Tena, *Histoire*, pp. 148-149; Tena, *Leyenda*, pp. 176-181). Una imagen muy conocida del *Códice Borgia*, en la que se opone a Quetzalcóatl

26 Esta distinción entre *talticpac* y *mictlan* se puede apreciar en otras culturas mesoamericanas; por ejemplo, entre los mixes de Oaxaca, se habla de *it naaxwin* y *adojk it*. Según la descripción de Rojas Martínez Gracida (2014), “*Naaxwin* es “la tierra”; *naax* es el término para “tierra”, como la tierra que pisamos; *win* es “ojo”, usado en muchos locativos, que se refiere a “lo que el ojo puede ver”, e *it* es “lugar”. Entonces, *it naaxwin* es la tierra que es visible, la superficie terrenal donde vivimos... *Adojk it* es otro mundo; literalmente es el “otro mundo”; no es un espacio separado de *naawinn*: el *adojk it* es una extensión de la madre tierra. A ese lugar llegamos todos cuando morimos pero, desde ahí, los difuntos siguen viviendo porque siguen conviviendo y comunicándose con los vivos, con los que estamos de este lado; a la vez, nosotros podemos hablar e interactuar con ellos.

(dios generador de vida) con Mictlanteuctli (dios generador de muerte), condensa de manera extremadamente clara y estética las profundas implicaciones ontológicas de la dualidad vida/muerte en Mesoamérica (figura 2).



Figura 2. Códice Borgia, lámina 56

Como reflexión final, podemos notar que la función creativa y transformativa de la muerte y el sacrificio ya estaba presente de manera embrionaria en el clásico ensayo de Hubert y Mauss (1899) sobre el sacrificio:

Este valor singular de la víctima aparecía claramente en una de las formas más completas de la evolución histórica del sistema sacrificial:

esta forma era el sacrificio del dios. Ciertamente, en el sacrificio de una persona divina la noción del sacrificio alcanza su más alta expresión. [...]

De ahí que el sacrificio haya sido considerado como la condición misma de la existencia divina. Es él el que proporciona la materia inmortal de la que viven los dioses. Por eso, los dioses no sólo nacen en el sacrificio, sino que, además, gracias al sacrificio mantienen su existencia. Así pues, ha terminado por aparecer como se esencia, su origen, su creador (pp. 227, 240).

Este ensayo recoge las conclusiones sobre el tema expresadas por los estudiosos anglosajones Edward Burnett Tylor, William Robertson Smith y James George Frazer, quienes destacaron, en sus respectivas obras, varios aspectos fundamentales de los ritos sacrificiales: la ofrenda o “sacrificio-don” (Tylor, 1977, Vol. II); el establecimiento de un vínculo de parentesco entre hombres y dioses mediante la ingestión de una víctima sacrificial o “sacrificio-comunión” (Robertson Smith, 1894), y la compensación de una falta por medio de la muerte de un sustituto o “sacrificio-expiación” (Frazer, 2011). Hubert y Mauss (1970), aunque reconocieron la deuda con sus predecesores británicos, criticaron la obsesión de éstos por establecer una evolución histórica del sacrificio.<sup>27</sup> Por ello, en lugar de privilegiar un único significado que explicara la esencia de este complejo fenómeno ritual, los dos historiadores franceses se dedicaron a estudiar desde una perspectiva sociológica a los actores del sacrificio (sacrificantes, sacrificadores y sacrificados), sus medios (lugares, tiempos e instrumentos) y su esquema actancial (entrada, culminación y salida) (Mauss y Hubert, 1970).

En el curso del siglo XX, varios antropólogos, historiadores de las religiones y sociólogos retomaron el tema del sacrificio, imprimiéndole su propio sello teórico: para Jensen (1975) se trataba de la reactualización ritual del mito de inmolación de la deidad *dema* en los tiempos primordiales; para Bataille (2007) representaba la destrucción ritual de un excedente económico que eran necesario derrochar; para Eliade (1952) consistía en

---

27 Sesgo evolucionista que encontramos todavía en el siglo XX, con el ensayo del francés Alfred Loisy (1920). En realidad, tampoco Hubert y Mauss escaparon al enfoque evolucionista de la época, como se puede ver en la cita anterior, en la cual hablan de “las formas más completas de la evolución histórica del sistema sacrificial, su esencia, su origen, su creador”.

la repetición del mito arquetípico del eterno retorno; para Girard (1983) constituía una válvula de escape para desahogar la agresividad acumulada en la sociedad.

En el ámbito mesoamericano, durante el siglo XX y principios del XXI, los estudiosos intentaron explicar el sacrificio a través de diferentes perspectivas teóricas: la escasez alimenticia (Cook, 1946; Cook y Borah, 1977-1980, Vol. III), la legitimización ideológica del imperio mexica (Caso, 1953; León-Portilla, 2006), las condiciones demográficas y ecológicas (Harner, 1977), el desgaste energético o entropía (Duverger, 1983), el método comparativo (Davies, 1983, 1984), el enfoque evolucionista (Demarest, 1984; Conrad y Demarest, 1988), la circulación de la sustancia sagrada o *mana* (González Torres, 1985), el don y el equilibrio cósmico (Nájera Coronado, 1987), la psicología de los actores sociales (Clendinnen, 1988), la tipología y polisemia del sacrificio en comunidades indígenas actuales (Monaghan, 1995; Dehouve, 2010; Figuerola Pujol, 2010), la transformación del cosmos (Read, 1998), el papel de la violencia en el desarrollo de la civilización (Carrasco, 1999), el pecado y la expiación (Graulich, 2000), la cuestión de género y los ciclos de vida (Pennock, 2008), los significados ambivalentes y contradictorios del ritual (Neurath, 2008, 2010), la producción del prestigio social (González González, 2010), el simbolismo bélico y cinegético (Baudez, 2010; Olivier, 2010, 2015). Podríamos decir, siguiendo a Navarrete (2007), que Graulich (2016) es quien ha ofrecido la monografía más acabada y detallada acerca de los ritos sacrificiales en Mesoamérica, organizando gran parte de la información arqueológica, histórica y etnográfica de la cual disponemos según el modelo teórico delineado por Hubert y Mauss.<sup>28</sup>

Por mi parte, siguiendo la sugerente perspectiva teórica de Fujigaki Lares (2015), quisiera definir la muerte y el sacrificio nahuas como “máquina de transformación ontológica”. Desde mi punto de vista, la transformación ontológica constituye una de las funciones más destacadas, aunque por supuesto no es la única, del sacrificio humano en el mundo náhuatl, dado que, a través de esta máquina de transformación, los hombres se con-

---

28 Sin embargo, en mi opinión, la interpretación que propone Graulich (1983) del sacrificio mexica como expiación y búsqueda del paraíso perdido muestra una marcada influencia judeocristiana, tiene un alcance bastante limitado y no da cuenta de la gran riqueza semántica del sacrificio humano mesoamericano.

vertían en dioses y viceversa.<sup>29</sup> La acción transformativa del sacrificio era además inherentemente multifacética, contradictoria y ambigua —como ya lo han señalado varios antropólogos y especialistas de la “acción ritual” (Houseman y Severi, 1998)—, debido a que dispensaba la muerte y al mismo tiempo creaba la vida. A través de sus inmolaciones, las *encáscaras* y los artefactos animados morían, pero también alcanzaban la condición divina que les permitía seguir actuando en la realidad humana. Los sacrificados, transformados en dioses, se desempeñaban como embajadores o negociadores cosmopolíticos que tenían que trabajar en beneficio de la comunidad humana que los había enviado al *mictlan*.

Las máquinas de transformación no se limitaban a la muerte y al sacrificio. También la constitución de un cuerpo, que los antiguos nahuas construían para las “*encáscaras*” (*teixiptlahua*) y las “*efigies vivas*” (*tepic-tin*), representaba una parte esencial de su dispositivo transformativo. Por medio de esta refinada tecnología,<sup>30</sup> los dioses nacían y, de manera simétrica a como lo hacían los hombres después de muertos, podían actuar en el *tlalticpac* a favor de quienes los habían engendrado. Así, durante el ritual, los planos existenciales de la vida y de la muerte, y los niveles ontológicos humano y divino, se invertían y entremezclaban para posibilitar la comunicación y el intercambio. En última estancia, la fabricación de cuerpos para los dioses y el sacrificio hacían posible la perpetuación de la vida humana y “proporcionaba[n] la materia inmortal de la que viven los dioses” (Hubert y Mauss, 1970, p. 240).

Como premisa fundamental de cualquier estudio histórico o antropológico, considero imprescindible tomar en serio y asumir la perspectiva ontológica de los pueblos indígenas con los cuales y para los cuales trabajamos (Holbraad y Pedersen, 2017).<sup>31</sup> Por el tema que abordamos en este

---

29 En este artículo, exploro únicamente la función transformativa del sacrificio; sin embargo, no niego el hecho de que este ritual tenía un sinnúmero de funciones y significados, a veces inclusive contradictorios.

30 El término “tecnología” es utilizado aquí de manera deliberadamente provocadora, dado que en el mundo occidental está reservado a las creaciones de la ciencia, consideradas las únicas realmente efectivas. Los antropólogos positivistas y los historiadores de la religión dirían que los antiguos nahuas “creían” que los dioses nacían en el cuerpo de los hombres y que “creían” que los hombres morían convirtiéndose en dioses, pero no estarían dispuestos a hablar de una “tecnología de la transformación ontológica”.

31 Con esta afirmación no quiero negar que, en la historia indígena y en la antropología mexicana, no haya habido y no haya hoy en día investigadores que toman en serio a las poblacio-

artículo, no parece posible acercarse a las funciones y los significados de la máquina de transformación ontológica de los antiguos nahuas sin entender que los *teteo* no eran sólo entidades a las cuales había que ofrendar, rogar y pedir, como plantean los defensores de la “cosmovisión mesoamericana”, sino que eran seres que necesitaban ser creados y destruidos, es decir, transformados e insertados en el ciclo humano de vida y muerte, para que pudieran influir significativamente y operar eficazmente en la vida de los hombres. En la ontología náhuatl no existía, y sigue sin existir, una barrera infranqueable entre hombres y dioses; los unos pueden mudarse en los otros a través de lo que hemos definido como procesos y operaciones transformativas. En el curso de las fiestas y en los rituales sacrificiales, hombres y dioses intercambiaban sus estados ontológicos y eran creados continuamente para que transitaran entre la vida y la muerte, entre lo divino y lo humano.

Es posible encontrar, entre comunidades indígenas actuales, formas de pensar y actuar bastante similares a las que reportan las fuentes nahuas coloniales para el período prehispánico. Como lo muestran Trejo y su equipo de etnógrafos, una de las características más destacables de los sabios nahuas, otomíes, totonacos y tepehuas de la Huasteca meridional es su capacidad de confeccionar cuerpos antropomorfos o, como los llaman esos estudiosos, “fetiches” o “muñecos” (Trejo *et al.*, 2013, 2014). Esos cuerpos son fabricados con recortes de papel de amate o atados de corteza de árbol, y se realizan con el fin de dar vida y convocar en este plano a ciertos seres no humanos que causaron, con su enojo o por envidia, alguna enfermedad a los hombres. También Bassett (2015) refiere que los habitantes de Chicontepepec elaboran durante la fiesta de *chicomexochitl* (7 flor) “imágenes” de los dioses (*totiotzin*) recortadas en papel de amate. A final de cuentas, los cuerpos fabricados para los dioses de la Huasteca nos recuerdan las

---

nes indígenas y que se comprometen con su desarrollo económico y bienestar social. Pero considero que este otro “tomar en serio” no se ha despojado todavía de una visión colonialista y paternalista, que caracteriza a los pueblos indígenas como sociedades tradicionales y atrasadas que tienen que ser modernizadas y empoderadas a través de las políticas públicas con sello liberal o socialista. Todavía muy pocos están dispuestos a admitir, como lo hizo Latour (2007), que los occidentales “nunca fuimos modernos” o, lo que es lo mismo, que los pueblos indígenas “siempre fueron modernos”. Nuestro “tomar en serio” no considera que los indígenas deban ser salvados o adoctrinados, sino que tienen mucho que enseñarnos sobre las catástrofes ecológicas y humanitarias que está produciendo nuestra modernidad esquizofrénica.

encáscaras y los artefactos animados en los cuales nacían las deidades en la época prehispánica, y nos advierten sobre la persistencia, bajo otro semblante y en otro tiempo y región, de la máquina de transformación ontológica de los antiguos nahuas.

### Referencias bibliográficas

- Acuña, R. (Ed.) (1986). Relación de Metztitlan. En *Relaciones geográficas del siglo XVI*. México (tomo III, pp. 49-75). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anales de Cuauhtitlan* (2011). (R. Tena, paleografía y trad.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Anders, F., Jansen, M. y García, L. R. (1993). *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculo y liturgia. Texto explicativo del llamado Códice Borgia*. Sociedad Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Bassett, M. H. (2015). *The fate of earthly things. Aztec gods and god-bodies*. University of Texas Press.
- Bataille, G. (2007). *La parte maldita. Ensayo de economía general* (J. M. Fava y L. A. Belloro, trads.). Las Cuarenta.
- Baudez, C.-F. (2010). Sacrificio de “sí”, sacrificio del “otro”. En G. Olivier y L. López (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 431-451). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boone, E. H. (1989). *Incarnations of the Aztec supernatural. The image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. American Philosophical Society.
- Broda, J. (1991a). The sacred landscape of Aztec calendar festivals. Myth, nature and society. En D. Carrasco (Ed.), *To change place. Aztec ceremonial landscapes* (pp. 74-120). University Press of Colorado.
- Broda, J. (1991b). Cosmovisión y observación de la naturaleza. El ejemplo del culto a los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burkhart, L. M. (1989). *The slippery Earth. Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. University of Arizona Press.
- Cadena, M. de la (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond the “politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.

- Carochi, H. (2001). *Grammar of the Mexican language with an explanation of its adverbs (1645)* (J. Lockhart, Ed. y trad.). Stanford University Press.
- Carrasco, D. (1999). *City of sacrifice. The Aztec empire and the role of violence in civilization*. Beacon.
- Caso, A. (1953). *El pueblo del sol*. Fondo de Cultura Económica.
- Clendinnen, I. (1998). *Los aztecas. Una interpretación* (A. Usigli, trad.). Nueva Imagen.
- Conrad, G. W. y Demarest, A. A. (1988). *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca* (E. Benítez y M. Hernández, trads.). Alianza.
- Cook, S. F. (1946). Human sacrifice and warfare as factors in the demography of pre-colonial Mexico. *Human Biology*, 18, 81-102.
- Cook, S. F. y Borah, W. (1977-1980). *Ensayos sobre historia de la población. México y California (3 Vols.)* (C. Zamora, trad.). Siglo XXI.
- Davies, N. (1983). *Sacrificios humanos. De la antigüedad a nuestros días* (A. Pigrau, trad.). Grijalbo.
- Davies, N. (1984). Human sacrifice in the old and the new world. Some similarities and differences. En E. P. Benson (org.) y E. H. Boone (Ed.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica. A conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th, 1979* (pp. 211-226). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Dehouve, D. (2010). La polisemia del sacrificio tlapaneco. En G. Olivier y L. López Luján (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 499-517). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, D. (2016). *El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de "personificación"*. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. [Coloquio]. OpenEdition, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69305>.
- Demarest, A. A. (1984). Mesoamerican human sacrifice in evolutionary perspective. En E. P. Benson (org.) y E. H. Boone (Ed.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica. A conference at Dumbarton Oaks, October 13th and 14th, 1979* (pp. 227-247). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Duverger, C. (1983). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* (J. J. Utrilla, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1952). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repeticiones*. Emece.
- Figuerola Pujol, H. (2010). De sacrificio y sacrificios en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc en los Altos de Chiapas. En G. Olivier y

- L. López (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 519-546). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frazer, J. G. (2011). *La rama dorada. Magia y religión* (3.<sup>a</sup> ed.). (E. Campuzano, T. I. Campuzano y O. Figueroa Castro, trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Fujigaki Lares, J. A. (2015). *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Garza Gálvez, I. de la (2015). *El mictlan entre los mexicas* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Garza Gálvez, I. de la (2018). *Los muertos de la tierra. Los difuntos en tlalocan y mictlan* [Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado* (J. Jordá, trad.). Anagrama.
- González González, C. J. (2010). El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio. En G. Olivier y L. López (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 419-430). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- González González, C. J. (2011). *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica.
- González Torres, Y. (1985). *El sacrificio humano entre los mexicas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, M. (1983). Myths of paradise lost in pre-hispanic central Mexico. *Current Anthropology*, 24(5), 575-588.
- Graulich, M. (2000). Aztec human sacrifice as expiation. *History of Religions*, 39(4), 352-371.
- Graulich, M. (2016). *El sacrificio humano entre los aztecas* (J. Camarillo, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Harner, M. (1977). The ecological basis for Aztec sacrifice. *American Ethnologist*, 4(1), 117-135.
- Holbraad, M. y Pedersen, A. M. (2017). *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge University Press.

- Houseman, M. y Severi, C. (1998). *Naven or the other self. A relational approach to ritual action* (M. Fineberg, trad.). Brill.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1970). De la naturaleza y de la función del sacrificio. En M. Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I* (J. A. Matesanz, trad.) (pp. 143-262). Barral.
- Jensen, A. E. (1975). *Mito y culto entre pueblos primitivos* (1.ª reimpresión) (C. Gerhart, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Johansson, P. (2012). La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 43, 47-93.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (V. Goldstein, trad.). Siglo XXI.
- León-Portilla, M. (1983). Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 16, 13-108.
- León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (10.ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México).
- Loisy, A. (1920). *Essai historique sur le sacrifice*. Émile Nourry.
- López Austin, A. (1985). *Hombre-dios. Política y religión en el mundo náhuatl* (2.ª ed. Universidad Nacional Autónoma de México).
- López Austin, A. (1992). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2008). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (3.ª ed., 2.ª reimpresión) (2 Vols.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. [http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf](http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf)
- López Austin, A. y López Luján, L. (2007). *El pasado indígena* (2.ª ed., 3.ª reimpresión). El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez González, R. (2017). *El nahualismo* (2.ª reimpresión). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mendieta, G. de (1997). *Historia eclesiástica indiana* (2 Vols.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mikulska, K. (2015). Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo. En Díaz, A. (coord.), *Cielos e inframundos*.

- Una revisión de las cosmologías mesoamericanas (pp. 109-173). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, A. de (2004). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (5.ª ed.). Porrúa.
- Monaghan, J. (1995). *The Covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality*. University of Oklahoma Press.
- Montes de Oca Vega, M. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nájera Coronado, M. I. (1987). *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete Linares, F. (1999). Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 231-256.
- Navarrete Linares, F. (2007). Reseña crítica del libro de Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2005. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38, 526-531.
- Navarrete Linares, F. (2018). Más allá de la cosmovisión y del mito, una propuesta de renovación conceptual. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 56, 9-43.
- Neurath, J. (2008). Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación, alianza, intercambio e identificación. *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1), 251-283.
- Neurath, J. (2010). Depredación, alianza y condensación ritual en las prácticas sacrificiales huicholas. En G. Olivier y L. López Luján (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 547-573). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, G. (2010). El simbolismo sacrificial de los mimixcoa. Cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. En G. Olivier y L. López Luján (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 453-482). Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Olivier, G. (2019). Teotl and Diablo. Indigenous and Christian conceptions of gods and devils in the Florentine Codex. En J. Favrot Peterson y K. Terraciano (Eds.), *The Florentine Codex. An encyclopedia of the Nahuatl world in the sixteenth-century Mexico* (pp. 110-122). University of Texas Press.
- Pennock, C. D. (2008). *Bonds of blood. Gender, lifecycle and sacrifice in Aztec culture*. Palgrave Macmillan.
- Ragot, N. (2000). *Les au-delà aztèques*. Archaeopress.
- Read, K. A. (1998). *Time and sacrifice in the Aztec cosmos*. Indiana University Press.
- Real Academia Española (2006). *Diccionario de la lengua española*. <https://www.rae.es/>
- Robertson Smith, W. (1894). *Lectures on the religion of the Semites. First series. The fundamental institutions*. Adam and Charles Black.
- Rojas Martínez Gracida, A. (2014). *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.
- Sahagún, B. de (1951-1970). *Florentine Codex. General history of the things of New Spain* (13 partes) (J. O. A. Anderson y C. E. Dibble, trads.). The School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, B. de (1992). *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses* (2.ª ed.) (M. León-Portilla, paleografía). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, B. de (1997). *Primeros memoriales* (Th. D. Sullivan, paleografía y trad.). University of Oklahoma Press.
- Sahagún, B. de (2000). *Historia general de las cosas de Nueva España* (3.ª ed.) (3 Vols.). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Seler, E. (1996). The first humans and the world of the stars. En *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology* (2.ª ed.) (Vol. V, pp. 39-58). Labyrinthos.
- Stengers, I. (2005). The cosmopolitical proposal. En B. Latour y W. Peter (Eds.). *Making things public. Atmospheres of democracy* (pp. 994-1003). Massachusetts Institute of Technology Press.
- Tena, R. (Ed.) (2001). *Histoire du Mechique*. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas* (2.ª ed.) (pp. 123-166). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Tena, R. (Ed.) (2001). Leyenda de los soles. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas* (2.ª ed.) (pp. 167-205). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, A., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. y Sosa Fuentes, S. M. (2014). *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Tylor, E. B. (1977). *Cultura primitiva* (2 Vols.) (M. Suárez, trad.). Ayuso.
- Vié-Wohrer, A.-M. (1999). *Xipe Totec notre seigneur L'Écorché. Étude glyphique d'un dieu aztèque* (2 Vols.). Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricains.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tupí. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1-22.