

¿DEIDADES INSACIABLES?
LA COMIDA DE LOS DIOS EN EL MÉXICO ANTIGUO*

MICHEL GRAULICH
GUILHEM OLIVIER

Poco después de la llegada de los españoles a la costa del Golfo, unos emisarios de Motecuhzoma les hicieron llegar platillos singulares: la sangre de un hombre sacrificado o bien, según otra versión, varios alimentos regados con sangre humana. Las reacciones de los conquistadores fueron descritas por los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. XII: 21, *ibid.* en Baudot y Todorov 1990: 76):

Pero cuando los españoles vieron todo eso, experimentaron gran disgusto, escupieron, se frotaron los párpados, cerraron los ojos, sacudieron la cabeza. Los alimentos, los mensajeros los habían ensuciado, con sangre los habían recubierto. Esto disgustó mucho a los españoles, les produjo náuseas, y así les pareció que la sangre apestaba muchísimo. Y él había actuado así, Motecuhzoma, porque él los creía dioses, los tomaba por dioses, les rendía culto como a dioses. Así se les llamaba, así se les nombraba, “dioses venidos del cielo”; y los negros fueron llamados “dioses sucios” (*Auh in jquac oqujltaque: cenca mollaeltique, chichicha, ixtetenmotzoloa, ihicopi, motzontecovivixcoa: auh in tlaqualli eztica catzelhujque, queezvique, cenca invic eoac, qujnlaelti: iehica ca cenca xoqujiac in eztili. Auh injc iuh qujchiuh motecuçoma, ca qujn-teuma, teteu impan qujnma qujn-teu-tocac: ic notzaloque, ic tocaiotiloque, teteu ilhujcac vitze: auh in tliltique teucacatzacti mjloque*).¹

Algunos días después, los conquistadores encontraron a los que se transformarían en sus principales aliados, los tlaxcaltecas. Éstos interrogaron a los recién llegados acerca de sus costumbres alimenticias:

* Una primera versión de este trabajo ha sido presentada en Lieja (Bélgica) el 20 de mayo de 2003, durante un Taller de Antropología Religiosa intitulado “La diète des dieux. Une approche comparative des polythéismes”, bajo la dirección de Marcel Detienne. Agradecemos a Ángela Ochoa por su cuidadosa revisión del texto español.

¹ Véase también las versiones del autor de los *Anales de Tlaxelolco* (1980: 62; 1999: 127) y el relato de Durán (1967; II: 521).

“Si eres dios de los que comen sangre e carne, cómete estos indios, é traerte hemos mas; é si eres dios bueno, ves aquí gallinas é pan é cerezas.” (Tapia 1866, II: 569).

El *status* de “divinidad” otorgado por los indios a los españoles ha sido considerado por varios historiadores como una de las causas de la derrota de los mexica. En realidad, el concepto indígena de deidad (*teotl* en náhuatl) era mucho más amplio que su equivalente occidental (Graulich 1994: 286-288). A este concepto pertenecían obviamente los numerosos miembros del panteón pero también personas “poseídas” por algún dios (sacerdote, dirigentes políticos,² futuras víctimas sacrificiales que representaban a una deidad, etcétera), difuntos especiales y seres o fenómenos “extraordinarios”. Calificar a los españoles de *teteo* (plural de *téotl*) implicaba entonces una interrogación acerca de su alimentación. Además, siendo variados los gustos de los seres divinos, los indios les propusieron diversos platillos con la esperanza de complacerlos y seguramente con el propósito de identificarlos.

Para conocer la comida de los dioses mesoamericanos, existe una documentación abundante y variada. Los manuscritos pictográficos prehispánicos así como los elaborados después de la Conquista según modelos antiguos ilustran rituales durante los cuales se realizaban sacrificios y ofrendas a los dioses. Los arqueólogos en sus excavaciones encontraron ofrendas que contienen numerosos objetos rituales, así como osamentas humanas o de animales, sin duda vinculados con ritos de oblación. Por último, los cronistas españoles e indígenas nos dejaron detalladas descripciones de las múltiples fiestas que se celebraban en la época prehispánica. Sin embargo, la interpretación de estos rituales sigue siendo difícil. Los frailes que redactaron sus obras deseaban conocer de manera minuciosa los ritos autóctonos para impedir que se siguieran realizando, así como para detectar la posible veneración clandestina de deidades indígenas durante los rituales cristianos. Se entiende que el significado de los ritos indígenas, “inspirados por el diablo”, no importaba mucho a la mayoría de los frailes.³ En cuanto a los indios evangelizados, supuestamente desligados de sus antiguas creencias, tampoco tenían interés en explicar a los frailes el significado de los ritos de sus antepasados. Por lo anterior, resulta a menudo problemático identificar a los destinatarios de los sacrificios y ofrendas, así como sus funciones. Afortunadamente existe un corpus

² De hecho, el mismo Motecuhzoma era considerado como una deidad por ciertas gentes. Por esto enseñó su cuerpo a Cortés cuando lo encontró y le dijo: “A mí véisme aquí que soy de carne y hueso como vos y como cada uno, y que soy mortal y palpable” (Cortés 1963: 59).

³ Es el caso sobre todo de Sahagún (Olivier 2002: 71). En cambio Diego Durán propone a veces interpretaciones de los rituales indígenas.

de mitos antiguos que explicitan el origen de varios rituales e ilustran la variedad de los alimentos divinos.⁴

Venerar la pareja suprema

Varios relatos nos describen los actos creadores de la pareja suprema y la manera cómo sus hijos, los dioses (y más tarde los mortales) empezaron a rendirles culto. Un mito mixteco de origen es particularmente explícito al respecto:

Antes que hubiese días, ni años, estando el mundo en grande obscuridad, que todo era un caos, y confusión, estaba la tierra cubierta de agua, sólo había limo y lama sobre la faz de la tierra. En aquel tiempo, fingen los indios que aparecieron visiblemente un Dios, que tuvo por nombre un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de León; y una Diosa muy linda y hermosa que su nombre fue un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de Tigre. Estos dos dioses dicen haber sido principio de los demás dioses que los indios tuvieron. [...] con su omnipotencia y sabiduría hicieron y fundaron una grande peña, sobre la cual edificaron unos muy suntuosos palacios, hechos con grandísimo artificio, adonde fue su asiento y morada en la tierra. Y encima de lo más alto de la casa y habitación de estos dioses, estaba un hacha de cobre, el corte hacia arriba, sobre la cual estaba el cielo [...] tuvieron dos hijos varones muy hermosos, discretos y sabios en todas las artes. El primero se llamó Viento de nueve Culebras, que era nombre, tomado del día en que nació. El segundo se llamó Viento de nueve Cavernas [...] acordaron de hacer ofrenda y sacrificio a los dioses sus padres, para lo cual tomaron unos como incensarios de barro con unas brasas, sobre las cuales echaron cierta cantidad de beleño molido [los españoles nombraron "beleño" al tabaco] en lugar de incienso. Y esta dicen los indios que fue la primera ofrenda que se hizo en el mundo [...] Hacían asimismo oraciones, votos y promesas a sus padres y pedíanles que por virtud de aquel beleño que les ofrecían, y los demás sacrificios que les hacían, que tuviesen por bien de hacer el cielo y que hubiese claridad en el mundo: que se fundase la tierra, o por mejor decir, apareciese [...] Y para más obligarles a que hiciesen esto que pedían, se punzaban las orejas con unas lancetas de pedernal, para que saliesen gotas de sangre. Lo mismo hacían en las lenguas y esta sangre esparcían y echaban sobre los ramos de los árboles y plantas con un hisopo de una rama de un sauce, como cosa santa y bendita. En lo cual se ocupaban, aguardando el tiempo que deseaban, para más contento suyo, mostrando siempre

⁴ Los estudios de los etnólogos, cuando describen diversos tipos de ofrendas y sacrificios, contribuyen así mismo a una mejor comprensión de las prácticas rituales antiguas.

sujeción a los dioses sus padres, y atribuyéndoles más poder y deidad que ellos tenían entre sí (García 1981: 327-329).

La pareja suprema recibe entonces rezos, tabaco y sangre provenientes del autosacrificio realizado por sus hijos. Se trata por una parte de significar la superioridad de los creadores y el respeto que se les debe, por otra parte de incitarlos a crear el cielo, la tierra y los astros (Graulich 2000: 355-356). Estas ofrendas dedicadas a la pareja suprema se describen también en los mitos del Altiplano Central: se narra que Quetzalcóatl fue el primero que ofreció su sangre y arrojó copal y piedras preciosas al fuego (*Códice Vaticano 3738* 1996: f. 7v) (fig. 1). Según otra fuente, "Serpiente Emplumada" sacrificó también animales: serpientes, pájaros y mariposas (*Anales de Cuauhtillán* 1945: 8; 1992: 9 [31]).



Fig. 1. Quetzalcóatl realiza un autosacrificio
(*Códice Florentino* 1979: v. 1, lib. 3, f. 10r)

Las ofrendas de copal, "principal comida del demonio"

La pareja suprema recibe entonces diversas ofrendas. Empecemos por el copal, cuya cremación en honor a los dioses era una de las prácticas rituales más difundidas en Mesoamérica, como lo ilustra una iconografía abundante y numerosos testimonios escritos. No es casual el hecho de que los informantes de Sahagún (1958: 48-49) hayan citado en

primer lugar el copal en su larga lista de ofrendas a los dioses: precisan que se depositaba sobre brasas colocadas en un incensario de cerámica. Frente a la estatua del dios el penitente levantaba en cuatro ocasiones el incensario y repetía este gesto dirigiéndose hacia los cuatro puntos cardinales. Otros textos afirman que el humo del copal servía de vehículo para los rezos de los hombres hacia los dioses (Durán 1967, I: 41).

Se nos precisa también que esta resina tenía propiedades alimenticias. Así, los lacandones actuales de Chiapas veneran incensarios que representan a sus dioses y a quienes ofrecen copal. Según instrucciones divinas, "...solamente a tus incensarios les hablan. Les das copal [...] Les das a los incensarios copal como su alimento. Los dioses se alimentan de tus palabras". (Bruce 1974: 215). Regresaremos más adelante sobre la función de estas "palabras". Los chontales de Oaxaca afirman que el humo del ocote y otras ofrendas quemadas en sus milpas se transforma en tortillas en cuanto llega a la morada de los dioses (Carrasco 1960: 107).⁵ El jesuita Antonio Margil describió, a principios del siglo XVIII, las creencias de los indios de la provincia de Suchitepequez en Guatemala: calificó el copal como la "principal comida del demonio" (Dupiech-Cavaleri y Ruz 1988: 245). Ya hemos mencionado las características divinas que se atribuían a ciertas personas poseídas por una deidad. En 1537, durante un proceso de inquisición, un testigo declaró acerca de Andrés Mixcóatl que se hacía venerar como el dios Tezcatlipoca: "...que como no lo veían comer ninguna cosa, sino que pedía copal, y que aquello nomás quería comer, pensaba que era dios, y que por tal lo honraba". (*Procesos...* 1912: 61).⁶

Los sacrificios de animales

Se mencionó que Quetzalcóatl había sacrificado serpientes, pájaros y mariposas en honor a la deidad suprema. De hecho, numerosos animales domésticos (guajolotes y perros), así como varios animales salvajes, a veces durante cacerías rituales, eran inmolados ritualmente

⁵ Los totonacos afirman que los santos comen la "mera cera" de las velas que les llegan a través del humo de estas velas (Kelly 1966: 408). Lo mismo sucede con los dioses de los huicholes actuales (Neurath 2002: 177). Los santos totonacos también consumen incienso: "Incense also ascends as smoke but, once in the heavens, returns to its previous, more substantial form." (Kelly 1966: 408). Los santos venerados por los tzotziles se alimentan también con copal (Gossen 1979: 209, 263, 269).

⁶ En otro proceso se acusa a una persona de comer copal y de beber sangre humana (*ibid.*: 159).

en el México antiguo. Los descubrimientos de los arqueólogos, la iconografía y los cronistas atestiguan la amplitud de estas prácticas. El origen de los sacrificios de animales está ilustrado por el mito del nacimiento del Sol y de la Luna. Serpientes, mariposas, codornices y chapulines no pudieron descubrir el rumbo donde el astro iba a aparecer. Fueron condenados a servir de víctimas sacrificiales (Mendieta 1870: 79). Según el *Popol Vuh* (1985: 79; 1986: 26-27) de los mayas-quichés, muy cercano a los mitos del México central, los animales fueron las primeras criaturas animadas; pero cuando los dioses les ordenaron que les hablaran, les dedicaran rezos y respetaran los días festivos, los animales no pudieron cumplir con estas exigencias. Los dioses decidieron entonces que los animales iban a vivir en la selva y los barrancos y que iban a ser matados y comidos, "tal será su cargo". Por no rendir homenaje a sus creadores, sus "padres y madres", los animales fueron los primeros seres terrestres condenados a la muerte y al sacrificio, "Por esta razón fueron inmoladas sus carnes y fueron condenados a ser comidos y matados los animales que existen sobre la faz de la tierra" (*ibid.*). Pagan su deuda transformándose en comida. No es casualidad que la presa de cacería por excelencia, el venado, sea un símbolo de ingratitud y de mancilla (Olmos en García Quintana 1974: 156-158; *Códice Vaticano 3738* 1996: f. 7v; Graulich 1997: 435-436).

Durante las excavaciones del Templo Mayor, los arqueólogos encontraron, enterrados en 58 ofrendas, 289 reptiles, 136 aves y 27 mamíferos entre los cuales hay 180 tortugas, 96 serpientes, 12 cocodrilos, 116 codornices, 5 águilas, 8 pumas, 2 lobos y un jaguar (Polaco 1991). Algunos de estos animales forman parte de complejos cosmogramas y simbolizan por ejemplo el inframundo (los peces), la superficie de la tierra (las tortugas) o el cielo (las águilas) (López Luján 1993). Las serpientes y las codornices fueron sin duda ofrecidas a los dioses como comida.⁷ El *Códice Borgia* (1963: 71) ilustra la función de las codornices, que se sacrificaban masivamente durante las fiestas religiosas (fig. 2). Sentado en su trono Tonatiuh recibe en la boca un chorro de sangre que sale del pescuezo de una codorniz decapitada. En cuanto a la cabeza del ave, aparece en las quijadas de la deidad de la tierra representada en forma de cocodrilo. Se sacrificaban otros animales —jaguares, venados, conejos, perros, guajolotes o colibríes— como dobles de divinidades, ya que todos los miembros del panteón tenían uno o varios animales a través de los cuales se podían manifestar. Citemos la ofrenda —extraña a nuestros ojos— de cinco ranas negras

⁷ También cabe la posibilidad de que los animales que constituyen los cosmogramas hayan sido al mismo tiempo ofrendas de comida para la Tierra.

(*cueiatl*) que cargaban en su lomo cañutos llenos de comida. Vestidas con faldas azules, el rostro pintado del mismo color, estas ranas representaban a los pequeños dioses de la lluvia, los Tlaloque (*Códice Florentino*, lib. II: 62). Habrá que insistir sobre los estrechos nexos que existían entre cierta categoría de ofrendas y sus destinatarios, tanto más que estos dones se confunden a veces con los que los reciben.⁸



Fig. 2. El sol y la tierra reciben la sangre de una codorniz sacrificada (*Códice Borgia* 1963: 71)

De hecho en algunas ocasiones se dedican ofrendas directamente a animales, los cuales fungen probablemente como dobles de deidades. Chimalpahin (1991: 114-115) describe cómo los chichimeca totolimpaneca flecharon un jaguar rojo que decidieron ofrecer a su dios:

Fue entonces que vino a descender el águila blanca, a la que los antiguos chichimecas hacían nombrar Totolin; vino a erguirse sobre el ocelote bermejo; lo vino a comer. Fue entonces que se dignaron darle

⁸ Según López Austin (1997: 218), "En la antigüedad la ofrenda que se tendía sobre el puente [que vincula hombres y dioses] debía ser ya, desde su envío, algo que el dios receptor reconociera como propio, al grado que la ofrenda llegaba a ser su propia esencia envuelta en la apariencia corporal adecuada."

de beber, darle de comer al que tenían por dios. (... *ynic oncan hualtemoc iztac cuauhtli yehuatl yn quitocayotiaya yn huehuetque chichimeca Totollin Moquetzaco ipan yn tlailauhqui ocelotl, quicuaco, ynic oncan catlitique quitlacualtique yn quimoteotiaya*).

El dios, en forma de águila, se digna entonces descender a la tierra para consumir directamente la ofrenda de sus devotos. Tal vez se pueda interpretar de la misma manera un pasaje de la obra de Bernardo de Lizana (1995: 63) donde se relata que una guacamaya, doble del dios solar Kin Ich Kak Mo, bajaba a medio día hacia las ofrendas depositadas en su templo en Izamal.⁹ Otros ejemplos de animales alimentados, incluso con carne humana,¹⁰ podrían ser las diferentes especies conservadas en el mal llamado zoológico de Motecuhzoma. Graulich (1994: 162-164) ha propuesto que estos animales eran en realidad dobles de deidades. En Yucatán, a principios del siglo XVIII, se prohibía a los indios "...poner bebidas o comidas a los tigres en sus casas por medio de oblación..." (Caso Barrera 1999: 177). Actualmente los nahuas de Guerrero depositan ofrendas en los cerros, entre las cuales está el guajolote en mole, destinado a zopilotes que representan al dios del viento (Good Eshelman 2001: 255-257). De manera que los dioses, adoptando la forma de diversos animales, pueden consumir directamente las ofrendas de los devotos.

Ofrecer su propia sangre

Junto con la cremación de copal y el sacrificio de animales, el auto-sacrificio formaba parte de las ofrendas dedicadas a la pareja suprema. Aquí también son numerosos los testimonios, desde las famosas estelas mayas de la época Clásica en donde aparecen reyes autosacrificándose, los códices donde se plasmaron dioses y sacerdotes extrayéndose sangre de las orejas o del pene, hasta las descripciones minuciosas de los frailes, fascinados por la devoción de los indios y a la vez aterrados por los destinatarios de estas prácticas. El franciscano Benavente o Motolinía (1985: 167) describió con sumo detalle la fabricación de lancetas en obsidiana para sangrar que se depositaban sobre una manta y luego eran incensadas. En el ocaso, cuatro sacerdotes tocaban un tambor y cantaban en honor a los instrumentos de

⁹ El texto reza así: "...baxava [Kin Ich Kak Mo] a quemar el sacrificio a medio día, como baxava bolando la guacamaya con sus plumas de varias colores." Algunas representaciones en códices podrían ilustrar este mismo fenómeno (por ejemplo *Códice Borgia* 1963: 1, 3, 5, 8).

¹⁰ Si hemos de creer a Bernal Díaz del Castillo (1988: 253).

autosacrificio. Los sacerdotes los utilizaban para agujerarse la lengua a través de la cual pasaban centenares de varillas. Un sacerdote anciano, no sin esfuerzos, cantaba de nuevo aunque apenas podía mover su lengua. Las varillas ensangrentadas se colocaban frente a la estatua de Mixcóatl —a quien se atribuía el origen del autosacrificio— para alimentarla.

Se utilizaban también punzones de hueso de jaguar, garras de águila o espinas de maguey para extraerse sangre de la lengua, de las orejas, de las pantorrillas e incluso del pene. Durante la fiesta del Sol celebrada un día “4 Movimiento” (*nahui ollin*), todos los habitantes de México-Tenochtitlan realizaban autosacrificios para nutrir el astro solar, incluyendo los recién nacidos, a quienes se les extraía un poco de sangre de las orejas (*Códice Florentino*, lib. IV: 6-7). Los dioses se alimentaban entonces de sangre. ¿No habían creado ellos mismos a los hombres mezclando la sangre de sus lenguas o de sus penes con huesos? (*Leyenda de los Soles* 1945: 121; 1992: 89 [146]; Thévet 1905: 27).

La Tierra hambrienta

Otros mitos evocan esta necesidad de sangre de los dioses prehispánicos, sobre todo por parte de la Tierra y del Sol. Así, las tradiciones del México central describen un ser a la vez masculino y femenino llamado Tlaltéotl (“Deidad Tierra”), que flotaba sobre las aguas primigenias y que fue bajada del cielo hasta estas aguas por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Transformándose en serpientes, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se introdujeron en el cuerpo de Tlaltéotl y la rompieron en dos partes: con una formaron la tierra y llevaron la otra parte de su cuerpo al cielo (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 210-211; Thévet 1905: 28, 31). Según la versión recopilada por André Thévet (1905: 29),

...para compensar a la dicha diosa del daño que los dioses le habían hecho, todos los dioses bajaron para consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida de los hombres [...] Y esta diosa lloraba a veces en la noche, deseando comer corazones de hombres y no quería callar hasta que se los diesen ni quería dar fruto hasta que se le regaba con sangre de hombres. (...*pour récompenser la dite déesse de la terre du domage que les dieux lui avoint fait, tous les dieux descendirent la consoler, et ordonèrent que d'elle sortit tout le fruit nécessaire pour la vie des hommes [...] Et ceste déesse pleuroyt quelque fois la nuict, désirant manger ceurs de hommes et ne se vouloyt taire iusques à ce que l'on luy bailla, ni vouloyt porter fruicts, si n'estoyt arrousée de sang de hommes.*)”

La introducción en la tierra es frecuente y concierne a deidades vinculadas con la tierra, la lluvia y la fertilidad. Las fuentes documentales nos hablan de corazones enterrados, de víctimas enterradas vivas, encerradas en cuevas, o bien arrojadas a remolinos de agua, que se consideraban también como cuevas (por ejemplo en Pantitlan). Al referirse al sacrificio de niños de siete a ocho años en honor a Tláloc, Pomar (1986: 63) dice que una vez degollados, "...los echaban en una caverna y abertura natural que había en unas peñas junto al ídolo, muy oscura y profunda...". En otras partes los niños eran enterrados. En Cholula, se precisa que los niños sacrificados en honor al dios 9 Lluvia, arriba de la inmensa pirámide, eran enterrados frente a la estatua de la deidad (Rojas 1985: 132). ¿Podría decirse que estos sacrificados son materialmente "comidos" por los dioses terrestres y acuáticos? Al parecer la respuesta es afirmativa; de hecho, la deidad de la Tierra está representada a menudo con sus fauces abiertas, tragando bultos funerarios y hombres (*Códice Borgia* 1963: 3, 8; *Códice Laud* 1966: 21, 31, 44) (fig. 3). Otra prueba de que se consideraba que la Tierra consumía a sus víctimas aparece en un testimonio de Diego Durán (1967, I: 130): cuando la diosa de la Tierra Cihuacóatl tenía hambre, sus sacerdotes sacrificaban un cautivo en su templo y después tiraban un pedazo de su muslo afuera, "...y decían que lo oyesen todos: 'Tomadlo allá, que ya es comido'". Todavía hoy en día los nahuas de la Sierra de Puebla afirman: "...comemos la tierra y luego la tierra nos come". (Knab 1979: 130).¹¹

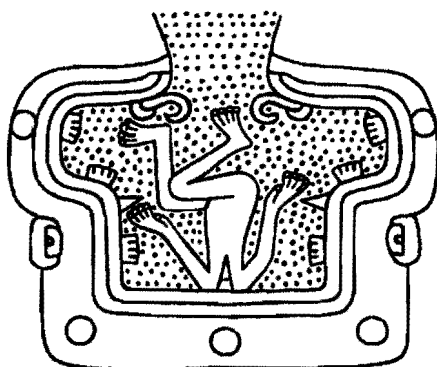


Fig. 3. La Tierra traga a los hombres (*Códice Laud* 1966: 21)

¹¹ Los nahuas actuales de Guerrero emplean casi las mismas palabras: "Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros." (Good Eshelman 2001: 273).

Varios mitos modernos nos presentan a la Tierra como una anciana, dueña de los animales salvajes, capaz de transformarse en jaguar. A veces aparece con una vagina dentada que héroes ingenuos o temerarios descubren para su desgracia (Olivier 1997: 300-301). Un rito antiguo de los cakchiqueles de Guatemala refleja sin duda esta concepción "castradora" de la diosa de la Tierra: "...después de sacrificar los antiguos a algún hombre, despedaçándolo, si era de los que hauían cogido en guerra, que guardaban el miembro genital y testículos de tal sacrificado, y se los daban a una vieja que tenían por profeta para que los comiese". (Coto 1983: 503). Esta vieja "profeta" seguramente personificaba a la diosa telúrica.

El origen de los sacrificios humanos

Después de la creación de la Tierra, los mitos narran la del Sol y de la Luna, acontecimientos esenciales que fundamentan también la dieta de los dioses. Exiliados sobre la tierra después de una transgresión —una de sus variantes es precisamente el desgarramiento de Tlal-téotl— los dioses se reunieron en la prestigiosa metrópoli de Teotihuacan: se trataba de elegir a uno de ellos para iluminar el mundo hasta entonces en tinieblas. Tecuciztécatl y Nanáhuatl fueron designados para ello y empezaron a ofrecer copal y sangre, al igual que los hijos de la pareja suprema mixteca. Después se tenían que arrojar a una hoguera. Tecuciztécatl no se atrevió a arrojarse a las llamas, en cambio Nanáhuatl valientemente entró en la hoguera, donde se quemó. Tecuciztécatl lo siguió, pero cayó en las cenizas. El primero, pobre pero valiente, se transformó en Sol mientras que el segundo, rico pero cobarde, se volvió la Luna (Graulich 1987: 126-130). Según ciertas versiones, los astros se quedaron inmóviles y el Sol exigió el sacrificio de los demás dioses para moverse. Efectivamente fueron sacrificados y sus corazones arrancados para que los astros empezaran su movimiento. La energía indispensable al Sol proviene entonces de los corazones de los dioses sacrificados (*Códice Florentino*, lib. VII: 4-8).

Otro mito, el del origen de la guerra sagrada, precisa las exigencias del Sol. 405 Mimixcoa fueron creados para nutrir el astro diurno. Para este propósito, les fueron proporcionadas suntuosas armas adornadas con plumas de colores. Pero 400 Mimixcoa no ofrecieron sus presas de cacería al Sol, y además se emborracharon y se acostaron con mujeres. El Sol decidió llamar a los otros 5 Mimixcoa, a quienes entregó armas más sencillas, realizadas con un pequeño maguey llamado *tzihuactli*. Estos sacrificaron a sus 400 hermanos mayores y los

ofrecieron al Sol (*Leyenda de los Soles* 1945: 123; 1992: 92 [150]; *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1941: 216).

Al parecer el Sol exigió primeramente ofrendas de animales a los 400 Mimixcoa. De hecho, varios textos mencionan este tipo de dones para el astro diurno. El sacrificio de los 400 Mimixcoa indica a la vez el paso de los sacrificios de animales a los sacrificios humanos, pero de alguna manera significa también la equivalencia entre ambos tipos de víctimas. Importantes testimonios confirman el hecho de que la guerra era una verdadera cacería de humanos (Graulich 1997). Durante la fiesta de *quecholli* dedicada a Mixcóatl —dios de la cacería cuyo doble era el venado— se sacrificaban precisamente ciervos arrancándoles el corazón, como si fueran hombres (Durán 1967: 76). Según otra fuente, en la misma fiesta se ejecutaba ritualmente a cautivos de guerra colgados por las manos y los pies de una viga, como si se tratase de venados (*Códice Florentino*, lib. II: 139).

Ahora bien, es probable que el sacrificio de los Mimixcoa estuviera también destinado a la Tierra. En efecto, después de armar a los 400 Mimixcoa, el Sol les recordó que "...Tlaltecuhltli, ella también [es] su madre. (...*auh no yehuail in amonan yn tlateuctli.*)".¹² Uno recuerda el apetito de la parte inferior de Tlaltéotl, es decir de Tlaltecuhltli ("Señora de la Tierra") que exigía así mismo sangre y corazones de hombres. En efecto, como lo demostró Michel Graulich (1982), los sacrificios humanos tenían generalmente dos destinatarios: el Sol y la Tierra. Generalmente, el corazón de la víctima se ofrecía al Sol, mientras que el cuerpo, tirado hasta abajo de la pirámide nutría a la Tierra con su sangre. Así los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. II: 48) precisan que con los corazones "se criaba" (*quizcaltia*) al Sol, como si fuera un niño.¹³ Recordemos que Huitzilopochtli, deidad solar de los mexica, "...no comía sino corazones..." (Durán 1967; II: 34).

Observemos que la comida de los dioses se transforma en función de la actitud de sus criaturas: por no cumplir con sus deberes, los animales son los primeros condenados a transformarse en comida para los dioses. En su segundo intento, las deidades del *Popol Vuh* (1985: 79; 1986: 27) expresan claramente su deseo de ser alimentados: "Iha-

¹² La traducción es de Guilhem Olivier. "Por ahora y también el mismo Tlaltecuhltli algo hará de propio albedrío" (Paso y Troncoso en Yáñez (ed.) 1991 [1903]: 19); "Asimismo (les dijo): vuestra Madre es Tlaltecuhltli" (Velázquez 1945: 123); "And the one who is your mother is Tlaltecuhltli" (Bierhorst 1992: 150); "[Y agregó:] "También [alimentaréis] a Tlaltecuhltli, vuestra madre" (Tena 2002: 187).

¹³ *Izcaltia*, "criar niño" (Molina 1977: f. 49r). Se emplea el mismo verbo para hablar del efecto que provocaba en el rey el sacrificio de esclavos (*Códice Florentino*, lib. IV: 42; véase *infra*).

gamos al que nos sustentará y alimentará! [...] Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten". Pero los hombres de lodo y los de madera que los dioses crean tampoco sirven para los propósitos divinos: "...no se acordaban de su Creador, de su Formador...". Todos fueron destruidos (*ibid.* 1985: 80; 1986: 29-30). De la misma manera, los Mimixcoa que iban a alimentar al Sol y a la Tierra se olvidaron de sus deberes y fueron condenados a sustituir a los animales como alimento para los dioses.

La sangre de los sacrificados

Examinemos más detalladamente las ofrendas de sangre de los sacrificados, los "muertos divinos" (*teomicqui*) según los informantes de Sahagún (1958: 52-57). Después de elevar el corazón de la víctima hacia el Sol, su sangre se colocaba en una escudilla y luego se untaba en la boca de la estatua de una o varias deidades. Al describir la fiesta de *tlacaxipeualiztli*, los informantes del franciscano (*Código Florentino*, lib. II: 54) precisan que con la sangre "...se nutrían los diablos [...] sobre los labios de las imágenes, sobre cada uno, depositaba la sangre del cautivo, con una caña delgada les hacían probar [la sangre] ...(*in qujntlatlaqualia diablome [...] in teme teixiptlaoan, intenco qujmontlallalilia yn jezço malli, piastica qujmonpaloltituih ...*)". Esta alimentación de los dioses también se realizaba entre los mayas, sea con sangre de animales, sea con sangre humana (Scholes y Adams 1938: 58-59, 62). Un eco de estos ritos antiguos se encuentra entre los otomíes actuales de la Sierra de Puebla que veneran a una multitud de imágenes divinas realizadas con papel de corteza de amate. Durante algunos rituales, el curandero (*bādi*) vierte sangre de guajolote en la boca de las deidades de papel (Galnier 1997: 107). Respecto a la sangre de los venados y de las reses sacrificadas, los huicholes actuales precisan que "...sólo la sangre de animales aún vivos sirve como alimento para los dioses." (Neurath 2002: 174, 328).

Hemos hablado ya de las costumbres alimenticias de mortales poseídos por los dioses. He aquí cómo unos sacerdotes purépechas recibieron a una mujer poseída por la diosa Cuerauaperi: "Decía esta gente que cuando aquella diosa Cuerauaperi tomaba alguna persona: que entraba en ella y que comía sangre [...] '¡Padres, padres, hambre tengo!'", exclamó. Los sacerdotes le ofrecieron sangre que habían extraído de sus orejas: "... tenía la boca abierta y tragaba aquella sangre que le daban, que sentían ellos que la pasaba por la garganta, y tenía todos los bezos ensangrentados..." (*Relación de Michoacán* 1988: 285). Apa-

recen en el *Códice Magliabechiano* (1996: f. 87v) y en el *Códice Tudela* (1980: f. 50v, 51r) representaciones de un sacerdote arriba de una escalera vaciando un gran recipiente lleno de sangre sobre la cabeza de una estatua de Mictlantecuhtli, el dios de la muerte (fig. 4). ¿Exageración de un pintor indígena evangelizado, acompañando a los frailes en sus empresas de “demonización” de la religión autóctona, ya que el manuscrito se pintó poco después de la Conquista? De ningún modo. Un reciente hallazgo arqueológico confirmó este baño masivo de sangre de la deidad. Dos grandes estatuas de Mictlantecuhtli fueron descubiertas en la Casa de las Águilas, al norte del Templo Mayor. Análisis en laboratorio revelaron la presencia de sangre humana derramada sobre estas estatuas (López Luján s. f.).



Fig. 4. Se alimenta y vivifica a Mictlantecuhtli con sangre humana
(*Códice Magliabechiano* 1996: f. 87v)

Singularidad de la dieta de algunas deidades

Además de la sangre y los corazones, algunos dioses anhelaban otras partes del cuerpo humano. Los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. XI: 68) describen así al *ahwitzotl*, animal mitológico parecido a una nutria, quien ahogaba a sus víctimas. Éstas aparecían sin uñas, ni dientes, ni ojos, probablemente comidos por este animal, doble de los Tlaloque.

Se atribuyen gustos peculiares también a los dioses del inframundo. Tal vez en razón de su derrota frente a los gemelos divinos Hunahpu y Xbalanqué, a la deidad maya-quiché del Xibalbá se le asignó lo siguiente: "Sea para ti todo lo podrido y desechado y hediondo" (Casas 1967; I: 650).¹⁴ En cuanto a Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, los informantes de Sahagún (1997: 177) describen así su comida: "Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, allá comen en el Mictlan, pies, manos, su guisado [es de] pinacates, su atole es pus que toman en cráneos [...] (*Mictlanteculli, Mictecaçivatl, in ompa quiqua mictla xocpalli, macpalli:auh yn imul, pinacatl, in ialol temalli, ynic atli, cuaxicalli...*)". Se mencionan también tamales de pinacates, corazones y ojos.¹⁵ Acerca de este último "platillo", se precisa que "...él que aquí, sobre la tierra, deja caer granos de maíz, él que no los estima, allá, en el Mictlan, Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl le arrancan los ojos. (...yoan in aquin nican tlalticpac, quizeçenmana tlaolli yn atle ipan quitta yn ompa mictlan quixtelolococopina, yn mictlanteculli, yn mictecaçihoatl)" (*ibid.*: 178). De hecho, las deidades de la muerte en el México central, al igual que las del mundo maya, ostentan a menudo ojos entre sus atavíos (fig. 5).¹⁶

No es sorprendente encontrar pies y manos entre los atavíos de las deidades telúricas, ya que comparten muchos rasgos con los dioses de la muerte. La famosa estatua colosal llamada Coatlicue porta un collar de manos, mientras que Mictlantecuhtli ostenta a menudo una mano como orejera (Graulich 1992; *Códice Borgia* 1963: 13, 16, 56). Una costumbre de los acaxee del estado de Durango a principios del siglo XVII parece aludir a esta iconografía macabra. Cuando regresaban de una guerra con sus cautivos, los guerreros "...dan a las mujeres las manos para que las lleven colgadas al cuello como nóminas".¹⁷ Se puede especular que consumían después esas manos, tal como lo hacían las deidades de la tierra y de la muerte.

¹⁴ En este caso, el hecho de asignar productos descompuestos al dios del inframundo resulta de su derrota y se puede interpretar como un castigo. Tal vez se pueda interpretar de la misma manera el consumo de excrementos/pecados por parte de Tlazoltéotl, la diosa culpable en Tamoanchan (*Códice Florentino*, lib. I: 23-27; *Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 3r).

¹⁵ Hoy en día los teenek veracruzanos ofrecen a sus antepasados, los *Baatsik'*, una comida medio cruda, sucia e insípida. En cambio se ofrece al Trueno y a los santos católicos el humo oloroso del copal. Estas oposiciones alimenticias reflejan las ubicaciones espaciales de estos seres, inframundo en el caso de los *Baatsik'*, cielo para el Trueno y los santos (Ariel de Vidas 2002: 241, 401).

¹⁶ Spranz (1973: 264, 274); Taube (1992: 11-13).

¹⁷ Se trata de una crónica del jesuita Santaren publicada por González (1980: 375).

La ebriedad cíclica de los dioses

En la mesa de los dioses, además de los alimentos ya mencionados, encontramos bebidas alcohólicas como el pulque o, en el caso de los mayas, el balché. Un pasaje de la *Relación de Michoacán* (1988: 283) narra cómo el dios Curicaueri en forma de un águila blanca se llevó por los aires a una mujer. Llegaron al monte Xanoatahucazio donde estaban reunidos los dioses purépechas preocupados ante el anuncio de la llegada de los españoles. La joven los observó, "...todos entiznados [...] y tenían consigo muchas maneras de vino tinto y blanco de maguey y de ciruelas y de miel...". Varias deidades reciben a veces libaciones de pulque, la Tierra por ejemplo, sobre la cual se derraman algunas gotas de pulque antes de tomarlo o bien en las cuatro esquinas del fogón, para el dios del Fuego (Ponce de León 1965: 122-123).

Además de estas ofrendas moderadas, sabemos que ciertos dioses podían caer en trágicos excesos etílicos. Hemos mencionado ya las transgresiones de los Mimixcoa, borrachos y negligentes ante el Sol, lo que provocó su destino de sacrificados. Así mismo, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca aparecen ebrios al final de los Soles o edades cósmicas (Olivier 2000). Conviene precisar que estas dos deidades, verdaderos hermanos enemigos en la mitología mesoamericana, alternan como Soles o dueños de estas eras cósmicas (Graulich 1987: 87-91; Olivier 1997: 157-159). Vinculada con la transgresión sexual, esta ebriedad provoca su caída como Sol, tomando entonces su lugar la otra deidad. Así Tezcatlipoca se confunde con Itztlacoliuhqui-Cuextécatl que se embriagó en Tamoanchan o con Tares Upeme, su equivalente purépecha, que quedó cojo al caerse del cielo después de una borrachera (*Códice Florentino*, lib. X: 193; *Relación de Michoacán* 1988: 163; Olivier 1997: 145-146; 2000b). Esta transgresión etílica de Tezcatlipoca —junto con su transgresión sexual— provoca su derrota como Sol en Tamoanchan, al final de la tercera era cósmica. Volveremos a encontrar al "Señor del Espejo Humeante" bajo los rasgos de un chalca ebrio al final del quinto Sol, la era mexica dominada precisamente por Huitzilopochtli-Tezcatlipoca (*Códice Florentino*, lib. XII: 33-35; Graulich 1987: 223-240; Olivier 1997: 185-186).

Detengámonos ahora en el episodio de la ebriedad de Quetzalcóatl en Tollan, durante el cuarto Sol, que es el mejor documentado.¹⁸ Tezcatlipoca ofreció pérfidamente pulque a su adversario, que se emborrachó y tal vez tuvo, según ciertas fuentes, relaciones culpables con

¹⁸ *Anales de Cuauhtlilan* (1945: 9-11; 1992: 10-11 [33-34]); *Códice Florentino*, lib. III: 17-18.

su hermana (fig. 6). Después de esta doble transgresión, Quetzalcóatl fue obligado a salir de Tollan y llegó a la costa del Golfo, donde se quemó en una hoguera y se transformó en el planeta Venus. En cuanto a Tezcatlipoca, que se confunde con Huitzilopochtli, llegó a ser el Sol de la quinta era.

Más allá de la transgresión, aparece en las fuentes otra dimensión de la ebriedad. Un documento afirma que, antes de embriagar a Quetzalcóatl, Tezcatlipoca le anunció que regresaría a Tollan bajo el aspecto de un niño (*Códice Florentino*, lib. III: 18). Diversos elementos nos llevan a concluir que la ingestión de pulque podía provocar el rejuvenecimiento, e incluso contribuir al renacimiento. A favor de esta hipótesis, conviene citar una creencia de los huastecos recopilada por Guy Stresser-Péan. El viejo dios de la Tierra y del Trueno, Señor del Año y antepasado de los huastecos "...era también el dios de la embriaguez que era capaz, a través de la ebriedad, de volverse joven". (Stresser-Péan 1971: 597). Se puede añadir al expediente un mito moderno del origen del aguardiente recopilado entre los nahuas de la Sierra de Puebla. Para envenenarlo, le habían dado vinagre a Jesucristo en la cruz...

Entonces lo bendijo y dijo que: "No, con esto no voy a morir, esto se lo van a tomar mis hijos y van a dormir, y van a volver en sí otra vez. Como yo voy a morir, yo también tengo que resucitar mañana, pasado." Y así por eso nos emborrachamos y volvemos en sí otra vez [...] Y con eso (el vinagre) lo querían envenenar ya para que se muriera. Y no se murió ése. Sino lo bendijo para que lo tomáramos nosotros sus hijos... Sí, se volvió refino pa' nosotros. Eso tomamos, y nos dormimos de borrachos y volvemos en sí otra vez al poco rato. (Lupo 1991: 226).

Esta extraña versión del Evangelio se esclarece si la comparamos con el mito de origen del pulque transcrito en el siglo XVI por Gabriel de Chávez. Ome Tochtli ("2 Conejo"), el dios del pulque, estaba sumamente preocupado porque su bebida provocaba la muerte de los que la tomaban. Solicitó la ayuda de Tezcatlipoca quien lo sacrificó. Poco después Ome Tochtli resucitó y desde entonces los hombres se pueden emborrachar sin peligro (*Relación de Meztitlán en Relaciones geográficas del siglo XV: México* 1986: 62). El vinagre ofrecido a Jesucristo es un veneno, al igual que el pulque de Ome Tochtli que, antes de su sacrificio, provoca la muerte de los hombres. La bendición de Jesucristo tiene las mismas consecuencias que el sacrificio voluntario de Ome Tochtli: tanto el pulque letal como el vinagre mortal se transforman en bebidas que los hombres podrán consumir. Las consecuencias patógenas de la ingestión de alcohol son pasajeras y después de una

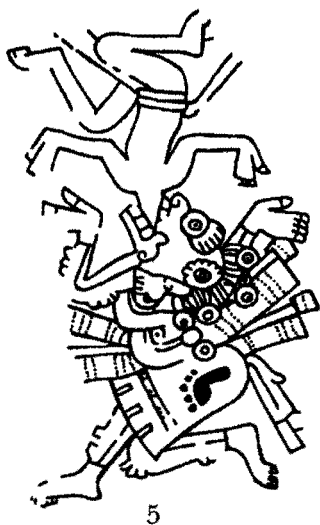


Fig. 5. Una deidad de la muerte traga a un hombre (*Códice Borgia* 1963: 5)

Fig. 6. Tezcatlipoca ofrece pulque a Quetzalcóatl
(*Códice Florentino* 1979: v. 1, lib. 3, f. 12r)

Fig. 7. Futuro sacrificado ataviado como Mimixcoa
(*Códice Telleriano-Remensis*, 1995: f. 4r)

muerte aparente que se manifiesta por el sueño, el hombre renace al despertar. La ebriedad identifica al hombre con la deidad o más bien se considera como un estado de posesión, el dios se manifiesta en él (Sahagún 2000: 111). Así mismo, el hombre ebrio comparte el destino de la deidad del pulque: “Pero que la muerte deste Ome Tochtli fue como sueño de borrachera, que, después de vuelto en sí, quedó sano y bueno”. (*Relación de Meztitlán en Relaciones geográficas del siglo XVI, México* 1986: 62). La ebriedad de Quetzalcóatl participa de esta concepción, y si bien Tezcatlipoca inmortalizó a Ome Tochtli sacrificándolo, también contribuyó al futuro renacimiento de Quetzalcóatl-Venus emborranchándolo. Esta dimensión de la ebriedad es un elemento importante para entender los procesos que conducen a los dioses desde la muerte hasta el renacimiento.

El papel de las palabras y de la música

Pero los dioses no reciben solamente ofrendas materiales. Regresemos al mito de origen del Sol y de la Luna, para precisar que Quetzalcóatl fue encargado de sacrificar a los demás dioses para proporcionar a los astros la energía indispensable para su movimiento.¹⁹ Sin embargo, según el relato de los informantes de Sahagún, el sacrificio de los dioses en Teotihuacan —necesario sin duda en otras versiones del mito— no fue suficiente para desencadenar el movimiento del Sol y de la Luna:

Y decían que a pesar de la muerte de todos los dioses el sol no pudo moverse y seguir su camino. Así fue el cargo de Ehecatl, el viento, quien llegó y se empeñó con fuerza a soplar. En seguida, se pudo mover [el Sol] y siguió su camino (*Auh quitoa, in manel muchintin teteu omicque, ça nel amoc ic olin, amo vel ic otlatocac in teutl tonatiuh: ic itequiuh ommuchiuh in hecatl, moquetz in ehecatl, cenca molhui, totocac in ehecac: quin iehoatl vel colin j niman ie ic otlatoca*). (*Códice Florentino*, lib. VII: 8).

La intervención decisiva fue entonces la del Quetzalcóatl quien, en su aspecto de Ehecatl, sopló hacia los astros, provocando de esta manera su desplazamiento en el cielo. Algunos mitos modernos asignan esta función dinámica a la música, los cantos o las danzas desencadenan la ascensión del Sol.²⁰

¹⁹ *Códice Florentino*, lib. VII: 3-9; *Leyenda de los Soles* (1945: 121-122; 1992: 90-91 [147-149]); Mendieta (1870: 79-80).

²⁰ Dyk (1959: 3); Stresser-Péan (1962: 22); Williams García (1972: 93-94); Ichon (1969: 58); Zingg (1982: II, 183, 188, 195), etcétera.

Esta combinación de sangre sacrificial y de soplo se vuelve a encontrar en el mito de origen de la música. Los hombres ignoraban cómo venerar a sus creadores. Un aspecto de Tezcatlipoca, Yohualli Ehécatl (“Viento Nocturno”), “...el aire, el cual apareció como figura negra con una gran espina toda ensangrentada en señal de sacrificio... (*...l'air, lequel apparut en figure noire avec une grand espine toute sanglante en signe de sacrifice...*)” fue mandado hacia la morada del Sol a la búsqueda de los instrumentos musicales (Thévet 1905: 32-33). Los mortales empezaron entonces a venerar a sus dioses gracias a la música y a los cantos, que constituyen verdaderos rezos. El viento o la música-rezo, asociados con el sacrificio o el autosacrificio, representan a la vez los prototipos míticos de la comunicación entre los hombres y los dioses y la energía necesaria para movimiento de los astros (Olivier 1997: 36). Hemos mencionado los rezos de los dioses mixtecos dedicados a la pareja suprema. Así mismo tratamos de los animales que, incapaces de pronunciar el nombre de sus creadores, fueron condenados a servir de ofrendas sacrificiales. El mismo reproche aparece en cuanto a los Mimixcoa en el mito de origen de la guerra sagrada; el texto náhuatl precisa: “...no dicen ‘nuestro padre’, ‘nuestra madre’” o bien “...no hacen ofrendas a ‘nuestro padre’, a ‘nuestra madre’ (*...amo quitoa in tonan in tota...*)”.²¹ Las dudas de los traductores entre estas dos posibilidades nos parecen reveladoras. En efecto el verbo *itoo*, significa “decir” o “comedirse o ofrecerse a hacer alguna cosa” (Molina 1977: f. 43r). Así mismo el verbo *tlatlauhquia* que significa “hacer oración o rezar” tiene la misma raíz que la palabra *tlatlauhquilli* que se traduce por “don, dádiva” (*ibid.*: f. 140r). Así que tanto los rezos como las ofrendas materiales formaban parte de lo que los seres divinos exigían de los mortales. Los dioses necesitaban entonces oír sus nombres, la enunciación del nombre de una deidad podía incluso provocar su aparición (Olivier 1997: 27).²² Alfredo López Austin (1997) ha subrayado la naturaleza de ciertas ofrendas como “intermediarias” entre hombres y dioses, así como su capacidad de comunicar o hablar.²³ Se confunden entonces,

²¹ Así traduce también Bierhorst (1992: 150): “the ones who fail to say, ‘Mother, Father’” y Tena (2002: 187): “...pues no dicen ‘Madre nuestra’, ‘Padre nuestro’”. Las otras traducciones se basan en el otro sentido de *itoo*, “ofrecerse a hacer alguna cosa” (Molina 1977: f. 43r): “No se dedican a nuestra Madre, a nuestro Padre” (Paso y Troncoso en Yáñez (ed.) 1991: 20); “No dedican algo a nuestra madre y a nuestro padre” (Velázquez 1945: 123).

²² Cabe la posibilidad de que los rezos se consideraban también como comida de los dioses, como lo afirman los lacandones actuales (Bruce 1974: 215).

²³ Cita López Austin una creencia significativa de los mazatecos respecto al guajolote, ofrenda ideal ya que “...el guajolote habla cuatro idiomas: el castellano, el inglés, el dialecto [mazateco] y el idioma de la tierra. Es [éste] el idioma de la milpa, del árbol.” (Boege 1988: 146).

en estos casos, los dos aspectos que hemos destacado en los mitos que establecen las pautas de la comunicación con los dioses, así como la índole de su alimentación.

Las víctimas sacrificiales

Regresemos a las víctimas sacrificiales exigidas como tributo por los dioses (Graulich 2001). Se distinguen dos grandes categorías de sacrificados: los guerreros cautivos que servían para alimentar a los dioses, sobre todo al Sol; y los esclavos bañados que personificaban a las deidades. Los primeros se describen como “pan caliente que acaba de salir del horno, blando y sabroso” (Durán 1967, II: 233). Los dioses mexica los disfrutaban, sobre todo cuando eran originarios del Valle de Puebla-Tlaxcala y que hablaban náhuatl. En cuanto a los otros cautivos, extranjeros que hablaban lenguas “bárbaras”: “es de advertir que [a] nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como pan desabrido y sin sazón...” (*ibid.*). Los guerreros destinados a alimentar a los dioses revestían generalmente los atavíos de los Mimixcoa, prototipos de los vencidos en el campo de batalla, víctimas del Sol y sus aliados (*Códice Florentino*, II: 113; *Códice Telleriano-Remensis* 1995: f. 29v, 32v, 38v, 39r, 40r) (f. 7).

En cuanto a los esclavos bañados, éstos representaban a diversas deidades y se consideraban como sus imágenes (*ixiptla*) sobre la tierra. El sexo, la edad, las características físicas de estos representantes, así como los actos rituales que realizaban nos proporcionan indicaciones valiosas sobre los dioses que personificaban. En cambio, en “términos alimenticios”, ¿cómo interpretar su sacrificio? ¿Realizaría el dios un tipo de auto-canibalismo? En los mitos, el sacrificio representa una etapa obligada de la existencia divina. Los dioses mueren y renacen en función de diferentes ciclos cósmicos. La muerte ritual de personas que representaban a los dioses reactualizaba sus sacrificios míticos (en Teotihuacan o en otros episodios míticos) y contribuía al renacimiento de las deidades. También cabe destacar que los dioses eran *ixiptla* del maíz, del chile, de los astros, del agua, del fuego, etcétera, los cuales eran alimentados con las víctimas y se regeneraban a través de estos sacrificios.

Así mismo sabemos de sacrificios humanos cuyo propósito era contribuir al rejuvenecimiento del rey mexica:

...también ellos, los cautivos, algunos de ellos morían allí. Se decía que por ellos Motecuhzoma se criaba como [si fuera un] niño; por ellos se

fortalecía del *tonalli*; por ellos se erguía; por ellos aparecía [de otra forma]. Así se decía: como si otra vez por ellos aparecía como un niño; así llegará a ser viejo; por ellos es afamado, es honorado, se embravecía, así se hacía temible. ... (*...no iehoan in mamaltin, cequjntin vncan mjquja, mjtoa: ca iehoan inca mozcaltiaia in motecuçoma, inca motonalechicaoia, inca moquetzaia, inca moqujxtiaia, iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia, ynjc vecaoaz, inca molleiotia, momamauhjzçotia, motequantlalia, ic motla-mauhtilia.*)" (*Códice Florentino*, lib. IV: 42).²⁴

Se trata probablemente, con estos sacrificios, de alimentar y reforzar la "parte divina" que se otorga al rey cuando se entroniza (Graulich 1998: 202).²⁵ Otros textos hablan también de sacrificios humanos realizados por reyes o gobernantes locales mixtecos y mayas con la esperanza de curarse de enfermedades y de vivir muchos años (*Proceso de Yanhuiltlán* 1999: 138, 141, 143).²⁶ Las víctimas eran sin duda ofrecidas como sustitutos de los enfermos. Para reforzar este carácter de sustituto, se podía ofrecer hasta a su propio hijo: ¿no era el hijo el *ixiptla* de su padre? (*Códice Florentino*, lib. VI: 142, 246). Hoy en día, en numerosas poblaciones indígenas, se suelen sacrificar guajolotes o gallinas por motivos idénticos y estas aves son claramente identificadas con los pacientes (Vogt 1979: 135).

La identidad sacrificante-sacrificado

De hecho la identidad entre el sacrificante (el que ofrece y se beneficia del sacrificado) y el sacrificado está bien establecida tanto en las fuentes antiguas como en los testimonios etnográficos (Graulich 1981: 57). Un ejemplo particularmente explícito aparece durante la veintena de *tlacaxipeualiztli* descrita por los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. II: 54): "Y el que posee un cautivo no come la carne de

²⁴ La traducción es de Guilhem Olivier. Luis Reyes (1979: 36) propone para el pasaje "...*iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia...*", la traducción siguiente: "...Así se dice que era así como si a costa de ellos otra vez se convirtiera en niño..."; mientras que López Austin (1980: I, 241) lo traduce como "...Así se decía: como si una vez más se hiciera joven por ellos..."

²⁵ Al rey recién electo, se le dice "...ahora te has divinizado, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro amigo, nuestro hijo, nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, ya no eres humano como nosotros, ya no te vemos como humano. Ya representas, ya sustituyes a alguien. (...*axcan ca otiteut, maço titollacapo, maço titocnjuh, maço titopiltzin, manaçotiticaauh titachcauh ca aocmo titollacapo ca amo timjztlacaitla, ca ie titeviviti, ca titepatilloti...*)" (*Códice Florentino*, lib. VI: 52).

²⁶ En Yucatán, "...Y aunque no fué allá el cacique, él mandó hacer el dicho sacrificio [de muchachos] porque viviesen muchos años todos" (Scholes y Adams 1938: 124).

su cautivo; decía ¿acaso me comeré a mí mismo? Cuando alcanzaba a [su cautivo] decía: él es mi estimado hijo, y el cautivo decía: él es mi estimado padre. (*Auh in male, amo uel qujquaia, yn jnacaio imal, qujtoaia, cujx çan no ne njnoquaz: ca yn iquac caci, qujtoa, ca iuhquj nopiltzin: Auh in malli, qujtoa ca notatzin*). Encontramos el mismo fenómeno con los venados que, lo hemos señalado, se confundían con los hombres sacrificados. En el siglo XVI los cazadores indígenas del norte de México no consumían la carne de los venados que habían matado (Barco 1988: 217; Valdés 1995: 102).

Esta identidad entre sacrificante y sacrificado la volvemos a encontrar hoy en día, por ejemplo durante el ritual llamado *Viko Nuni* que realizan los mixtecos (Monaghan 1995: 227). La ofrenda de un platillo compuesto de carne de pollo y de pozole se coloca encima de mazorcas recién cosechadas. Se queda allí un día y los miembros de la familia no se lo pueden comer. Se regala más tarde el platillo a un vecino o un paseante. El maíz se identifica con la sangre de los indios y los pollos, alimento festivo, se equipara con los hombres que nutren la tierra y la lluvia después de la muerte. De hecho, las ofrendas mixtecas para alimentar a los dioses se componen sobre todo de velas, de copal y de flores que se “antropomorfizan” en las glosas indígenas: la velas y el copal simbolizan el alma de los indígenas, en tanto que las flores se identifican con niños (*ibid.*).

Esta humanización de las ofrendas existía también en la época prehispánica. Se mencionan a menudo ofrendas de flechas o de espigas de maguey. Así, cuando un guerrero moría en un campo de batalla lejano, era cremado allí mismo y era llevada a su hogar una de sus flechas que lo representaba. Esta flecha se usaba para las ceremonias funerarias habituales, llevadas a cabo con este sustituto del guerrero difunto (Motolinía 1971: 307). Cuando varios guerreros se peleaban para saber quién había tomado un cautivo, cada uno afirmaba respecto al preso: “[Es] realmente mi flecha (*vel nomiuh*)” (*Códice Florentino*, lib. VI: 224). La flecha era entonces una imagen del guerrero muerto o destinado al sacrificio. Las espigas que se usaban para los autosacrificios y que se clavaban en ovillos de zacate para luego ofrecerse a los dioses, simbolizaban así mismo a los guerreros cautivos. En efecto, un texto náhuatl describe la confrontación nocturna entre un valeroso guerrero y Tezcatlipoca, quien aparece con el pecho abierto. A veces la contienda favorecía al guerrero, que así con firmeza el corazón de la deidad y la obligaba a entregarle cinco espigas de maguey que simbolizaban los guerreros que iba a cautivar en el campo de batalla (Sahagún 1969: 28-33).

Exigencia, reciprocidad y cualidades de las comidas

Hemos señalado que los hijos de la pareja suprema realizaban ofrendas a sus padres en señal de humildad y también para incitarlos a crear. De hecho, la creación de la tierra, del sol y de la luna —y finalmente casi todas las creaciones— no se realizaron sino a partir del sacrificio de los dioses, el cual implica una compensación de parte de los hombres mediante los rituales. La noción de deuda respecto a los dioses era fundamental en la época prehispánica, de allí el uso de la palabra náhuatl *nextlahualtin*, “pagos”, para designar a los sacrificados (López Austin 1980: I, 434; Graulich 2000: 362). Esta noción está todavía presente entre los indígenas actuales, que consideran que sus ofrendas a los dioses corresponden a deudas que tienen que pagar. En ocasiones, se consideró por lo tanto a los dioses mesoamericanos —sobre todo a raíz de los testimonios de los frailes— como deidades insaciables, que mantenían bajo su yugo implacable a los indios con sus exigencias sanguinarias.

Ahora bien, las fuentes evocan la noción de intercambio entre hombres y dioses. Uno tiene la impresión de que si bien los mortales deben su existencia a los dioses, éstos dependen a su vez de sus criaturas. La meta de los dioses cuando deciden crear a los hombres está claramente expresada en el texto maya-quiché del *Popol Vuh* (1985: 163; 1986: 103): “Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra”.

Por lo anterior, los hombres pueden, por medio de sus ofrendas y sacrificios, obligar a los dioses a devolverles a cambio bienes, salud o buenas cosechas (según el famoso principio de *do ut des*). En ciertos casos la ofrenda a la deidad puede incluso acompañarse de intimidaciones, como se pueden apreciar en varios de los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón (1987). De la misma manera, un curandero mixteco actual amenaza a una deidad con ofrecerle un platillo excesivamente condimentado si no satisface sus exigencias (Monhagan 1995: 215).

Los dioses consumen entonces alimentos diversos, la mayoría de los cuales son consumidos también por los mortales. Ahora bien, se pueden observar diferencias notables. Por una parte, los hombres, cuando son ellos mismos sacrificantes, se identifican con los sacrificados pero no los pueden consumir. En cambio, los dioses destinatarios de los sacrificios se identifican a veces con las ofrendas que reciben, y estas ofrendas los fortalecen. Se habla por ejemplo de ofrendas de

zacate a la Tierra para que diese frutos (Thévet 1905: 9). Ahora bien, el zacate representa precisamente la superficie de la tierra (Olivier s. f.). Los dioses habían ofrecido su propio cuerpo —o lo que representaban— como futuros alimentos para los hombres (maíz, maguey, etcétera) o como “motor cósmico” (los dioses sacrificados en Teotihuacan) en el tiempo del mito. Estos cuerpos divinos o algunas entidades anímicas de los dioses se reconstituían o vivificaban gracias a los hombres durante los rituales. En ocasiones lo que la deidad representaba se vivificaba a través del sacrificio de un *ixiptla* de esta misma deidad: ilustran este fenómeno las semillas que recibían la sangre fecundante de la doncella que era “imagen” de Chicomecóatl (Durán 1967, I:139-140). En cuanto a los mortales, éstos ofrecían su sangre o su propia persona —pero a través de víctimas sustitutas— y esperaban a cambio beneficios diversos, una vida más larga o un glorioso más allá.

Hemos visto que los dioses comían a los hombres y que éstos también consumían a los seres divinos bajo diversas formas: estatuas de amaranto, esclavos que representaban a los dioses, etcétera. Por ejemplo, un sacerdote llamado Quetzalcóatl ejecutaba ritualmente con una flecha una estatua de amaranto de Huitzilopochtli; el rey comía el corazón del dios tutelar mexica y el resto de su cuerpo se repartía entre los viejos y los jóvenes de los calpulli de Tlatelolco y Tenochtitlan (*Códice Florentino*, lib. III: 6). Esta comida ritual de la deidad se puede detectar todavía entre ciertos grupos indígenas actuales. Para citar un solo ejemplo, los chortis de Honduras organizaban carreras de mulas en la década de los treinta para la fiesta de San Juan. Los hombres que las montaban tenían que arrancar con sus manos la cabeza de gallos colgados de un lazo; después se consumía la carne de los gallos: “...dicen que este juego representa la decapitación del santo y que los que participan en el festín adquieren sus buenas cualidades por el hecho de comer la carne de los gallos, los cuales simbolizan su cuerpo [del santo]”. (Wisdom 1961: 505). Tanto los hombres como los dioses practicaban entonces el canibalismo. Ahora bien, parecería que los hombres consumían sus víctimas sacrificadas hervidas, en tanto que los dioses comían crudo, por ejemplo los corazones de los hombres, o los cuerpos rostizados (Graulich 2001b).²⁷ Así mismo, los huicholes actuales consideran que “...los dioses en general siempre prefieren lo crudo y lo tostado”. (Neurath 2002: 171). Los mismos gustos se atribuyen a los santos de los mexicaneros de Durango, que reciben platos de carne cruda de res durante ciertos rituales (Alvarado Solís 2004: 181).

²⁷ Aunque en ocasiones los corazones son quemados (Cortés 1963: 24; *Códice Florentino*, VII: 26; Muñoz Camargo 1998: 170; Scholes y Adams 1938: 75-77).

Finalmente, algunas fuentes parecen indicar que los dioses no se alimentan sino de la esencia de las ofrendas. Hablando de las funciones de las mozas recluidas en los templos, Motolinía (1971: 75) afirma que estaban encargadas de "...llevar comida caliente por la mañana, que ofrecían ante los ídolos, así de pan como de gallina guisada, porque aquel calor o vaho decían que recibían los ídolos, y lo demás los ministros". Los chamulas actuales consideran así mismo que los dioses consumen "esencias" y los hombres "substancias". Según el estudio de Gary Gossen (1979: 209), "...esto explica que la mayoría de los rituales chamulas vayan acompañados de un lenguaje ritual, flores, música, velas, incienso, tabaco, aguardiente, fuegos artificiales y hojas. La razón es que todos estos elementos producen calor, humo, aromas o sonidos, que les sirven de alimento a los dioses." Los dioses recibirían entonces la "parte ligera" —para retomar la expresión de Alfredo López Austin (1990: 179)— de las ofrendas.²⁸ Podríamos hablar de unas ofrendas que se comen *con* los dioses, pero sin ser comensales del todo, ya que ellos comen "arriba" las "esencias" y los hombres "abajo" las partes "materiales".²⁹ En cambio, otras ofrendas —que habría que diferenciar de las primeras— eran abandonadas a los seres divinos, por ejemplo las víctimas o las ofrendas enterradas, encerradas en cuevas o arrojadas al agua (*supra*). Convendría así mismo averiguar si estas ofrendas "compartidas" corresponden más bien a deidades celestes, mientras que las que se abandonan se ofrecían principalmente a las deidades telúricas. No obstante esta distinción entre los seres divinos mesoamericanos no resulta del todo convincente, ya que suelen pasar con facilidad de un ámbito a otro.³⁰ Obviamente las deidades "inaccesibles" —Sol, Luna, Venus o los cuatro rumbos— recibirían "esencias" mientras que los otros dioses, cuyos *ixiptla* —tierra, agua, fuego, semillas, etcétera— son "accesibles", se nutrirían "directamente". Sin embargo, estamos conscientes del carácter provisional de nuestra propuesta de oponer de esta forma a los dioses entre sí. Por ejemplo,

²⁸ Los antepasados también se nutren de puros "olores" (*El Título de Totonicapán* 1983: 176; Guiteras Holmes 1965: 216).

²⁹ Habría tal vez que introducir aquí una noción de temporalidad. Los nahuas actuales de Guerrero afirman que "...antes de comer nosotros, come Dios, los santos y Tonantzin, y después podemos comer nosotros. Ellos siempre comen primero —chile, elote, calabaza— todo lo que sembramos." (Good Eshelman 2001: 253). Lo mismo sucede con los dioses huicholes que se alimentan primero (Neurath 2002: 195, 309). Sin embargo aparece también la noción de que los hombres comparten la comida con los seres divinos: "...los dioses sólo consumen la parte más preciosa del animal sacrificado, la carne del corazón y la sangre que brota de la yugular de la res aún agonizante; el resto lo dejan, generosamente, para sus hermanos menores, los seres humanos reunidos en la fiesta." (*ibid.*: 194).

³⁰ Para citar un solo ejemplo, se decía que la morada de Tezcatlipoca se encontraba en todas partes, en el Mictlan, sobre la tierra y en el cielo (*Códice Florentino*, lib. I: 5).

Huitzilopochtli, dios solar, tenía en su templo una plataforma llamada *itlacuayan Huitzilopochtli*, es decir, el “comedero de Huitzilopochtli”³¹ (Sahagún 1961: 150-151) y hemos visto que el dios mexica “...no comía sino corazones...” (Durán 1967, II: 34).

Regresando al consumo de “esencias” por parte de los dioses, ¿podría este tipo de dieta explicar la inmortalidad de los seres divinos (López Austin 1990: 179)? En efecto, lo que es pesado, material, se vincula con la parte baja del universo, la tierra, el inframundo (Graulich 1979: 111-112, 126-127, 300-301; 1987: 123-124). Algunos elementos permiten establecer un vínculo entre el consumo de maíz por parte de los hombres y su “vida breve” (Olivier 2000b). En cuanto a los dioses, su inmortalidad era relativa, ya que morían y renacían periódicamente, para lo cual parecería que la comida que les proporcionaban los mortales jugaba un papel significativo.

BIBLIOGRAFÍA

Lista de las abreviaturas

- ADV Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz.
CF Véase Sahagún, *Florentine Codex*.

México

- CIESAS Centro de Investigación Superior en Antropología Social.
CEMCA Centro Francés de Estudios de México y Centroamérica.
CNCA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
ECN Estudios de Cultura Náhuatl, UNAM, México.
FCE Fondo de Cultura Económica.
IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
IIE Instituto de Investigaciones Estéticas, México.
IIF Instituto de Investigaciones Filológicas.
IIH Instituto de Investigaciones Históricas, México.
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
INI Instituto Nacional Indigenista.
JSA Journal de la Société des Américanistes, Paris.
SEP Secretaría de Educación Pública.
UNAM Universidad Nacional Autónoma de México.

³¹ Seguimos la traducción de Garibay (en Sahagún 1961: 151).

ALVARADO SOLÍS, Neyra

- 2004 *Titailpi ... timokotonal, Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Exconvento de Tiripetío.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando

- 1980 *Crónica mexicana*, México, Porrúa.
[1878]

Anales de Cuauhtitlán

- 1945 Véase *Códice Chimalpopoca*

- 1992 Véase *Códice Chimalpopoca*

Anales de Tlatelolco. Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana

- 1948 Ed. y trad. Heinrich Berlin, comentarios Robert Barlow, México, Porrúa.

- 1999 Ed. y trad. Susanne Klaus, Verlag Anton Saurwein. Ariel de Vidas, Anath

- 2002 *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BARCO, Miguel del

- 1988 *Historia natural y crónica de la antigua California*, ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH.

BOEGE, Eckart

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI.

BRUCE, Robert D.

- 1974 *El libro de Chan K'in*, México, INAH.

CARRASCO, Pedro

- 1960 *Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, México*, Berkeley, Los Angeles, University of California, Anthropological Records 20, n° 3.

CASAS, Bartolomé de las

- 1967 *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 v., ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.

CASO BARRERA, Laura

- 1999 "Religión y resistencia indígena en Yucatán, siglos XVI-XIX", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 8, núm. 2, p. 153-184.

Códice Borgia

1963 Ed. Eduard Seler, México, FCE.

Códice Chimalpopoca

1945 Ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Historia.

1992 *The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, ed. y John Bierhorst, Tucson y London, The University of Arizona Press.

1992b *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, trad. John Bierhorst, Tucson y Londres, The University of Arizona Press.

Códice Laud

1966 *MS Laud Misc. 678, Bodleian Library Oxford*, ed. C. A. Burland, Graz, ADV.

Códice Magliabechiano

1970 CL. XIII. (B.R. 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed. Ferdinand Anders, Graz, ADV.

Códice Telleriano-Remensis

1995 *Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. Eloise Quiñones Queber, Austin, University of Texas Press.

Códice Tudela

1980 Ed. José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.

Códice Vaticano-Latino 3738

1996 *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, ed. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz, México, ADV, FCE.

CORTÉS, Hernán

1963 *Cartas y Documentos*, ed. Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa.

COTO, Thomas de

1983 *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel v(el) Guatemalteca. Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF.

DUPIECH-CAVALERO, Daniele y Mario Humberto Ruz

1988 "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", ECN, v. 17, p. 213-267.

DURÁN, Fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., ed. Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa.

El Título de Totonicapán

1983 Ed. y trad. Robert M. Carmack y James L. Mondloch, México, UNAM, IIF, CEM.

DYK, Anne

1959 *Mixteco Texts*, Norman, Summer Institute of Linguistics, University of Oklahoma.

GALINIER, Jacques

1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, Presses Universitaires de France.

GARCÍA, Fray Gregorio

1981 *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias occidentales*, México, [1607] FCE.

GARCÍA QUINTANA, Josefina

1974 "Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos", *ECN*, v. 11, p. 137-182.

GARIBAY, Ángel M.

1978 *Épica náhuatl*, México, UNAM.
[1945]

GONZÁLEZ, Luis R.

1980 "Una etnografía acaxee de Hernando Santarén", *Tlalocan*, v. 8, p. 355-394.

GOOD ESHELMAN, Catharine

2001 "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta, p. 239-297.

GOSSEN, Garry H.

1979 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, INI.

GRAULICH, Michel

1979 *Mythes et rites des vingtaines du Mexique central préhispanique*, Tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles.

1981 "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, v. 22, no., p. 45-60.

1982 "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains", *JSA*, v. 68, p. 49-58.

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale.

- 1992 "Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue", en *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, ed. Raquel Thiercelin, Aix en Provence, Publication de l'Université de Provence, v. I, p. 375-419.
- 1994 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, Paris, Fayard.
- 1997 "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques", *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, v. 43, núm. 4, p. 433-446.
- 2000 "Aztec Human Sacrifice as Expiation", *History of Religions*, v. 39, núm. 4, p. 352-371.
- 2001 "Les victimes du sacrifice humain aztèque", en P. Eeckhout y J. Malengreau, *Itinéraires belges aux Amériques: Actes du 1^{er} colloque de la Société des Américanistes de Belgique*, Bruselas, Civilisations, 50, p. 91-114.
- 2001b "Les aspects multiples du cannibalisme aztèque", *Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bulletin des séances*, v. 474, p. 481-497.
- GUITERAS HOLMES, Calixta
- 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*
- 1941 en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Hayhoe, p. 209-240.
- ICHON, Alain
- 1969 *La religion des Totonagues de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- KELLY, Isabel
- 1966 "World View of a Highland-Totonac Pueblo" en Antonio Pompa y Pompa (ed.), *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, SEP, p. 395-411.
- KNAB, Tim
- 1979 "Talocan Talmanic: Supernatural Beings of the Sierra de Puebla", en 42^a CIA (París 1976), vol. 6, p. 126-136.
- Leyenda de los Soles*
- 1992 Véase *Códice Chimalpopoca*
- LIZANA, Bernardo de
- 1995 *Devocionario de nuestra señora de Izamal y conquista espiritual de Yucatán*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF, CEM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, IIA.
- 1990 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- 1997 "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana", en Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (ed.), *De hombres y dioses*, México, Zamora, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, p. 211-227.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

- 1993 *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
- s.f. *La Casa de las Águilas: un ejemplo de arquitectura sacra mexicana*, México, INAH, FCE, en prensa.

LUPO, Alessandro

- 1991 "Tatióchihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla", ECN, v. 21, p. 219-231.

MENDIETA, Gerónimo de

- 1870 *Historia eclesiástica indiana*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.

MOLINA, Alonso de

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.

MONAGHAN, John

- 1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press.

MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente

- 1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, IIH.
- 1985 *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

- 1998 *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

NEURATH, Johannes

- 2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH, Universidad de Guadalajara.

OLIVIER, Guilhem

- 1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie, CEMCA.
- 2000 "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IIH, CEMCA, p. 101-121.
- 2000b "¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacolihqui, deidad del México prehispánico", en Constanza Vega Sosa (ed.), *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, México, INAH, p. 335-353.
- 2002 "El panteón en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún" en Miguel León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, UNAM, IIH, p. 61-80.
- s. f. "El simbolismo de las espinas y del zacate entre los mexica", en Felipe Solís Olguín y Leonardo López Luján (eds.), *Homenaje al arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma*, México, INAH, en prensa.

POLACO, Oscar J. (ed.)

- 1991 *La fauna en el Templo Mayor*, México, INAH.

POMAR, Juan Bautista de

- 1986 "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 3, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA, p. 23-113.

PONCE DE LEÓN, Pedro

- 1965 "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en Ángel Ma. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, p. 121-132.

Popol Vuh

- 1985 Ed. y trad. Denis Tedlock, New York, published by Simon & Schuster.
- 1986 Ed. y trad. Adrián Recinos, México, FCE.
[1947]

Procesos de indios idólatras y hechiceros

- 1912 Ed. Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del Archivo General de la Nación, III.

Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán (1544-1546)

- 1999 Ed. María Teresa Sepúlveda y Herrera, México, INAH.

Relación de Michoacán

- 1988 *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541)*, ed. Francisco Miranda, México, SEP.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México

- 1986 v. 2, René Acuña (ed.), México, UNAM, IIA.

REYES GARCÍA, Luis

- 1979 "La visión cosmológica y la organización del imperio mexica", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, ed. Barbro Dahlgren, México, SEP, INAH, p. 34-40.

ROJAS, Gabriel de

- 1985 "Relación de Cholula", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, v. 2, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA, p. 123-145.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

- 1987 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy [1892] viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Francisco Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, FCE, p. 125-223.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

- 1950- *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, ed. y trad. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.
- 1982
- 1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, ed. y trad. Miguel León-Portilla, México, UNAM, IIH.
- 1961 *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecatoytl (arte de traficar)*, ed. y trad. Ángel M. Garibay K., México, UNAM, IIH.
- 1969 *Augurios y abusiones*, ed. y trad. Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH.
- 1997 *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, trad. Thelma Sullivan, Completed and Revised, with Additions, by Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press.
- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Cien de México, Conaculta.

SCHOLES, France y E. B. Adams

- 1938 *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, México, Biblioteca Histórica de Obras inéditas, v. 14 y 15.

- SELER, Eduard
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, FCE.
- SPRANZ, Bodo
1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE.
[1964]
- STRESSER-PÉAN, Guy
1962 "La légende aztèque de la naissance du soleil et de la lune", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (1961-1962), p. 3-32.
1971 "Ancient sources on the Huasteca", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, v. 11, p. 582-602.
- TAPIA, Andrés de
1866 "Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, 2 v., México, Porrúa, p. 554-594.
- TAUBE, Karl Andreas
1992 *The Majors Gods of Ancient Yucatan*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology.
- TENA, Rafael
2002 *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, Cien de México.
- THÉVET, André
1905 "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle", Edouard de Jonghe (ed.) en *JSA*, Nouvelle série, v. 2, p. 1-41.
- VALDÉS, Carlos Manuel
1995 *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*, México, INI, CIESAS.
- VOGT, Evon Z.
1979 *Ofrendas para los dioses*, México, FCE.
- WILLIAMS García, Roberto
1972 *Mitos tepehuas*, México, SEP.
- WISDOM, Charles
1961 *Los chortis de Guatemala*, trad. Joaquín Noval, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- YÁÑEZ, Agustín (ed.)
1991 *Mitos indígenas*, México, UNAM.
[1903]
- ZINGG, Robert M.
1982 *Los Huicholes*, 2 v., México, INI.