

EMILIE CARREÓN BLAINE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS, UNAM

Tzompantli, *horca y picota*

Sacrificio o pena capital

A Georges Vigarello

EN ESTE ARTÍCULO SE TRATA DE ENTENDER cómo el espacio de sacrificio prehispánico (*tzompantli*) fue transformado en el espacio de castigo novohispano (horca y picota), y por qué las representaciones del *tzompantli*, la horca y la picota parecen sobreponerse en documentos del siglo XVI, momento cuando la frontera entre el lugar de castigo y el lugar de sacrificio se desvanece. Se estudia la manifestación pública de violencia corporal y la exposición de partes del cuerpo humano por ser temas fundamentales para entender aspectos de la transformación cultural a la que se vieron sometidos los habitantes del México antiguo a la llegada de los españoles. El análisis permite comprender mejor el proceso mediante el cual ciertas prácticas de los conquistadores, aquéllas ligadas al castigo de los ajusticiados a lo largo de la colonia, fueron recibidas por los conquistados.

El término náhuatl *tzompantli* comúnmente es traducido al castellano como “andamio de cráneos”, “altar de cráneos”, “hilera de cabezas” y “plataforma de calaveras”, a pesar de que, más que una traducción literal, es una transformación del término.¹ Se trata de una baja plataforma de piedra sobre la cual se levanta

1. Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1988, p. 733; Robert H. Barlow, “Cuauhtlatoa: el apogeo de Tlatelolco”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés H. (eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, México, Instituto Nacional de

un andamio o armazón de madera del cual generalmente cuelgan, perforados horizontal o verticalmente, cráneos o cabezas humanas, atravesadas por varas o delgados postes de madera. No obstante, la palabra se emplea para designar tanto huesos humanos —ya sea un cráneo aislado o un grupo de restos óseos desarticulados— como una o varias cabezas, o bien una plataforma o las huellas de los postes de un bastidor de madera que se piensa alguna vez sostuvo restos humanos. La variedad de interpretaciones es reflejo de la falta de consenso en cuanto a lo que es el tzompantli, lo cual en cierta medida ha velado su verdadera función entre los nahuas antes de la conquista. Sobre lo que es, o no es, resulta una polémica. ¿Qué es el tzompantli tal como lo mencionan las fuentes escritas y pictográficas? ¿Por qué se confunde con la horca y la picota en el siglo xvi? Con dichas preguntas en mente se efectúa un estudio de documentos que se refieren al tzompantli para sugerir algunas propuestas.

Durante la época prehispánica, el tzompantli tenía un uso y un significado claros, generalmente aceptados y registrados, aunque no plenamente conocidos por nosotros.² A su vez, en el transcurso de la conquista militar y a lo largo de los años de la evangelización, los europeos lo entendieron a partir de sus propias concepciones, ajenas al pensamiento indígena. Los conquistadores y los religiosos en sus crónicas interpretaron su función de manera variable. A pesar de que pronto comprenden que los restos humanos expuestos que ven son el resultado de los sacrificios que los indígenas hacían a sus dioses, algunos los explican como despojos de un acto de antropofagia; en tanto otros, lo perciben como un calvario, un cementerio o una sepultura. El tzompantli también fue visto como una reliquia de prisioneros de guerra, y como un trofeo de guerra.³ La idea de que era un lugar para el castigo de los condenados también la men-

Antropología e Historia/Universidad de las Américas, 1989, vol. 2, p. 51; Heinrich Berlin y Robert H. Barlow, “Unos anales históricos de la nación mexicana”, *Anales de Tlatelolco*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1948, p. 33; Eduard Seler, *Comentarios al “Códice Borgia”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, vol. 2, p. 59; Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, “Glosario”, en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Mexicana, 1989, vol. 2, p. 917; John B. Glass, *Catálogo de la colección de códices*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, p. 142.

2. Robert H. Barlow, “Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica (*Códice mendocino*)”, en *Obras de...*, *op. cit.*, vol. 5, p. 256.

3. Emilie Carreón Blaine, “El *tzompantli*: una definición”, *XXV Convegno Internazionale di Americanistica*, Perugia, Centro Studi Americanistici del Circolo Amerindiano, 2003, pp. 287-294.

cionan algunos cronistas. Por ejemplo, en los escritos de Toribio de Benavente, Pedro Mártir de Anglería y Alonso de Zorita.⁴

Siglos después, los primeros estudiosos del tema, conocedores de pictografías y de crónicas escritas a lo largo de los siglos XVI y XVII, explicaron la función del tzompantli, y propusieron ideas básicas similares a las de los cronistas. Quizás debido a que la racionalización de su uso continúa siendo la misma cuando se le menciona, a menudo se enfatiza el castigo y la represalia al sobreponerse los conceptos occidentales de punición y muerte a las creencias indígenas ligadas al sacrificio.

Desde el momento en el cual los conquistadores españoles pisaron tierra firme y de primera mano confrontaron el tzompantli, hasta el día de hoy, su función ha sido entendida de muchas maneras: continúa siendo comparado con un osario,⁵ o percibido como un trofeo.⁶ También se ha interpretado como un lugar para ejercer el castigo, cuando una horca o una picota se identifican como un tzompantli.⁷

4. Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales o libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 117; Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa de Historia Mexicana), 1964, vol. 1, pp. 401-402; Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, vol. 1, p. 359.

5. "Osario: lugar destinado en las iglesias o en los cementerios para reunir los huesos que se sacan de las sepulturas a fin de volver a enterrar en ellas. Cualquier lugar donde se hallan huesos", *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española, 1992; Pablo Escalante y Antonio Rubial, "El ámbito civil, el orden y las personas", en Antonio Rubial (comp.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 2004, t. 1, p. 381.

6. Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 174; Virginia Miller, "The Skull Rack in Mesoamerica", en *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, p. 341; Maité Málaga y Ana Pulido, "Días de guerra, vivir la conquista", en Antonio Rubial (comp.), *op. cit.*, pp. 352-353.

7. Alfonso Caso, "Mapa de Popotlá", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1947, vol. II, pp. 315-320; John B. Glass y Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *HMAI*, Austin, University of Texas Press, 1965-1984, vol. 14, p. 182; John B. Glass, *Catálogo...*, *op. cit.*, p. 142, lám. 94; Edith Galdemar, *Le tzompantli. Lieu où les têtes chevelues coupées sont alignées*, Diplôme d'Études Approfondies, París, Centre de Recherche en Archéologie Précolombienne, Université de París I, Pantheon-Sorbona, 1988.

Este artículo se referirá principalmente a la tercera interpretación —es decir, a la concepción occidental del tzompantli como lugar para el castigo— y, en este marco, se realiza un mayor análisis para detectar los mecanismos detrás de este malentendido. Se trata de documentar cómo se produce la confusión entre ciertos elementos sacrificiales de los mexicas y las nociones punitivas de los españoles debido a la proyección renovada de una forma (el tzompantli) para representar la realidad novohispana (la horca).

El espacio de muerte

Los europeos que conquistaron y se asentaron en el México prehispánico entendieron la capacidad de sus habitantes para comprender el flujo de impresiones que resultaron de su encuentro con las costumbres occidentales.⁸ Ciertas prácticas, como la manifestación pública de violencia corporal ligada al castigo, la pena de muerte por decapitación y la exhibición de pedazos del cuerpo humano, tuvieron que ser adaptadas al pensamiento y a la cultura indígena, donde la violencia y el castigo corporal expresaban otro propósito.⁹

El estudio de esta faceta de la sociedad novohispana ayuda a entender el proceso mediante el cual las prácticas sacrificiales indígenas y las prácticas punitivas de los europeos se transformaron, cuando los conceptos divergentes de castigo y sacrificio de cada grupo chocaron, y la línea conceptual que distingue la horca del tzompantli se borró. Es a partir del análisis de la imagen como pretendo explicar de qué modo ciertos mapas pintados por los *tlacuilome*, pintores-escribanos nativos, arrojan luz sobre este aspecto recíproco del proceso. Específicamente, cómo se ve éste en algunos mapas de pueblos que forman parte de las *Relaciones geográficas del siglo XVI*,¹⁰ donde el lugar de castigo y el lugar de sacrificio se amalgaman. Llamémosle a cada uno de los sitios “espacio de muerte”.

8. Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario), 1959, pp. VI-VII.

9. En la época prehispánica, la violencia sacrificial no se confunde con la violencia judicial. Luego de la conquista, por lo general, es producto de un castigo. Sin embargo, es necesario precisar que el dolor de los mártires cristianos es penitencia, sacrificio y gloria, así como el hecho de que algunas prácticas católicas incluyen manifestaciones ascéticas de autoflagelación y autocastigo. También véase: René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983, caps. I y X.

10. René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982-1988, vols. 1-9.

El espacio de muerte, del cual escribe Michael Taussig en *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*,¹¹ es un estado fisiológico. Para los fines del estudio, tomo el término y lo utilizo para referirme a un espacio tridimensional hecho por el hombre, entendido como la estructura que le otorga forma material. En otras palabras, se empleará el término de Taussig como herramienta para nombrar el lugar donde se ejecuta la muerte y/o la exposición de restos humanos, producto del sacrificio ritual público prehispánico o del castigo ejemplar novohispano. En la tradición europea este lugar bien puede ser la picota o la horca, alzándose sobre el cadalso.¹² Y, en el México precolombino, en un códice de factura precortesiana, es el tzompantli, identificado en la lámina 45 del *Códice Borgia*: una plataforma baja que carga una hilera de seis cráneos, aparentemente perforados por las sienes.¹³

Taussig escribe acerca del espacio de muerte y de su importancia para la creación de significado y conciencia. Explica que tiene “una larga y rica cultura. Es donde la imaginación social ha poblado sus metamorfoseantes imágenes del mal y del inframundo: en la tradición occidental, Homero, Virgilio, la Biblia, Dante, El Bosco, la Inquisición, Rimbaud, Joseph Conrad.” En la tradición nativa americana: “zonas de visión, comunicación entre seres terrestres y sobrenaturales, putrefacción, muerte, renacimiento y génesis”. También advierte que “con la conquista y colonización europea, estos espacios de muerte se baten en un estanque común de significadores clave, atando la cultura transformadora del conquistador con aquella del conquistado”.¹⁴

11. Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

12. En las siguientes páginas se emplearán términos como horca, picota, cadalso y patíbulo, que en seguida se definen: “horca: conjunto de dos palos verticales sujetos al suelo y trabados por otro horizontal del cual se cuelga por el cuello, para dar muerte a los condenados a esta pena. Puede ser también un solo palo hincado en el suelo, y de cuyo extremo superior sale el horizontal”; “picota: rollo o columna de piedra o de fábrica, que había a la entrada de algunos lugares, donde se exponían públicamente las cabezas de los ajusticiados o los reos”; “cadalso: tablado que se levanta para la ejecución de la pena de muerte”; “patíbulo: tablado o lugar en que se ejecuta la pena de muerte”, *Diccionario de la lengua española, op. cit.*

13. *Códice Borgia*, estudio de Eduard Selser, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, vol. I, lám. 45, y vol. II, p. 59. Eduard Selser identifica la plataforma como *itzompan*, una hilera de calaveras, el sitio de calaveras. También se distingue a Tlahuizcalpantecuhtli (dios de la estrella matutina) y a un árbol con banderolas en la cima de la plataforma, que a su vez se encuentra colocada sobre la figura de la diosa de la tierra.

14. Taussig, *op. cit.*, p. 5, citando a Antonin Artaud, *The Theater and Its Double*, Nueva York,

El Mapa de Popotla

En el México colonial, el espacio de muerte se manifiesta en el Mapa de Popotla, un documento que es importante considerar ya que es el producto de dos visiones encontradas en cuanto a un mismo tema: la exposición pública de restos humanos. Acerca de este mapa del siglo XVI del barrio de San Esteban Popotla, ahora parte de la ciudad de México, se tiene poca información (figs. 1a y b). Los estudiosos que más se han referido a él son Alfonso Caso, Salvador Mateos Higuera y John B. Glass, quienes lo describen de manera puntual, por lo cual aquí no se efectúa una descripción detallada.¹⁵

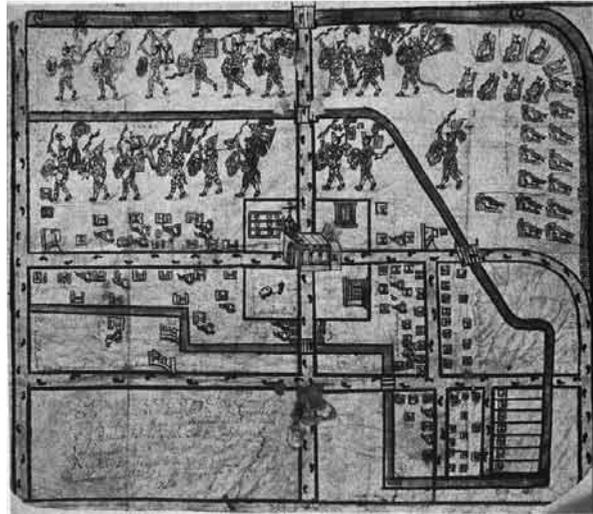
En el mapa vemos una gran acequia y varios caminos, marcados por glifos prehispánicos ya sea de agua o huella de pie, así como edificaciones de puentes, casas y templos indígenas, junto a algunos de los cuales se muestran pequeños personajes sentados. En la parte de arriba hay dos hileras de guerreros ataviados con pieles de animales que cargan escudos y macanas, y a su derecha se distingue un grupo de indígenas principales, algunos con glifos que los nombran. A su vez, en el centro del mapa se destaca un recinto cuadrado que contiene dos edificios con puertas de chapetón y una iglesia con arquería. Junto a ella se aprecia la estructura que los estudiosos coinciden en identificar como un tzompantli o plataforma de calaveras,¹⁶ aunque por mi parte considero que la construcción representa una horca, el lugar donde los españoles ejercían el castigo. Es una plataforma baja de dos estrados, que parece ser más angosta que el elaborado bastidor de cuatro postes verticales de madera que sostiene, y que a su vez carga tres hileras horizontales de tres cráneos o cabezas ensartadas, aunque es difícil determinarlo.

En el Mapa de Popotla, el espacio de muerte se eleva a la izquierda de la entrada de un templo cristiano. Pero como resultaría un tanto difícil suponer que

Grove Press, 1958, añade que la amalgama se debe a que “los significantes se encuentran estratégicamente fuera de sincronización con lo que significan” y explica que “la raíz de la confusión yace en una ruptura entre cosas y palabras, cosas e ideas y los signos que son su representación”, traducción de Liwy Grazioso.

15. No se han localizado mayores datos sobre este mapa. Caso, *op. cit.*, p. 315. El original, ahora perdido, fue copiado durante el tiempo del virrey Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero (1716-1722), y se conocen cuatro copias. Dos en la Biblioteca Nacional de Austria, la copia del Museo Nacional de Antropología de México y la copia de la Colección de Federico Gómez Orozco; Glass, *op. cit.*, 1964, p. 142. Agradezco el apoyo de Edén Zárata del Instituto de Investigaciones Estéticas en la búsqueda de este documento.

16. Caso, *op. cit.*, p. 316; Galdemar, *op. cit.*, p. 73; Salvador Mateos Higuera, “Código Mapa de Popotla”, en *Tlalocan*, México, Casa de Tláloc, 1944, vol. I, núm. 3, pp. 235-237.



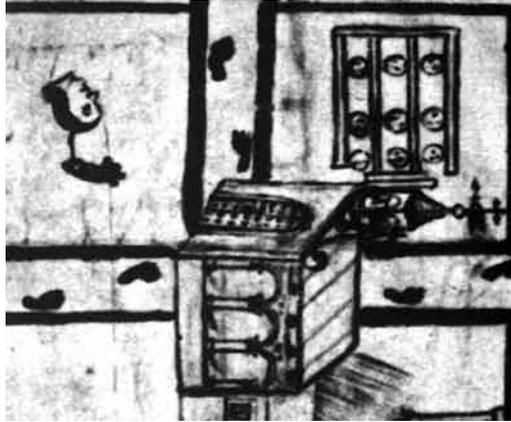
1a. Mapa de Popotla, John B. Glass, *Catálogo de la colección de códices*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, p. 142, lám. 94. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

en el siglo XVI pudieran coexistir lado a lado una iglesia y un tzompantli en su forma original, los estudiosos ofrecen algunas explicaciones. Por ejemplo, Caso escribe que su presencia en el mapa no confirma que lo estuviera todavía en 1585 —momento de la factura del documento—, sino que indica el lugar en donde había estado el tzompantli.¹⁷ Una afirmación muy sugerente al considerarse los siguientes hechos: el tzompantli, que era profundamente simbólico durante la época prehispánica, probablemente no escapó de la destrucción de que fueron objeto los templos prehispánicos a lo largo de la conquista. Ciertos procesos ligados a la fundación de poblados por parte de los españoles dieron lugar a que determinados lugares y restos arquitectónicos indígenas se emplearan para actividades propias, primero de los conquistadores¹⁸ y después de los cabildos.

El resultado final fue que el espacio de muerte, tanto de españoles como de indígenas, se localizó en el mismo lugar, al centro del poblado, vecino a un

17. Caso, *op. cit.*, pp. 316-317.

18. Se ha dicho que Hernán Cortés mandó limpiar los templos indígenas en los poblados a los cuales arribaba, y que los llegó a utilizar, por ejemplo en Cempoala, para levantar un altar. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1972, pp. 87-90.



1b. Mapa de Popotla, John B. Glass, *Catálogo de la colección de códices*, detalle girado 90 grados en dirección a las manecillas del reloj, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964, p. 142, lám. 94. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

templo importante, y en ambos casos la posición que ocupó fue significativa: la plaza principal. Es necesario recalcar que en el Mapa de Popotla y en otros planos de ciudades que se verán en las siguientes páginas, el espacio de muerte (tzompantli u horca) por lo general se eleva a la izquierda del templo principal, sea iglesia o pirámide.¹⁹ Asimismo, se debe puntualizar que su eventual localización compartida fue un factor determinante debido al cual a lo largo de la conquista y la colonia se desató la fusión material entre los espacios de muerte de diversos pueblos, de tal manera que se llegaron a confundir.

Es con base en estas observaciones como se puede proponer que la estructura vecina a la iglesia y al convento de San Esteban Popotla, generalmente identificada como un tzompantli, es un cadalso que sostiene un lugar de punición español (horca-picota), y expresar que el emplazamiento, la forma compartida y el rastro final análogo de ambos espacios de muerte —europeo e indígena— han contribuido a que no se logren distinguir. En este caso, no se trata del sitio donde los indígenas sacrificaban, sino de aquél donde los españoles castigaban. Es probable

19. Una importante excepción se encuentra, sin embargo, en la lámina 1 del *Códice mendocino*, estudio de Frances Berdan y Patricia Anawalt, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992.

entonces que lo supuestamente representado como tzompantli, no lo sea, y que el pintor nativo o *tlacuilo* lo figuró como tal al recurrir a una convención gráfica indígena para representar el espacio de muerte de los españoles. Su inserción en el Mapa de Popotla no tenía como propósito caracterizar a un tzompantli, y su presencia establece un paralelo entre él y el espacio de muerte de los conquistadores que debe explicarse. Es muestra de que la concepción y la representación del espacio de muerte de cada grupo se modificó pasada la conquista.

El primer tzompantli

Para comprender el espacio de muerte indígena es necesario considerar algunos episodios que tuvieron lugar durante la migración mexica cuando erigieron un primer tzompantli.²⁰ Se le representa, siguiendo modelos antiguos, en pictografías coloniales²¹ y es descrito en diversos documentos, algunos de tradición indígena y otros redactados por los frailes.²²

20. No se le adjudica el crédito de haber inspirado todos los tzompantli, sino el de ser el antecedente más remoto entre los que se mencionan en los anales de la migración mexica. Habría que considerar que este pueblo, más allá de presentar un bajo nivel cultural, poseía prácticas e instituciones desarrolladas. Marie-Areti Hers, *Toltecas en tierra chichimeca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989, pp. 188-190.

21. Por ejemplo en el Mapa de Sigüenza, estudio de Paul Radin, *The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans*, Berkeley, University of California Press, 1920; el *Codex Mexicanus*, Biblioteca Nacional de París, núms. 23-24, estudio de Ernst Mengin, *Journal de la Société des Américanistes*, París, Société des Américanistes, núm. 41, 1952, pp. 387-498; el *Códice Boturini o Tira de la peregrinación*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vol. II; el *Códice Aubin (o de 1576)*, *Histoire de la nation mexicaine depuis le départ d'Aztlan jusqu'à l'arrivée des conquérants espagnols (et au delà 1607)*, Joseph Marius Aubin (trad.), Ernest Laroux (ed.), París, 1893; el *Códice Telleriano Remensis y Códice Vaticano-Ríos 3738*, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967, vols. I y III; y en Barlow, *Códice Azcatitlán*, en *Obras de...*, op. cit., vol. V, pp. 179-216, son algunos de los documentos que se refieren a los hechos.

22. Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana escrita hacia el año de 1598*, estudio de Manuel Orozco y Berra, México, Leyenda, 1980; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, estudio de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975; *Codex Chimalpahin. The Nahuatl and Spanish Annals Collected and Recorded by don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, Arthur J.O. Anderson y Susan Schroeder (eds.), Norman, Oklahoma/Londres, University of Oklahoma Press, 1997, 2 vols.; *Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana*, op. cit.; "Anales de Cuatitlán", en *Códice Chimalpopoca*, estudio de Primo Feliciano Velásquez, México, Universidad

La migración mexicana

Son principalmente dos los acontecimientos ocurridos durante la migración mexicana que refieren específicamente a la construcción de un tzompantli: aquellos que tienen lugar en Coatepec y en Tzompanco, y, no obstante que la versión de los hechos registrada en los documentos no corresponde por completo, en cierta medida es posible trazar la ruta y los sucesos que se desenlazan a lo largo de la migración.²³

En el año “1 Pedernal”, los aztecas parten de Aztlan, su lugar de origen, guiados por su dios tutelar Huitzilopochtli, y arriban a Culhuacan Chicomóztoc,²⁴ en donde se reúnen con los pueblos que habrían de acompañarlos en parte de su trayecto. Más adelante, suceden los eventos en Tamoanchan, el lugar del árbol rajado.²⁵ Ahí les habla Huitzilopochtli y se quiebra el árbol de ahuehuete, lo cual toman por señal para separarse de los otros grupos y continuar su recorrido. Más adelante, la captura y el sacrificio por extracción del corazón de los mimixcoa, guerreros legendarios de la región septentrional, marcan otro momento importante en el viaje emprendido por los aztecas. Calificado como el primer sacrificio humano efectuado por este pueblo, dio lugar a que Huitzilopochtli entonces les asignara el nombre de mexicas a sus seguidores.²⁶

Tiempo después, al llegar a Coatepec, “cerro de la serpiente”, como en los otros lugares donde permanecieron algún tiempo, los mexicas construyeron su

Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975; Ángel Ma. Garibay (ed.), *Historia de los mexicanos en sus pinturas. Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa (Sepan cuántos núm. 37), 1985; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel Ma. Garibay (ed.), México, Porrúa (Sepan cuántos núm. 300) 1985; Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1984, 2 vols.

23. Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los altepetl del valle de México* (en prensa); Navarrete Linares, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998; Michel Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1997, pp. 205-245; Christian Duverger, *L'origine des Aztèques*, París, Seuil, 1983, 4a. parte, cap. I, pp. 279-302.

24. Culhuacan Chicomóztoc, “el lugar de los antepasados” y “lugar de las siete cuevas”, que no debe de confundirse con el pueblo de Culhuacán al sur del valle de México, poblado por los colhua.

25. Tamoanchan, un lugar mítico que incorporan los mexicas en su historia. Para mayor información, véase Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 45-101.

26. *Códice Boturini*, op. cit., láms. 3-4; *Códice Aubin*, op. cit., lám. 24, apunta que los mimixcoa son las primeras víctimas; el tributo de los mexicas es su muerte, su corazón. El sacrificio marcó su cambio de identidad que fue reflejado en su nuevo nombre. Navarrete Linares, *La migración...*, op. cit., p. 28; Graulich, *Myths of...*, op. cit., pp. 213-215.

templo y levantaron la casa de su dios. Ahí, cuando se asentaron, Huitzilopochtli edificó su juego de pelota y alzó su tzompantli; hizo una represa, creando así un lugar en la imagen de la tierra prometida, razón por la cual algunos de sus seguidores, los centzonhuitznahuaque²⁷ y una mujer llamada Coyolxauhqui, se niegan a partir. Enfadado, Huitzilopochtli los mata como traidores, arrancándoles el corazón y devorándolo; además, a ella la descuartiza, y deja su cabeza en la ladera de Coatepec.²⁸ Consumado el sacrificio, Huitzilopochtli ordena a sus seguidores destruir la represa y continuar el camino. Pasan por otros lugares, y en algunos se detienen.

Al llegar a Atenco, los mexicas de nuevo ejecutan su tradicional acto de asentamiento; construyen un templo y un altar, y levantan el tzompantli. En cuanto a la identidad de la persona cuya cabeza colocan en él, existen varias versiones. Una indica que, tras un encuentro bélico, matan al gobernante del lugar, llamado Tlahuizcalpotonqui, y clavan su cabeza en un “enrejado de madera”; en tanto, otra explica que ese personaje, en honor de Huitzilopochtli, sacrifica a un chichimeca que había capturado en la guerra y que se espetó su cabeza en un palo.²⁹ Resultado de un encuentro bélico u ofrenda al dios tutelar de los mexicas, el tzompantli en todo caso es construido e implementado por una muerte y una decapitación, un acto imprescindible que atestigua su relevancia. En conmemoración, el nombre del poblado es cambiado a Tzompanco, “lugar del tzompantli”, hoy llamado Zumpango, en el valle de México.

A su vez, a pesar de que queda por determinar si los mexicas atacaron y vencieron a los habitantes de Tzompanco o si establecieron una alianza con ellos,³⁰ se ha de señalar que, según ciertas versiones, además en esta ocasión una doncella mexica llamada Tiacapantzin es casada con Ilhuícatl, un joven tzompaneca,

27. Centzonhuitznahuaque, los “400 sureños”; véase Navarrete Linares, *La migración...*, *op. cit.*, p. 33; Graulich, *Myths of...*, pp. 224-225.

28. *Codex Chimalpahin, op. cit.*, vol. I, pp. 77, 81 y 83; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana...*, *op. cit.*, pp. 228-229; Durán, *op. cit.*, vol. II, pp. 33-34. Los documentos asientan que fue aquí donde principió el sacrificio de hombres al abrirles el pecho y sacarles el corazón para ofrendarlo y comerlo. En este caso Huitzilopochtli figura como guía de los mexicas en su peregrinación, y éste es uno de los sitios donde se asientan temporalmente. A su vez, en otras versiones, Coatepec se menciona como el lugar de nacimiento del dios, y donde mata a sus hermanos Coyolxauhqui y los centzonhuitznahuaque. Véase Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. 191-192.

29. *Anales de Tlatelolco, op. cit.*, p. 33; Garibay, *Historia de los mexicanos...*, *op. cit.*, p. 45.

30. Navarrete Linares, *Los orígenes...*, *op. cit.*, cap. 4, indica que la versión del enfrentamiento pudo ser elaborada tardíamente, una vez que los mexicas habían establecido su dominio sobre Tzompanco, con el fin de suprimir la memoria de una antigua subordinación a este pueblo.

unión de la cual nace Huitzihuitl, uno de los primeros gobernantes mexicas.³¹ En todo caso son sucesos que se registran con cierta frecuencia en los anales de la historia mexicana, aunque con notables variantes. Muestran que, para los mexicas, en esta ocasión a propósito de un pacto matrimonial, levantar el tzompantli es un acto obligado, vinculado con la fundación de un asentamiento.

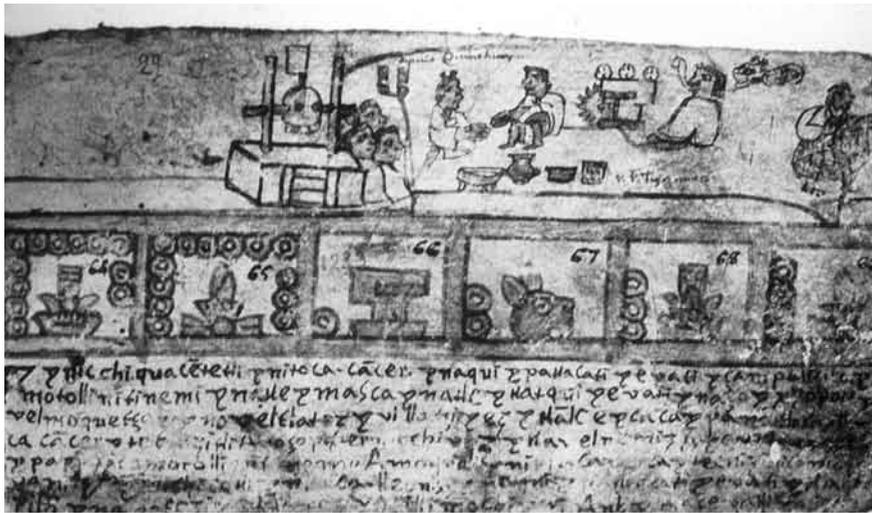
En las pictografías también se representan estos episodios con ciertas variantes. Por ejemplo, en la lámina VIII del *Códice Azcatitlán* y en la lámina XXIX del *Codex Mexicanus*, se revelan en el contexto de desarrolladas escenas narrativas.³² En el primer documento a un costado del tzompantli se desencadena un encuentro bélico en el cual Huitzilopochtli figura abiertamente. En tanto que en el segundo, vinculado al tzompantli, se desarrolla la escena de matrimonio entre el tzompaneca y la mujer mexicana (fig. 2). Por su parte, en otras pictografías donde también aparecen registrados los sucesos que tienen lugar en Tzompanco, por ejemplo en el *Códice Boturini*, el *Códice Aubin*, el Mapa de Sigüenza y en los códices *Telleriano* y *Vaticano*, al tzompantli se le figura a manera de topónimo, indicando el lugar donde transcurrieron los hechos, pero sin hacer alusión a todos ellos, esencialmente a los que se acaban de describir.³³

En los siete documentos citados, al tzompantli se le representa de manera bastante homogénea, vista de frente o de perfil, aunque en un ejemplo (*Codex Mexicanus*) se le trazó en perspectiva. Se trata de una plataforma baja de estrado doble o simple, en ocasiones con una escalinata central y alfardas, en cuya cima lleva un andamio sencillo de dos postes de madera que sostienen un palo horizontal, con uno o dos cráneos suspendidos. Éstos se muestran atravesados por las sienes y en dos ejemplos el cráneo lleva una banderola (*pantli*) enhiesta (*Codex Mexicanus* y *Códice Aubin*).

31. Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Miguel León-Portilla (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, vol. I, p. 119. También véase "Anales de Cuautitlán", *op. cit.*, 1975, p. 16; Durán, *op. cit.*, vol. II, p. 40; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl...*, *op. cit.*, p. 37; *Codex Chimalpahin*, *op. cit.*, vol. I, p. 85, y vol. II, p. 69.

32. Barlow, en "Códice Azcatitlán", *Obras de...*, *op. cit.*, vol. V, pp. 189-190; Mengin, en *Codex Mexicanus*, *op. cit.*, p. 426.

33. *Códice Boturini*, *op. cit.*, lám. X; *Códice Aubin*, *op. cit.*, lám. 18; Mapa de Sigüenza, *op. cit.*; *Códice Telleriano*, *op. cit.*, lám. XXVI; *Códice Vaticano-Ríos*, *op. cit.*, lám. XCIII. Para conocer de manera puntual los múltiples eventos que tienen lugar en Tzompanco, véase Navarrete Linares, *Los orígenes...*, *op. cit.*, cap. 4.



2. Tzompantli en Tzompanco, *Codex Mexicanus*, Biblioteca Nacional de París, núms. 23-24, estudio de Ernst Mengin, *Journal de la Société des Américanistes*, París, Société des Américanistes, núm. 41, 1952, lám. XXIX, pp. 387-498. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Varias veces los mexicas, guiados por Huitzilopochtli, levantaron el templo junto con el juego de pelota y el tzompantli. A lo largo de la migración, “sus dirigentes, su dios patrono, y sus altares principales se fueron mudando desde Tzompanco, donde construyeron el primero, hasta Ehecatépec, Cohuatitlan, Tecpayocan y Amalinalpan, donde construyeron el último antes de intentar fundar su *altepetl* en Chapultepec”.³⁴ Ahí, tras otros importantes sucesos que habrían de marcar su recorrido,³⁵ alcanzaron su tierra prometida en el año “2 Casa”, y llegaron al final de su búsqueda.

34. Navarrete Linares, *Los orígenes...*, *op. cit.*, cap. 4. Como indica Marie-Areti Hers, *op. cit.*, p. 113, “los mexicas erigían en cada lugar donde se asentaban el templo a sus dioses, sin olvidar los indispensables anexos: el *tzompantli* y el sacrificadero”. En Chapultepec, Huitzilopochtli manda matar a Copil, hijo de Malinalxóchitl. Su corazón lo arrojó en el cañaveral y su cabeza en otra dirección. De su corazón creció el tunal donde después se edificó México-Tenochtitlan. Cecilio A. Robelo, *Diccionario de mitología nahoa*, México, Porrúa, 1982, p. 111, “*altepetl*: poblado, ciudad”, en Siméon, *op. cit.*, p. 21.

35. En *Toltzallan Acatzallan*, los mexicas de nuevo ejecutan su tradicional acto de asentamiento, fabrican una cancha de juego de pelota, un montículo de tierra y un altar, para que Huitzilopochtli llegue a descansar; *Codex Chimalpabín*, *op. cit.*, vol. I, p. 105.

El lugar fue determinado por el águila posada sobre un nopal que crecía de una piedra,³⁶ como se expresa en la primera lámina del *Códice mendocino* (fig. 3).³⁷ En el islote donde se asentaron los mexicas, rodeados de agua que fluye, esta señal marcó la disposición del recinto sagrado que funcionaría como el centro cívico-religioso de este pueblo y donde destaca, ligado a ella, el espacio de muerte, es decir, el tzompantli, conformado por una baja plataforma que sostiene un andamio sencillo que carga el cráneo visto de perfil. En esta imagen, a la derecha del centro, que equipara el centro arquitectónico con el centro del universo, el tzompantli es claramente una estructura prominente. La fundación culmina con el Templo Mayor de Tenochtitlan, donde, tras larga peregrinación, los mexicas establecen el espacio sagrado que arquitectónicamente representa el orden cósmico.³⁸

Los tzompantli del Templo Mayor de Tenochtitlan

Los documentos coloniales registran que el recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan contenía ocho tzompantli, utilizados en diversas ceremonias dedicadas a deidades específicas durante el año ritual mexica.³⁹ Por ejemplo, en el *Iopico tzompantli*, en honor al dios Xipe Tótec, representado en el folio 250r de los *Primeros memoriales*, ponían la cabeza cortada —en este caso, al parecer cercenada del cuello y vista de perfil— de los cautivos inmolados durante la veintena Tlacaxipehualiztli.⁴⁰

En otro tzompantli, durante las ceremonias de Tóxcatl, era puesta la cabeza de la víctima que encarnaba al dios Tezcatlipoca, y se colocaban en otro distinto las cabezas de aquellos sacrificados en el templo de Yacatecutli el primer día

36. Robelo, *op. cit.*, pp. 177-186; Graulich, *Myths of...*, *op. cit.*, pp. 241-247.

37. *Códice mendocino*, *op. cit.*, lám. 1.

38. Eduardo Matos Moctezuma, "The Templo Mayor of Tenochtitlan", *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, Nueva York, Oxford University Press, 1999, pp. 199-219.

39. El año ritual, *xiuhpohualli*, se dividía en 18 periodos de 20 días, llamados veintenas, cada uno con sus respectivas ceremonias. Cada veintena es un periodo específico durante el cual se llevan a cabo diversas ceremonias asociadas a deidades particulares.

40. Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, parte 1, f. 250r; Sahagún, *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, estudio de Wigberto Jiménez Moreno, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.



3. Tzompantli al final de la migración mexica, *Códice mendocino*, estudio de Frances Berdan y Patricia Anawalt, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992, lám. 1. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

de la veintena Xocotlhuetzi. A su vez, en Ochpaniztli también se empleaba el tzompantli, así como en la veintena llamada Quecholli, cuando en el *Mixcoapan tzompantli* espetaban las cabezas de los que mataban en honra del dios Mixcóatl. Éstos son algunos de los tzompantli que empleaban los mexicas en las ceremonias que se desarrollaban en su Templo Mayor.⁴¹

En aquellos sucesos que tuvieron lugar durante el gobierno del *tlatonani* mexica, Moctezuma Ilhuicamina, el tzompantli figura de manera prominente, aunque no siempre se puede precisar cuál de los ocho tzompantli del Templo Mayor se utilizaba en cada ritual. En la lámina XXII del *Códice Azcatitlán*, uno se alza vecino a una pirámide y templo que el gobernante mandó construir, posiblemente en honor a Cintéotl, deidad que también tenía su tzompantli.⁴²

41. Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. III, 119, 142, 144-145, 150-152, 182-186; Christopher Moser, *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, núm. 11), 1973, tabla 1.

42. Barlow, en "Códice Azcatitlán", *Obras de...*, *op. cit.*, vol. V, p. 212; Michel Graulich, comentarios al *Códice Azcatitlán*, París, Biblioteca Nacional de Francia, 1995, p. 134, n. 90.

En este ejemplo, una cabeza cercenada se distingue en la escalinata central de la plataforma. A su vez, en su cima se eleva un armazón complejo de cuatro postes que cargan dos barras transversales, en cada una de las cuales cuelgan tres cráneos, vistos de frente, atravesados por las sienas.

El tzompantli más importante del Templo Mayor, el cuadragésimo primer edificio del recinto, según Bernardino de Sahagún, era el llamado *Huey tzompantli*. Se localizaba delante del templo doble dedicado a Huitzilopochtli y Tláloc, y en él se colocaba la cabeza de los cautivos que allí inmolaban, por ejemplo en los sacrificios de las ceremonias de Panquetzaliztli.⁴³ En el recinto sagrado, representado en la lámina 269r de los *Primeros memoriales*,⁴⁴ se desarrollaban múltiples rituales y ceremonias a lo largo del año ritual (fig. 4). En este caso, se observan dioses, sacerdotes y víctimas, así como el templo doble, la cancha de juego de pelota y la piedra del *temalacatl*, donde se representa una batalla ritual en que la víctima, sujeta a la piedra circular, pelea contra guerreros ataviados como fieras, y es sacrificada. A su vez, saliendo de un templo a la izquierda de la imagen se distinguen las huellas de pie que se dirigen hacia el centro del recinto donde se eleva el tzompantli. Este ejemplo se conforma por una plataforma baja de dos estrados y por un armazón de tres postes que cargan una barra horizontal de la cual están suspendidos, por las sienas, dos cráneos vistos de manera frontal.

Los sacrificios de los mexicas

En esta imagen de los *Primeros memoriales*, las huellas de pie indican el circuito ritual. Guiados por un sacerdote, siguiendo convenciones y procesos ceremoniales establecidos, y tras convertirse en víctimas sacrificiales, en fila, los cautivos marcaban el circuito ritual. Rodeaban el *temalacatl* y alcanzaban *tzompantitlan*, el lugar de los cráneos.⁴⁵ Una vez sacrificados —por decapitación, aunque generalmente se les arrancaba el corazón y había otros tipos de muerte—, los cadáveres se bajaban. Eran rodados desde la cima del templo, tomados y procesados por los que tenían a su cargo esa tarea.⁴⁶

43. Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. 163 y 185.

44. Sahagún, *Primeros memoriales*, 1993, *op. cit.*, f. 269r; Sahagún, *Primeros memoriales...*, 1974, *op. cit.*

45. Durán, *op. cit.*, vol. II, pp. 172-174 y 291-293; Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. 163-165 y 185; Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 169.

46. Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 142.

4. Tzompantli en el Templo Mayor, Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, parte I, f. 269r. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.



La cabeza se cercenaba del cuerpo y podía ser despellejada y tratada para eliminar las partes blandas. A su vez, los cráneos se perforaban por las sienes y se ensartaban en un delgado morillo o vara, y cuando el tiempo los erosionaba y destruía, cuidadosamente se iban reemplazando.⁴⁷ Aparentemente, el *Huey tzompantli*, el mayor del recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan, sostenía un gran número de cráneos, lo cual explica por qué estaba bajo constante renovación. También es una clara indicación de su relevancia, dado que los cráneos que ahí se mostraban son partes del cuerpo deificadas. No son meramente fragmentos de los cuerpos de guerreros y esclavos inmolados, ya

47. Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, estudio de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1982, vol. II, pp. 114 y 189; Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. 158-162; Motolinía, *op. cit.*, p. 74; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana...*, *op. cit.*, pp. 469-470; Durán, *op. cit.*, vol. I, pp. 22-24; Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 384.

que ellos son los *ixiptla*, es decir la imagen viviente del dios, un receptáculo donde estaba contenida la esencia invisible de la deidad que personificaban en el ritual.⁴⁸

En cuanto a los restos materiales, los cráneos que se han localizado en dos excavaciones arqueológicas son los de Tlatelolco, ciudad de México y Zultépec (hoy Tecoaque), en el estado de Tlaxcala. Algunos de los cráneos que alguna vez conformaron el tzompantli de Tlatelolco (fig. 5) conservan las mandíbulas, así como las tres primeras vértebras cervicales. Evidencian que el cuerpo fue decapitado y, posiblemente, que fue una cabeza y no un cráneo lo que se colocó en el tzompantli, aunque sin duda sufrió algún tipo de manipulación. En este caso los cráneos presentan huellas de cortes finos, y las perforaciones en los temporales y parietales se produjeron con cuidado. Son muestra de un complejo proceso ritual.⁴⁹ Por otra parte, en el caso de los cráneos de Zultépec, se tiene conocimiento de que las cabezas cortadas fueron desolladas, y posiblemente hervidas en agua de cal y descarnadas; después, los cráneos fueron perforados y expuestos. En este caso, por lo general los cráneos no guardan la mandíbula.⁵⁰

En la arqueología, los cráneos a menudo se conservan, pese a que hay factores que no siempre permiten precisar si se trata de lo que en un momento determinado pudo haber sido una cabeza. Debido a ello, existe mucha duda en cuanto a qué se colgaba en el tzompantli: cabezas o cráneos.⁵¹ Cabe pensar

48. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, pp. 178-180.

49. De Tlatelolco proceden 170 cráneos. Francisco González Rul, "Un *tzompantli* en Tlatelolco", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. XIII, 1963, pp. 3-5; Carmen María Pijoan A. y Josefina Mansilla, "Evidencia de sacrificio humano, modificación ósea y canibalismo en el México prehispánico", en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (eds.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica), 1997, pp. 195-196 y 203-206, 209.

50. Enrique Martínez Vargas, comunicación personal, julio de 1998. También véase, del mismo autor, "Trascendental hallazgo en Zultépec", *Arqueología Mexicana*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-noviembre de 1993, pp. 62-64, y "Zultépec-Tecoaque: evidencias del contacto entre hispanos y el mundo mítico-religioso mesoamericano", tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2005, pp. 27-31, 109-114 y 187-218.

51. Es importante recalcar que en los tzompantli se han encontrado tanto cráneos como huesos largos y que no se tiene noticia de que de ellos se colgaran las vísceras de los cuerpos mutilados. Véase por ejemplo, Hers, *op. cit.*; Ellen Kelley, "The Temple of the Skull at Alta Vista, Chalchihui-



5. Cráneos del tzompantli de Tlatelolco, Francisco González Rul, “Un *tzompantli* en Tlatelolco”, *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. XIII, 1963, p. 5. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

que eran cráneos, y no cabezas, con piel y cabello, los que sostenía el armazón de madera que se alzaba sobre una plataforma de piedra localizada al centro del recinto ceremonial. Esto puede parecer una pregunta imposible de responder, aunque habría que considerar algunos detalles en el *Códice florentino*.⁵² Al describir esta estructura, en la versión en castellano, Sahagún anota en diversas ocasiones que son cabezas las que se colocan en el tzompantli; a su vez, el texto escrito en lengua náhuatl apunta la palabra *intzontecon*, un término cuya etimología

tes”, en Carroll Riley y Basil Hedrick (eds.), *Across the Chichimec Sea. Papers in Honor of J. Charles Kelley*, Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 1978; Charles Di Peso, J.B. Rinaldo y G.J. Fenner, *Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*, Dagoon, Amerind Foundation, Flagstaff, Northland Press, 1974, 8 vols.

52. Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 180, 183, 189, y *passim*. Alonso de Molina, *Vocabulario de lengua castellana a mexicana y mexicana a castellana*, México, Porrúa, 1977; Cecilio A. Robelo, *Diccionario de aztequismos*, 3a. ed., México, Fuente Cultural, s. f.

es compleja, y que refiere a *tzon* de *tzontli*, que es cabello y, por derivación, una cabeza y un cráneo, razón por la cual cabría pensar que sus fuentes de información se estaban refiriendo a cráneos. Asimismo, el hecho de que el *Códice Ramírez* asiente que lo que estaba en el tzompantli: “Eran estas cabezas de los que sacrificaban, porque después de muertos y comida la carne, traían la calavera y entregábanla a los ministros del templo y ellos la ensartaban allí”, debe mencionarse. Esta observación, sumada a la respuesta negativa que Diego Durán recibe cuando pregunta si en el tzompantli se ponían las cabezas con su carne y todo,⁵³ sugiere que en él se colocaban cráneos. No obstante, no debe descartarse la posibilidad de que en él se mostraran cabezas, quizás en diferentes estados de descomposición, y cráneos procesados,⁵⁴ así como extremidades del cuerpo humano o huesos largos.

En los documentos que registran episodios de la migración mexicana, así como en los que se refieren a rituales y ceremonias que se desarrollaban en el Templo Mayor, al tzompantli se le representa de manera bastante homogénea. No obstante, en ciertos casos, como por ejemplo en una lámina del *Atlas* de Durán,⁵⁵ se conforma por múltiples cráneos suspendidos en hileras horizontales y no por uno o dos, y el armazón de madera es muy complejo, en este caso compuesto por cuatro postes verticales que cargan once varas horizontales. También la angosta plataforma se muestra más elaborada, ya que la escalinata central tiene alfardas labradas (fig. 6). Pese a las diferencias, en este ejemplo, como en la mayoría de las otras representaciones del tzompantli, encontramos la plataforma, la estructura de madera y los cráneos, con lo que se determinan los parámetros que definen el tzompantli en las pictografías.

En cuanto al número de cráneos que se representan en este ejemplo tomado de la obra de Durán, claramente difiere del de los otros. En este caso se cuentan 99 cráneos, todos ensartados por las sienas y mirando hacia el frente. Cabe pre-

53. *Códice Ramírez*, en *Crónica mexicana*, estudio de Manuel Orozco y Berra, México, Leyenda, 1980, pp. 95-96; Durán, *op. cit.*, vol. 1, p. 23.

54. Otra posibilidad sería que, a pesar de haber cabezas en el tzompantli, en los documentos pintados se trazan cráneos por ser más fácil que representar un rostro.

55. Durán, *op. cit.*, vol. 1, fig. 4. También se reconoce en el *Manuscrito Tovar, Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique*, estudio de Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1972, lám. XX, p. 277. La *Crónica X*, ahora perdida, escrita en lengua náhuatl, es fuente directa para Alvarado Tezozómoc, Durán y Tovar. Véase Robert Barlow, “La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca”, *Obras de... op. cit.*, vol. III, pp. 13-32.



6. Tzompantli en el Templo Mayor, Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1984, 2 vols., t. 1, fig. 4. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

guntarse por qué Durán incluye tantos cráneos en su representación del tzompantli. Es poco probable que los haya contado personalmente y posiblemente se basó en alguna información a la cual tuvo acceso, que hasta ahora no se ha podido determinar. Curiosamente, son ante todo las crónicas escritas por españoles las que se ocupan de sumar el número de cráneos en el tzompantli. El conquistador Andrés de Tapia reporta 136 000 y Motolinía registra entre 500 y 1 000, por mencionar algunas cifras. Otros cronistas, como el mismo Diego Durán, José de Acosta y el autor del *Códice Ramírez*, cuentan 20 cabezas por palo, sin especificar un monto total. Curiosamente, Alvarado Tezozómoc repite lo mismo que los tres cronistas anteriores, quizás debido a las fuentes de información que compartieron, y estima que eran 62 000.⁵⁶ De esa manera, parecería que,

56. Andrés de Tapia, "Relación hecha por el señor Andrés de Tapia sobre la conquista de México", *Documentos para la historia de México*, Joaquín García Icazbalceta (ed.), México,

a diferencia de las pictografías y de la mayoría de los documentos de tradición indígena, estos autores, al describir el tzompantli, mostraron mayor interés en registrar este tipo de datos y en apuntar cifras, sin duda debido a la naturaleza de sus escritos y al público lector.⁵⁷

Pasada la conquista, al parecer en las imágenes del tzompantli se multiplicaron los cráneos, como se vio en el representado en el Mapa de Popotla, que sostiene nueve cráneos, se cuentan más de los dos cráneos que caracterizan a los tzompantli durante la migración. Por otra parte, en este mismo ejemplo, la base de la plataforma parece ser más angosta que el bastidor de madera que sostiene, y en este sentido se asemeja a la base del tzompantli del *Atlas* de Durán. En ambos ejemplares, la plataforma se figura de igual manera y la estructura de madera que sostiene es compleja. Es un elaborado armazón de cuatro postes que sostiene múltiples cráneos-cabezas, y no un simple andamio en el cual no se muestran más de uno o dos cráneos-cabezas.

Por ahora es difícil explicar a qué se debe el parecido entre el espacio de muerte (tzompantli-horca) del Mapa de Popotla y el tzompantli del Templo Mayor de los mexicas representado en el *Atlas*. Aunque es posible que la manifiesta semejanza entre ellos se pueda explicar de la siguiente manera: parecería que los autores españoles y algunos cuantos cronistas de tradición indígena conciben el tzompantli como conformado por múltiples cabezas-cráneos, hecho que permitió que los *tlacuilome* figurasen un segundo modelo de tzompantli: el complejo, que se concretó en la época de la colonia y que convivió lado a lado con la representación del tzompantli simple, en forma de andamio, y caracterizado en las pictografías que aluden a la migración mexica. Quizás es el modelo que siguió el pintor del Mapa de Popotla, aunque ello no equivale a decir que necesariamente vio esta imagen, ni mucho menos el *Atlas* de Durán u otros manuscritos ligados a la obra del religioso, sino que en cierta medida

Biblioteca Porrúa, vol. II, núm. 48, 1971, pp. 554-600; Joaquín García Icazbalceta (ed.), *op. cit.*, pp. 582-584; Benavente (Motolinía), *op. cit.*, p. 74; *Códice Ramírez, op. cit.*, pp. 95-96; Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 23; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 382; Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana...*, *op. cit.*, p. 323; Francisco Javier Clavijero, en su *Historia antigua de México*, México, Porrúa (Sepan cuántos núm. 29), 1987, p. 163, computa el número de 130 000.

57. A su vez, los escritos de cronistas afectaron la manera de representar el tzompantli de los mexicas. Véase por ejemplo un grabado de 1601 de la obra de Theodore de Bry, *Los habitantes y costumbres de los indios en América*, en *América de De Bry*, prólogo de John H. Elliot, Madrid, Siruela, 1997, lib. 9, 1a. parte, p. 293, lám. 8.

compartió una misma concepción respecto a cómo era el espacio de muerte indígena. Sugiere que los autores de estas dos imágenes recurrieron a un modelo de tzompantli que en cierta medida fue engendrado y registrado por los conquistadores en sus crónicas.

Los documentos escritos y pictográficos en todo caso demuestran que el espacio de muerte indígena, el tzompantli, era importante en el mito y ritual de los mexicas. Su simbolismo toca temas relacionados con el lugar destinado a las víctimas muertas en la piedra de sacrificios,⁵⁸ y es partícipe de un pacto entre una sociedad y su dios para mantener el orden cósmico vinculado al sacrificio.⁵⁹ En los rituales y ceremonias realizados en el Templo Mayor, los mitos de fundación y migración se sucedían, una y otra vez, en elaborados rituales. Quizá ello explica por qué el tzompantli se expresaba con los despojos humanos —producto de un pago—, en este caso cráneos de víctimas sacrificiales, y por qué se renovaban periódicamente con el sacrificio de prisioneros de guerra y personas que se adquirían con este propósito.

Las nociones religiosas específicas de la tradición mesoamericana sostenían que los huesos-cráneos de víctimas de sacrificio estaban permeadas por sustancias sobrenaturales. Los restos humanos, en esta circunstancia los cráneos, son ofrendas y deben ser comprendidos como un semblante de los esqueletos completos; cada cráneo es una parte del todo (*pars pro toto*) de la víctima sacrificial. Los cráneos y los huesos largos —fémures y tibias—, en el pensamiento indígena, poseían atributos mágico-religiosos y eran preciados por los dioses.⁶⁰ Por esta razón, luego de elaborados rituales, los cráneos se entregaban a los sacerdotes de su templo correspondiente y ellos los colocaban en el tzompantli. Los

58. Se encuentra vinculado al último lugar de descanso de las almas de los guerreros muertos y a quienes cayeron en manos del enemigo y fueron inmolados en la piedra sacrificial. Seler, *Códice Borgia*, *op. cit.*, vol. I, p. 212; Seler, "The Day Signs of the Aztec and Maya Manuscripts and their Divinities", *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Culver City, California, Labyrinthos, 1990, vol. I, p. 132.

59. En la mística guerrera particular de los mexicas, su deber era alimentar el cosmos. Hers, *op. cit.*, pp. 96-98 y 104, explica que dicha mística está ligada al dios Tezcatlipoca, deidad que tenía su tzompantli en el Templo Mayor de Tenochtitlan.

60. Seler, "Totemism in Middle America", *Collected Works...*, *op. cit.*, vol. V, p. 132; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, vol. I, p. 177. De igual manera habría que considerar que los cráneos son receptáculos para el líquido sagrado, la sangre, como lo expresa John Bierhorst, *Cantares mexicanos, Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985, pp. 36 y 482.

demás huesos se ponían en el patio de la casa, sujetos a unas varas largas, ya que “los tenían por trofeo de grandeza y hazañas”.⁶¹

El tzompantli en la conquista

El espacio de muerte de los mexicas se vio abruptamente transformado a raíz de la llegada de los españoles. El propósito del tzompantli se alteró. Se desprende que pasó de ser una ofrenda a los dioses, en su uso más original, a ser una manera de amedrentar al enemigo invasor.

Culminada la derrota de Tenochtitlan, los españoles, al adentrarse en la ciudad, encontraron suspendidas en el tzompantli las cabezas de algunos de sus hermanos en armas, como lo ilustran la imagen y el texto del folio 68r del libro XII del *Códice florentino* (fig. 7).⁶² En la imagen se representa la plataforma trazada en perspectiva, con su escalinata central y alfardas. En la cima se muestran los dos postes del armazón de madera y tres varas horizontales paralelas que sostienen una hilera de cuatro cabezas cercenadas cada una. Ahora, a diferencia del tratamiento anterior a la conquista que, al parecer, recibían las cabezas de las víctimas sacrificiales se reconoce que el que se reservó a las cabezas de los españoles y sus aliados capturados durante el asedio de Tenochtitlan fue mínimo, razón por la cual se debe hacer énfasis en la diferencia entre un cráneo y una cabeza, como mostré líneas arriba. También se ha de subrayar el cambio que se suscita en el tzompantli a partir de la conquista, cuando el acto ritual que destruye aquello que identifica al cautivo de guerra como individuo —el tratamiento posterior al sacrificio— desaparece y el rostro de la víctima permanece, permitiendo identificarlo.

Los soldados españoles ven cómo las cabezas de algunos de sus soldados y aliados habían sido colocadas en unas vigas puestas en alto, y reconocen que tenían los cabellos y las barbas muy crecidas.⁶³ Los guerreros mexicas y tlatelol-

61. Durán, *op. cit.*, vol. 1, p. 23; Juan Bautista Pomar, “Relación de Tezcoco”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982-1988, vol. 8, p. 63.

62. Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, 1979, 3 vols., lib. XII, cap. 36, f. 68r.

63. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 364; Cortés, *op. cit.*, p. 264.



7. Tzompantli con españoles y caballos, Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, 1979, 3 vols., lib. XII, cap. 36, f. 68r. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

cas los habían matado uno a uno, les sacaron el corazón y los decapitaron. Las cabezas las pusieron en unos palos delante de los ídolos, todas espetadas por las sienes: “las de los españoles más altas y las de los indios más bajas y las de los caballos más bajas”.⁶⁴

Claramente, los restos mortales de los españoles, en este caso las cabezas, en seguida de la batalla, no recibieron tratamiento ritual alguno, como tampoco las de sus aliados, y ello es muestra de que el encuentro entre conquistados y conquistadores alteró la relación que los mexicas tenían con el cuerpo mutilado

64. Sahagún, *Códice florentino...*, *op. cit.*, t. III, lib. 12, cap. 35, ff. 66r-68r; Sahagún, *Florentine Codex...*, lib. 12, p. 104; *Anales de Tlatelolco*, *op. cit.*, pp. 70-71; este último documento indica que se levantaron tres tzompantli.

obtenido en batalla. Antes, en las guerras se tomaban vivos a los cautivos⁶⁵ y, como se explicó líneas arriba, después eran sacrificados en elaborados rituales que culminaban en que sus cráneos deificados se colocaran en el tzompantli.⁶⁶ Evidencia del trastorno también la encontramos en los escritos de Hernán Cortés y de Bernal Díaz del Castillo, donde se hace patente que el tratamiento que recibía el cuerpo *post mortem* cambió radicalmente y desapareció en el transcurso de los combates que se dieron entre españoles y mexicas. La transformación se reconoce cuando nos enteramos de que Moctezuma, cuando le mostraron la cabeza de uno de los españoles que sus guerreros capturaron y decapitaron, se asustó y tuvo pavor, y de que ordenó que no la ofreciesen en ningún templo de México.⁶⁷

A su vez, el tzompantli en el que reconocieron los españoles los rostros de sus compañeros en armas distaba mucho de ser como los tzompantli que habían visto cuando se dirigían a la capital mexicana. Aquellos que vieron en el camino estaban conformados principalmente de cráneos, largos fémures y tibias. Es decir huesos limpios y anónimos, de personas desconocidas e irreconocibles, no conformados por las cabezas de sus caballos, amigos y aliados. Por ejemplo, en un poblado llamado Iztacmaxtitlan, que nombraron Castil-blanco, vieron, en una plaza donde había unos adoratorios, “puestos tantos rimeros de calaveras de muertos, que se podían contar [...] que al parecer serán más de cien mil [o...] sobre diez mil; y de otra parte de la plaza [notaron que] estaban otros tantos rimeros de zancarrones, huesos de muertos, que no se podían contar, y [que] tenían en unas vigas muchas cabezas colgadas de una parte a otra, y estaban guardando aquellos huesos y calaveras”. A lo largo de su trayecto a Tenochtitlan, los españoles en repetidas ocasiones vieron un tzompantli, “en todos los

65. Ross Hassig, *Aztec Warfare, Imperial Expansion and Political Control*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1995, caps. 7 y 9, pp. 95-121.

66. Aunque habría que matizar, particularmente ante el hecho de que, entre los cráneos tratados y localizados en Zultépec, se han identificado tres de españoles y uno de mulata. Martínez Vargas, *op. cit.*, 2005, pp. 27-31 y 187-217. Sobre los sucesos escriben Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa (Sepan cuántos núm. 7), 1986, p. 116, y Díaz del Castillo, *op. cit.*, pp. 296-297.

67. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 181. Aunque se podría pensar que en la premura de la batalla los mexicas no contaron con el tiempo para realizar el proceso. No obstante, otra referencia que apunta al cambio de los mexicas ante los despojos del cuerpo de sus enemigos se reconoce al saber que ellos arrojaron dos o tres cabezas de españoles que capturaron durante las batallas, como indica Hernán Cortés, *op. cit.*, p. 245.

pueblos [reconocieron que] estaban [los huesos colocados] de aquella manera y también [lo vieron] en Tlaxcala”.⁶⁸

En Tenochtitlan, del mismo modo, habían tenido oportunidad de ver algunos de los múltiples tzompantli que había en el recinto del Templo Mayor de la capital mexicana. Al pasar por los patios del templo de Huitzilopochtli vieron que estaban “frontero de esta torre sesenta o setenta vigas muy altas hincadas desviadas de la torre cuanto un tiro de ballesta, puestas sobre un teatro grande, hecha de cal e piedra, e por las gradas del muchas cabezas de muertos pegadas con cal, e los dientes hacia fuera”.⁶⁹ ¿Por qué Moctezuma les mostró el tzompantli, quizá el *Huey tzompantli*, a los españoles en su recorrido por el recinto tenochca? Sus razones las desconocemos. Por un lado, desde nuestra perspectiva podría pensarse que, en este primer encuentro, lo hizo para atemorizarlos; de ser así se dejaría de lado la sacralidad de que estaba investido el espacio de muerte de los mexicas. Sin embargo, una de las razones primordiales por las que se lo enseñó a los españoles, junto con otros lugares de la ciudad que gobernaba, bien podría ser la importancia que tenía el tzompantli entre los mexicas. El gobernante, en esta ocasión, resaltaba el carácter sagrado de que estaba investido el espacio de muerte de su pueblo.

Por su parte, los conquistadores tomaron nota del tzompantli, que les aterrizó; no únicamente lo mencionaron en sus cartas e historias, sino también lo bosquejaron. Figuraba en un plano de Tenochtitlan, hecho por alguno de los soldados de Hernán Cortés, que más adelante fue utilizado como modelo por un grabador europeo para ilustrar la primera edición en latín de la “Segunda carta de relación”. En el Mapa de Cortés de 1524, al centro, en el recinto ceremonial, destaca, entre templos y plataformas, una figura humana decapitada y a los lados se distinguen dos tzompantli. Junto a ellos está escrito en latín: *capita sacrificatorum* (las cabezas de los sacrificados) y *templum ubi sacrificant* (templo donde sacrificaban).⁷⁰ En estos dos ejemplos de un tzompantli representado por

68. Díaz del Castillo, *op. cit.*, pp. 104-105.

69. Tapia, *op. cit.*, vol. 2, p. 583; Francisco López de Gómara, *Historia general de la Indias. Conquista de México*, Barcelona, Orbis, 1985, vol. 2, pp. 119-120.

70. También llamado “Mapa de Nuremberg”. Ignacio Marquina, *Arquitectura prehispánica*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1951, pp. 182-183, fig. 6bis; Elizabeth Boone, “Templo Mayor Research”, en *The Aztec Temple Mayor*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1983, p. 116; Dominique Gresle-Poulligny, *Un plan pour Mexico-Tenochtitlan. Les représentations de la cité et l’imaginaire européen (XVIe-XVIIIe siècles)*, París, L’Harmattan, 1999.

los españoles, vemos múltiples cabezas. En uno se cuentan 12 sostenidas por un armazón sobre una plataforma de dos estrados, en tanto que en el otro, también sobre una base, son al menos 21 las cabezas en el armazón, aunque difícilmente se cuentan. No obstante, lo que destaca es que al parecer cada cabecita tiene un mechón de pelo, por lo cual cabría pensar que se estaban representando aquellos tzompantli donde permanecieron las cabezas de los camaradas de los españoles y que éstos lo vieron cuando lograron entrar a Tenochtitlan y a Tlatelolco tras una larga batalla. Asimismo, es un relevante ejemplo de la manera en que los conquistadores concibieron el espacio de muerte de los conquistados, que figuró a lo largo del siglo XVI y XVII.

La primera horca y picota

Una de las primeras manifestaciones de la colonización, que constituye un acto político, religioso y jurídico, que consolida la toma de posesión y garantiza el control en un acto de fundación, es la construcción de un espacio de muerte, sea un tzompantli o una horca y picota. Se podría decir que, así como el tzompantli es un factor indispensable en el establecimiento de un *altepetl* para los mexicas, la horca ocupó este mismo lugar en la fundación de las ciudades durante la época colonial para los españoles.

La conquista española y la fundación de cabildos

Guiados por Hernán Cortés, los españoles alzaron su primer espacio de muerte en tierra firme del continente americano. Él y sus hombres pronto elevan su horca y su picota, y el estudio de esta recurrente práctica, a partir de fuentes documentales de la época, permite mostrar por qué se genera una fusión material entre el espacio de muerte español e indígena.

El primer cabildo en tierra firme, tras nombrar regentes, determinó dónde colocar la iglesia, la plaza, las casas de gobierno, así como otros lugares necesarios para el buen gobierno y policía de la recién fundada Villa Rica de la Veracruz.⁷¹ Un testigo ocular, Bernal Díaz del Castillo, escribe que la picota se situó

71. Cortés, *op. cit.*, pp. 18-19; López de Gómara, *op. cit.*, vol. 2, p. 64.

en la plaza y que la horca se colocó fuera del poblado, y relata que allí Cortés mandó castigar a traidores españoles que intentaban volver a Cuba y dar noticia a Diego Velásquez. Dos de ellos, Pedro Escudero y Juan Cermeño, fueron colgados de la horca y a Gonzalo de Umbría le cortaron los pies —quizás mostrados en la picota— a manera de castigo ejemplar.⁷²

Por orden de Cortés se alzó otra horca. Ésta la erigió para ejecutar a un joven noble tlaxcalteca: “mandó que a vista de todos los indios, en una horca alta ahorcasen a Xicotécatl, y que el intérprete en voz alta dijese la causa de su muerte.”⁷³ Con este acto, atemorizó a los indios, amigos y enemigos. Y por amedrentar más a los indios de su ejército determinó también ahorcar a otros hombres.

El mismo hecho, elevar un espacio de muerte para el castigo ejemplar, es consumado por los españoles en muchos de los lugares donde pasan y se asientan. Sobre las ruinas de la ciudad maya de Tihó, Francisco Montejo hijo, el 6 de enero de 1542, establece Mérida. Se dio principio a la traza de la ciudad y en el poblado se delimitaron los caminos y calles, y la plaza central. Siete días después de la fundación, Cristóbal San Martín propuso que se levantara el espacio de muerte. Explicaba que “por que los moradores y habitantes vivan en paz, y no cometan delitos, pedía que con voz de pregonero, a altas voces se pronuncie el árbol de justicia, y cuchillo para castigo de los malhechores y ejemplo de los vivientes”. El lugar que primero se seleccionó para colocarlo fue un árbol en un cerro que estaba en la parte de Levante, lo cual para los españoles fue un suceso determinante y necesario. Como explica Diego López de Cogolludo, “no hay mayor seguro para la conservación de una república que la observancia de la justicia y las leyes, refrenando el castigo de las culpas, la osadía de cometerlas”.⁷⁴ Dicho lugar para ejecutar la pena capital fue temporal, y en 1610 la horca ya se alzaba en Mérida, quizás en la plaza central. Había sido utilizada para colgar al asesino de fray Juan de Henríquez, llamado Ah Kin Pol.⁷⁵

72. Díaz del Castillo, *op. cit.*, pp. 72, 97; López de Gómara, *op. cit.*, vol. II, p. 70; Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México*, México, Porrúa (Sepan cuántos, núm. 89), 1996, p. 102.

73. Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 666; Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 267. Por su parte, Antonio de Solís, *op. cit.*, p. 332, registra dos versiones relativas al lugar donde cuelgan a Xicotécatl. Explica que según Díaz del Castillo lo dejaron colgado de un árbol, pero que Antonio de Herrera afirma que lo llevaron a Tezcoco.

74. Diego López de Cogolludo, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta provincia*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1971, vol. I, p. 184; Franz Blom, *The Conquest of Yucatan*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1971, pp. 92-93.

75. López de Cogolludo, *op. cit.*, vol. II, p. 331.

El elevar un espacio de muerte es un suceso importante en la fundación de un poblado español. Asimismo, es cuando se amalgama con el espacio de muerte de los indígenas, al implantarse de forma material y física desconocidas estructuras sobre las antiguas. Un espacio de muerte de los españoles —una horca y una picota permanentes— se yergue en casi todo poblado fundado por ellos en la Nueva España. Tanto soldados como miembros de los cabildos en diversas ocasiones mandaron construir una picota y una horca en la plaza principal para ejecutar el castigo de crímenes seculares y religiosos.

Como lo representa el cuadro 14 (folio 242v) de la *Relación de Tlaxcala*, para revertir las prácticas idólatras, muchos nobles indígenas fueron ahorcados por mandato de Cortés y los frailes, y con el acto “se arraigó la doctrina cristiana” en Tlaxcala.⁷⁶ En este caso fueron cinco caciques y una mujer noble los que, maniatados, fueron suspendidos del cuello por sogas de una sencilla horca. Se observan dos postes verticales, sujetos al suelo por piedras, unidos por un largo travesaño del cual están suspendidos cinco de los condenados con el cuello roto. Esta práctica era común y en el mismo documento se registra la pena capital por ahorcamiento de al menos otros dos indígenas: a uno por hacer burla de la santa fe y a otro por haber ido a unas cuevas a idolatrar.⁷⁷

No se sabe en dónde se ahorcó a estos idólatras. Aunque en Tlaxcala, como lo describe Muñoz Camargo, la horca y la picota poseían un lugar prominente. En el cuadro 17, folio 245r, de la misma *Relación* (fig. 8), la fuente marca el centro de una plaza rodeada por portales y edificios que albergan las estructuras del poder de la época de la colonia: las casas reales y la cárcel. De igual manera, contiene el espacio de muerte que levantaron los españoles en esta ciudad, y se alzan en un extremo de la plaza la horca y la picota. De la primera, Muñoz Camargo guarda silencio en su *Relación*, en tanto que describe de manera detallada la picota. Indica que: “A un lado de la plaza, está una picota para ejecución de la justicia, que es una columna de piedra blanca que tiene 18 palmos de alto, con una peaña [*sic*] ochavada de extremada hechura, de que, hasta donde está el asiento de la picota, hay dos estados de alto, que señorea toda la plaza.”⁷⁸

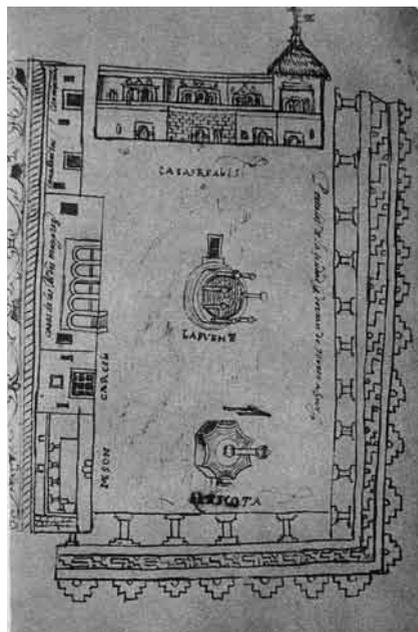
Lo que destaca al registrar algunas fundaciones de poblados por parte de los españoles y al contemplar esta representación de su espacio de muerte en una

76. Diego Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI, op. cit.*, vol. 4, cuadro 14, f. 242v.

77. *Ibid.*, cuadros 11 y 12, f. 241r-v.

78. *Ibid.*, p. 45.

8. Plano de Tlaxcala, Diego Muñoz Camargo, “Relación de Tlaxcala”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, vol. 4, cuadro 17, f. 245r. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.



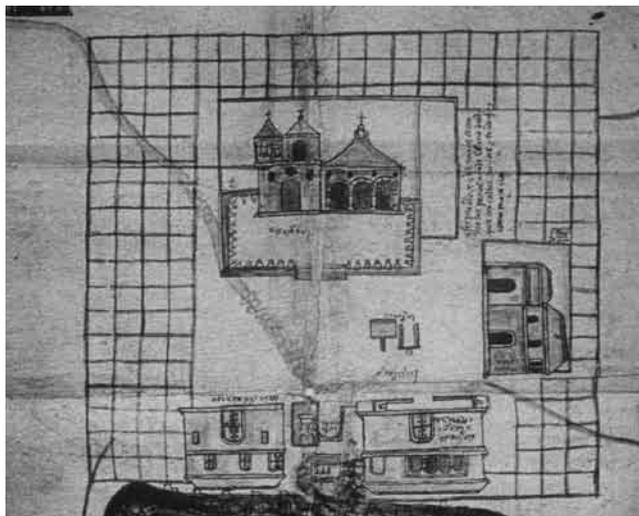
plaza colonial es que siempre se impone. Figura en la plaza de muchas ciudades novohispanas, y lo mismo probablemente se veía en Puebla. Fundada en 1531, esta ciudad también contaba con su horca y picota, colocada en su plaza central, aunque cuatro años más tarde el cabildo la mandó quitar porque consideró que no era apropiada para la imagen de la ciudad.⁷⁹

La horca y la picota en la ciudad de México

En cuanto a México-Tenochtitlan, hacia 1526 sus autoridades civiles ya habían previsto la construcción de una picota, y en sus *Actas de cabildo* se registran las reuniones entre sus miembros; es un asunto que se trata de manera intermitente a lo largo de varias décadas.⁸⁰ El 12 de abril de 1527, el ayuntamiento acordó

79. Bernard Grunberg, *L'Univers des conquistadores. Les hommes et leur conquête dans le Mexique du XVI siècle*, París, L'Harmattan, 1993, pp. 119 y 150.

80. *Guía de actas de cabildo de México, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.



9a. Mapa de Teutenango, detalle girado, “Relación de Teutenango”, *Papeles de la Nueva España*, 2a. serie, ed. y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1906, vol. VII, pp. 1-7. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

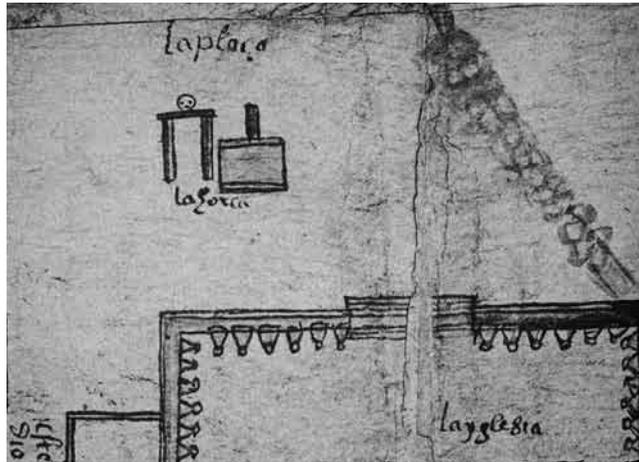
anunciar la hechura de la fuente y el rollo,⁸¹ pero el proyecto se demoró. No es sino hasta 1551 cuando se excavan sus cimientos en el lugar que el virrey Luis de Velasco determinó, frente a los edificios que albergaban el cabildo, al lado sur de la plaza principal, para que ahí se hicieran “autos públicos así de justicia como de almonedas públicas”.⁸²

El Mapa de Teutenango

No contamos con un plano de la plaza central de esta ciudad, aunque cabe pensar que posiblemente su distribución era muy semejante a la de Teutenango del

81. El hecho de que en 1789 la plaza todavía tenía una horca de cuatro lados, con la picota debajo de ella, que el virrey Revillagigedo hizo quitar, también se ha de mencionar. Lucas Alamán, *Disertaciones sobre la historia de la república mexicana. Antología*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, pp. 278-280 y 252-253; George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 218-222.

82. Kubler, *op. cit.*, p. 220.



9b. Mapa de Teutenango, “Relación de Teutenango”, *Papeles de la Nueva España*, 2a. serie, ed. y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1906, vol. VII, pp. 1-7. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Valle en 1582, puesto que, como indica varias veces la *Relación geográfica* de este poblado, su traza seguía la de México⁸³ (fig. 9a).

En el Mapa de Teutenango que complementa la *Relación* de este pueblo localizado en el valle de Toluca, se observa que, frente a la iglesia, en una plaza, se levanta la picota sobre una plataforma cuadrada. Es una construcción permanente, y junto a ella se observa una horca, como lo indica la glosa escrita bajo ella. En este ejemplo es una estructura sencilla, un conjunto de dos palos verticales sujetos al suelo y trabados por otro horizontal. De esta manera, se distingue una simple horca, pero su palo transversal está coronado ya sea por un cráneo o una cabeza, aunque es difícil precisar si es uno u otra. No obstante, sorprende no encontrarlos colocados en la cúspide de la picota, donde los europeos solían mostrar la cabeza del ajusticiado.⁸⁴ Y parecería que, al apropiarse de ciertos aspec-

83. “Relación de Teutenango”, *Papeles de la Nueva España*, 2a. serie, ed. y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1906, vol. VII, p. 3; Barbara Mundy, *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1996, pp. 167-169; Kubler, *op. cit.*, p. 98.

84. Martin Monestier, *Penas de muerte. Historia y técnicas de las ejecuciones capitales. Desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Diana, pp. 93-99 y 241-273; Nicole Gonthier, *Le châtiment du crime au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, pp. 132-133. Los hechos

tos del espacio de muerte indígena —en este caso la cabeza descansa sobre el palo transversal y de él no pende el cuerpo del ahorcado de una soga—, la horca tomó una figura muy semejante a la del tzompantli simple,⁸⁵ lo cual se prestó para que su significado y función original quedaran ocultos bajo la horca de los españoles e impulsó la fusión de los espacios de muerte de cada grupo.

El Mapa de Teutenango no es un ejemplo aislado, aunque vale la pena destacar su singularidad. Sobresale por representar minuciosamente el resultado final de una pena capital española en una plaza colonial. Como los otros mapas que se elaboraron en respuesta a la pregunta 10 de las *Relaciones geográficas*, que solicita “la traza y designio, en pintura, de las calles y plazas y otros lugares señalados”, forma parte de un *corpus* de documentos coloniales de factura indígena, en muchos de los cuales se representa en una plaza la horca o la picota, frente a una iglesia. Ejemplos de ello también se encuentran en los dos mapas de Cuzcatlan, Puebla, y en el Mapa de Huaxtepeque, Morelos, por mencionar algunos.⁸⁶ Con ello se hace patente que los españoles, en el centro de los poblados que fundaron sobre los pueblos indígenas, llegaron a levantar muchas horcas y picotas a lo largo de su empresa colonizadora y evangelizadora.

Vemos así que tanto los españoles como los mexicas colocaban sus respectivos espacios de muerte en lugares centrales, es decir en las plazas de sus ciudades, y parecería que periódicamente los utilizaban en relevantes actos públicos que a simple vista son muy semejantes, ya que ambos se caracterizan ante todo por exponer los restos humanos, aunque habría que subrayar que, en cada caso, la función de la muerte y de la exhibición del cadáver, sea glorificado o deshonrado, es muy distinta. Pese a que la muerte sacrificial indígena y la muerte debida a un castigo impuesto por los españoles son vías de integración social —en ambos casos la manifestación de violencia y la exposición atrae al público—, en el segundo caso la humillación cumple un papel muy importante.

sugieren que los españoles modificaron ciertas formas en su castigo ejemplar —mostrar partes del cuerpo desmembrado desde la picota— al fijar o pegar la cabeza en la cima de la horca.

85. En los murales pintados con escenas del infierno de la capilla abierta de Actopan y de Santa María Xoxoteco, Hidalgo, se representan andamios sencillos —horcas— en cuyos travesaños, respectivamente, descansan una o dos cabezas cercenadas, y que han sido comparados con el tzompantli como se representa en los *Lienzos de Tuxpan*. Juan B. Artigas, *La piel de la arquitectura: murales de Santa María Xoxoteco*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Arquitectura, 1984, p. 86.

86. “Relación de Huaxtepeque”, vol. VI, pp. 196-212, y “Relación de Cuzcatlan”, vol. V, pp. 86-103, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, *op. cit.*; Mundy, *op. cit.*, figs. 30, 32, 33 y el cap. 4.

Los castigos de los españoles

La erección de un espacio de muerte, un lugar duradero para el castigo, fue una obra importante en la Nueva España,⁸⁷ y sus autoridades lo planearon y construyeron cuidadosamente, sin escatimar esfuerzos y gastos, como por ejemplo para elevar la picota de la plaza central de la ciudad de México y de otras urbes que iban fundando. En Tlatelolco se efectuó el mismo acto, y al lado del mercado se construyó la horca, “a la que se entra y sube por una puerta con su escalera y [la cual] a causa de su elevación se descubre desde lejos”, según describe Francisco Cervantes de Salazar.⁸⁸ Ése fue otro de los lugares en donde, a lo largo de los años, muchos ajusticiados fueron humillados, castigados y ejecutados, y sus restos mostrados desde un promontorio, en la plaza del centro de la ciudad, ante una multitud.

El condenado recorría el circuito hacia el espacio de muerte de los españoles, en tanto el pregonero anunciaba su crimen. Acompañado por jueces civiles y religiosos, subía al cadalso y moría colgado del cuello en la horca. Después, el cadáver del ajusticiado se podía mutilar: se le cortaba la cabeza, las manos o las orejas, dependiendo del crimen, como adición a la pena capital. También en el patíbulo, el acusado podía ser decapitado por el verdugo. En ambas circunstancias, las partes del cuerpo después eran exhibidas: la cabeza se empalaba en una estaca o en la picota,⁸⁹ aunque también se solía mostrar en la horca situada en la plaza, como indican algunos cronistas.

Juan Suárez de Peralta, quien presenció el espectáculo en torno a la ejecución de los dos hermanos Ávila, asienta que en ambas estructuras se mostraron sus restos, aunque de alguna manera en su relato se advierte una cierta confusión. En primer lugar indica que los hermanos Ávila recibieron “la muerte igual a los muy bajos salteadores, que se pusiese su cabeza en la picota, donde las tales se suelen poner, y allí se estuviese al aire y sereno a vista de todos que la querían ver”, y añade que vio “después la cabeza [de uno de ellos] en la picota atravesado un largo clavo desde la coronilla de ella e hincado, metido por aquel regalado casco, atravesando los sesos y carne delicada”. No obstante, más adelante escribe que, “pasando por la plaza donde estaba la horca [vio] en ella las

87. Escalante y Rubial García, *op. cit.*, pp. 417-418.

88. Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Túmulo imperial*, México, Porrúa (Sepan cuántos, núm. 25), 1972, p. 52.

89. Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio y el convento*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, pp. 42-45.

cabezas de estos caballeros” y reitera que “las cabezas se pusieron en la horca”,⁹⁰ por lo cual es difícil determinar dónde se expuso la cabeza de cada uno de los hermanos Ávila.

Quizá por falta de lugar en la picota, que solamente sostiene una cabeza, se ocupó la barra transversal de la horca para mejor acomodar dos, situación que resultaría semejante a la manera en que se representó el castigo en el Mapa de Teutenango, que evoca al tzompantli (fig. 9b). No obstante, es imposible saberlo, aunque lo que se deduce es que los españoles, al llevar a cabo un castigo ejemplar que desemboca en la exposición de partes del cuerpo humano, no necesariamente mostraban la cabeza del ajusticiado desde la picota, sino que se apreciaba en la cima del travesaño de la horca, como asientan algunos cronistas de la época.

Incluso, explican algunos que, cuando se llegaba a efectuar una ejecución múltiple, se levantaban otros y varios lugares para ahorcar, y que las cabezas de los ajusticiados, después de ser cercenadas de los cadáveres, se colocaban en lo alto de los palos de la horca, para que todos las vieran. Domingo Chimalpain refiere una ejecución en la que “en ocho palos nuevos se ahorcó a los negros; y el noveno palo, que ya existía desde mucho antes, quedó en el centro, pues dispusieron en torno los ocho palos nuevos [en el central] se ahorcó a los tres a quienes se habían hecho las mayores acusaciones, y a los demás los colgaron en los palos nuevos de alrededor”. Además, explica que los cuerpos quedaron colgados toda la noche y que, al día siguiente, “bajaron a los muertos de los palos de la horca” para que los decapitaran, y que después “fijaron sus cabezas en lo alto de los palos de la horca”, donde permanecieron por siete días. Finalmente, cuando ya apestaban, expresa el cronista al abundar en algunos detalles de los castigos que las autoridades españolas ejecutaron en México, bajaron y enterraron las cabezas de los ajusticiados.⁹¹

A la luz de la información adelantada, ¿cómo entender el espacio de muerte representado en el Mapa de Popotla y en el Mapa de Teutenango (figs. 1 y 9). En

90. Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, Teresa Silva Tena (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 194-198.

91. Domingo Chimalpain, *Diario*, Rafael Tena (ed.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 296-299. A raíz de este castigo capital se suscitó una discusión entre las autoridades civiles y los médicos en cuanto a la pertinencia de mostrar, por tiempo prolongado, las partes del cuerpo castigado en las calzadas que entraban a la ciudad. Para conocer la manera de enfrentar el problema en Europa, véase Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1991, cap. 4.

el primer ejemplo, fácilmente se identifican una picota y una horca que carga una cabeza en su viga transversal. En cambio, en el segundo, bien podría identificarse un tzompantli, si descartáramos el modo en que los españoles llegaron a exhibir las partes del cuerpo de los castigados y en que algunos cronistas de tradición indígena y españoles se refieren a estos actos. Las cabezas se fijan, clavan o pegan en lo alto del travesaño de la horca,⁹² donde permanecen a lo largo de varios días.

La evidencia que contradice lo generalmente aceptado no se puede pasar por alto. En ambos mapas lo que vemos representado en la plaza central, cerca de un templo cristiano, es una picota, una horca o ambas; y, en el caso particular del Mapa de Popotla, se le figura como un tzompantli. Pese a ello, sería un error en este caso particular continuar entendiéndolo como el espacio de muerte indígena, es decir, el lugar donde se exhibían las cabezas de los sacrificados en la época prehispánica, ya que en esta circunstancia estimo que se trata de los restos mortales de algunos ajusticiados en la época de la colonia. En cuyo caso, es necesario preguntarse el porqué del equívoco hasta ahora, aunque parecería que éste no se debe a que el *tlacuilo* confundió la horca con el tzompantli. Más bien, en cierta medida, es resultado de nuestro olvido de prácticas punitivas europeas,⁹³ algunas implantadas tempranamente en la Nueva España, que se representaron en este singular mapa. En tal caso, el tzompantli de Popotla es una representación de la realidad novohispana, puesta en términos indígenas; una interpretación nativa de una estructura española.

92. En otro ejemplo, en una frase agregada, en mano de Chimalpain, al margen izquierdo del f. 206v de la *Séptima Relación de las Diferentes historias originales*, estudio de Josefina García Quintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 263, donde se refiere a los sucesos que tuvieron lugar en 1550, explica que, a raíz de una sublevación de españoles, los castigados fueron decapitados, y que se “estuvieron pegando las cabezas de los españoles”. Asimismo, en el relato de otro suceso punitivo ejecutado por los españoles, el mismo cronista indica que en 1615, al ser atrapados tres presos prófugos, se les mató. Su cabeza cercenada se clavó en la cima de la horca y la mano derecha, que también se les cortó, se clavó junto a las cabezas. Chimalpain, *Diario*, *op. cit.*, p. 401.

93. Fernando Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España medieval*, Madrid, EDAF, 1995, pp. 311-323; Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 77-108; Bernard Grunberg, *L'Inquisition Apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans un société coloniale (1521-1571)*, París, L'Harmattan, 1998, cap. 2; Gonthier, *op. cit.*, pp. 111-172.

Elaboración simbólica y uso del espacio de muerte

La calidad única del Mapa de Popotla deriva de la fusión de elementos de tradición indígena y occidental, y es un reflejo más de la transición de una cultura que afirmaba el tzompantli hacia otra que construía la horca y la picota. En este mapa el significado original del tzompantli se desvanece, y es determinado por la relación que establece con las estructuras que lo rodean —iglesia y casas de cabildo— lo cual permite que se transforme en el espacio de muerte de los españoles.

Era costumbre que el naciente asentamiento de los conquistadores se edificara sobre las ruinas de la antigua ciudad indígena.⁹⁴ Cuando los conquistadores y primeros misioneros construyeron en el centro de grandes plazas un templo cristiano sobre un templo indígena, y cerca de él levantaron otras estructuras importantes para su asentamiento, el lugar de castigo se colocó también sobre el lugar de sacrificio. El espacio de muerte de los conquistadores se alzó físicamente encima del espacio de muerte de los conquistados. Lo que pudo haber sido una plataforma para sacrificio o para un tzompantli antes de la conquista, se utilizó entonces para sostener la horca y la picota, lo cual generó la fusión material de ambos espacios de muerte. Sus características compartidas —uno y otro funcionan mediante el terror, al usarse para mostrar partes del cuerpo humano desde la cima de una plataforma escalonada en un lugar prominente— borrarón sus diferencias, a pesar de que poseen una función completamente distinta.

Entre las características que distinguen al tzompantli de la horca y la picota está su grado de elaboración simbólica. En el *Códice Tlatelolco*,⁹⁵ sobre la plataforma, el verdugo cercena la cabeza de un castigado, y, en una escena distinta del mismo documento, la horca de la cual pende el ahorcado se levanta en la cima de otra plataforma (fig. 10). En ambos casos se muestra una plataforma con escalera central y alfardas que la flanquean, es decir lo que bien podría ser

94. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 595-596. Lockhart observa que la plataforma de sacrificio al centro de la plaza no era muy diferente de la base en que se levantaría la cruz después de la conquista. Marilyn Ekdahl Ravicz, *Early Colonial Religious Drama in Mexico: From Tzompantli to Golgotha*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1970.

95. Robert Barlow, “El Códice Tlatelolco”, *Obras de... op. cit.*, vol. 2, pp. 325-358; Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, Norman/Londres, University of Oklahoma Press, 1994, pp. 163-166.



10. A la izquierda: verdugo decapitando sobre plataforma; a la derecha: plataforma que sostiene a la horca y al ahorcado, en “Códice de Tlatelolco”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas, 1989, vol. 2, detalles entre las páginas 356 y 357. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

la base del tzompantli, sobre la cual se representan algunos actos punitivos que ejecutan los españoles y que, en cierta medida, se equiparan con las ceremonias que los mexicas celebraban en ella. Quizás ello se observa en la lámina 15 de *El Tonalamatl de Aubin*, donde el cuerpo decapitado de la víctima sacrificial se yergue en la cima de la plataforma (fig. 11), y en la lámina 13 del *Códice borbonico*, cuando la plataforma carga el andamio de madera con un cráneo atravesado (fig. 12).⁹⁶

Se percibe que los españoles utilizaron la plataforma del tzompantli para sostener la horca y que sobre ella realizaron actos que formalmente se asemejan

96. *El Tonalamatl de Aubin*, antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit Mexicains no. 18-19), estudio de Carmen Aguilera, Estado de Tlaxcala (Tlaxcala, códices y manuscritos 1), 1981.



11. Plataforma con decapitado, en *El Tonalamatl de Aubin*, *op. cit.*, lám. 15, 15a. trecena. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

a los que ahí llevaban a cabo los indígenas, aunque tienen otro propósito. Con respecto al espacio físico, como ya lo había señalado José Corona Núñez al referirse a la lámina XXXI del *Códice Telleriano Remensis*, “aquí se ve la base de un tzompantli sirviendo de pedestal de la horca”, y es donde se ejecuta un castigo capital.⁹⁷ Claramente, ésta era una costumbre corriente entre los españoles, y al parecer en cierta medida explica por qué el espacio de muerte español se amalgama con el espacio de muerte indígena, ya que la plataforma del tzompantli y la base de la horca son muy similares.

97. José Corona Núñez, a propósito de la lám. XXXI del *Códice Telleriano Remensis*, *op. cit.*, t. 1, p. 320, donde se registra la rebelión y el castigo de los negros, a los que se ejecutó entre 1537 y 1538.



12. Tzompantli, en *Códice borbónico*, estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI, 1979, lám. 13, 13a. trecena. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Esta edificación, la plataforma, debido a su invariable forma y ubicación al centro de la plaza principal de un poblado, no estaba desprovista de significado. Como se representa en documentos coloniales, por ejemplo en el *Códice Tlatelolco* y el *Códice Telleriano Remensis*, aun sin los cráneos habituales, la plataforma que sostiene la horca de los españoles —a manera de cadalso o patíbulo— se reconoce igual a la plataforma de un tzompantli en las pictografías que se refieren a la migración mexicana y al Templo Mayor de Tenochtitlan. Podría pensarse, entonces, que el tzompantli continuaba siendo visto por los indígenas como un referente ancestral, el espacio en donde yacía el altar de cráneos, un lugar de sacrificio y ofrenda, y no como uno de castigo y represalia, funciones que su cultura no ejercía en ese espacio. Aunque fue todo lo contrario: una vez convertido a la fe cristiana, el conquistado y sus descendientes asimilaron que la horca era para el castigo del mal. El tzompantli vuelto horca ya no era un lugar de sacri-

ficio, sino un dispositivo punitivo. Los restos humanos que ahí se mostraban dejaban de encarnar en cierta medida un valor sagrado, para designar un nuevo orden estrictamente de represión.

La fusión de los dos espacios de muerte dio lugar a que el pintor del Mapa de Popotla formulara y representara la horca como el tzompantli, ante la necesidad de representar el espacio de muerte de los españoles, que desconocía. Ese documento permite observar cómo se adaptó la realidad española que se implantó, particularmente ante el hecho de que el tzompantli, en época prehispánica, no se utilizaba para castigar, y puesto que entre los mexicas no se respondía con él a un crimen.

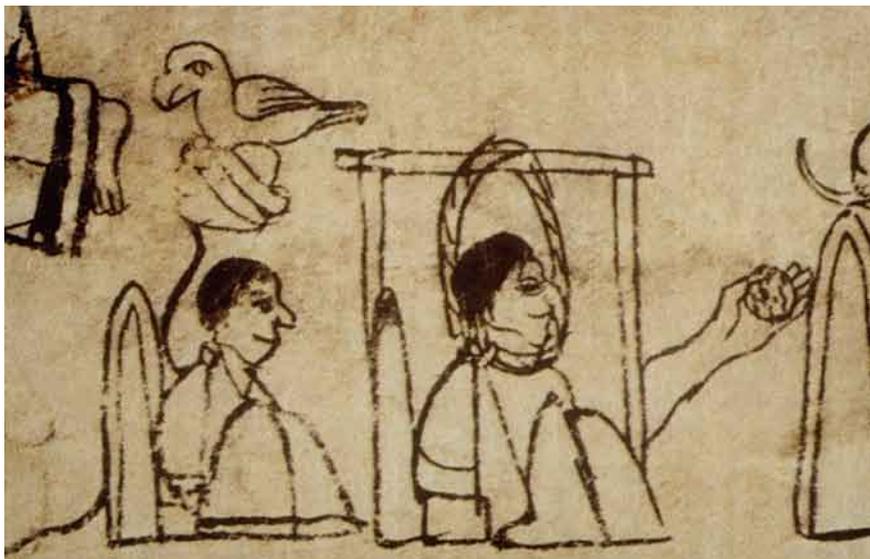
¿Conocían la horca los mexicas?

La pena de muerte en época prehispánica se ejecutaba por diversas transgresiones y en tal caso la muerte del ajusticiado, como entre los españoles, obedecía a la impartición de justicia, así como al deseo de ejemplificar y escarmentar.⁹⁸ No obstante, entre los mexicas las sanciones punitivas, que también llegaban a ejecutarse públicamente y que de igual manera concluían en la exhibición de los pedazos del cuerpo castigado en los barrios de la ciudad prehispánica,⁹⁹ eran otras. Se registran, además, algunos castigos tales como el ahogamiento, el apedreamiento, la lapidación, el desmembramiento, la estrangulación, el destripamiento y la quema del ajusticiado,¹⁰⁰ en cierta medida muy semejantes a los que imponían los españoles. En todo caso, se trata de actos públicos que congregaban a los pobladores.

98. Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. 132-133, 211, 334; Torquemada, *op. cit.*, vol. IV, pp. 103 y 108.

99. Pablo Escalante, "La ciudad, la gente y las costumbres", Antonio Rubial (comp.), *Historia de la...*, *op. cit.*, pp. 199-230, n. 26.

100. En cuanto a la decapitación, hasta ahora no se ha visto registrada como forma de muerte entre los castigos enumerados en crónicas y pictografías. Víctor Castillo Farreras, "Mapa Quinatzin", *Artes de México*, núm. 151, año XIX, 1972, pp. 34-40; Barlow, "Una nueva lámina del Mapa Quinatzin", *Obras de...*, *op. cit.*, vol. V, pp. 261-277; Torquemada, *op. cit.*, vol. I, pp. 230-231, y vol. IV, pp. 103-110 y 120-130. También véase Sonya Lipset-Rivera, "Law. Pre-Hispanic and Colonial periods", *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures. The Civilizations of Mexico and Central America*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, vol. 2, pp. 110-112.



13. *Códice Xicotepec*, estudio de Guy Stresser-Péan, México, Gobierno del Estado de Puebla/CEMCA/Fondo de Cultura Económica, 1995, sección 19. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aparentemente, la horca era un aparato desconocido en la época prehispánica, a pesar de que se practicaba la muerte por estrangulación.¹⁰¹ Como indica Diego Durán, “dicen algunas personas que éstos tuvieron horca en que ahorcaban a los delincuentes”, y aclara que, pese a haber preguntado todo lo posible, no encontró ese género como castigo de los delitos.¹⁰² No obstante, pronto los indígenas lo experimentaron, por lo que no es inusual encontrar, en algunos códices de tradición indígena elaborados luego de la conquista, representaciones de horcas con personas en el acto de ser ejecutadas (fig. 13). En un ejemplo,¹⁰³ proveniente del *Códice Xicotepec*, se observa, sentado en un equipal, a un

101. La muerte en cada caso puede ser diferente. Con el estrangulamiento, el condenado muere por asfixia, en tanto que al ser ahorcado la muerte se logra al romper las vértebras cervicales. Monestier, *op. cit.*, pp. 209 y 243.

102. Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 184; Graulich, *Myths of...*, *op. cit.*, 1997, p. 311, n. 134, explica que no se sabe nada de la muerte en la horca en el México precolombino.

103. *Códice Xicotepec*, estudio de Guy Stresser-Péan, México, Gobierno del Estado de Puebla/CEMCA/Fondo de Cultura Económica, 1995, sección 19. Otros los encontramos en Barlow, “Segunda

personaje al que encierra la estructura de una horca, de cuyo travesaño cuelga una soga que le rodea el cuello.

¿Cómo pintar la horca?

La imagen anterior confirma, en cierta medida, la observación de Durán. La horca era desconocida para el hombre indígena anterior a la llegada de los españoles, y para incorporarla a sus anales históricos se vio obligado a representarla y nombrarla, al igual que la picota.

Los textos escritos en lengua náhuatl registran la horca y la picota de la siguiente manera: “horca: lugar donde ahorcan, *tepiloloyan*”, y “picota: *tepinauhtiloyan, tepinauhtilizmomoztli*”.¹⁰⁴ No obstante, se deduce que se designa a ambas estructuras con los mismos términos. En el *Vocabulario* de fray Alonso Molina se registran las palabras “*tepiloloyan*: lugar donde ahorcan”, “*tepiloloni y tepilol-quauitl*: la horca, el palo de donde ahorcan a alguno”, y “*temecanil quauitl*: horca, el palo o rollo donde se cuelgan y ahorcan algunos”. A la vez, se inscriben los términos *tepiloliztli* y *temecaniliztli*, que se refieren al acto de ejecutar a alguien, sea por ahorcamiento o por estrangulación,¹⁰⁵ por lo que es difícil distinguir entre las dos estructuras introducidas al México antiguo por los españoles. Una es la horca, donde se efectúa el acto de ahorcar por suspensión, y la otra es donde se consuma la estrangulación con cordel, es decir la picota.

Ello explica en cierta medida por qué para representar el espacio de muerte de los españoles el artista del Mapa de Popotla tendría que acudir a algún modelo para figurar algo que le era desconocido. Bien pudo haber recurrido a las imágenes de los grabados de la horca o la picota que los frailes mostraban,¹⁰⁶ o quizás visitado alguna plaza donde, verosíblemente, cerca de la iglesia, a la vista

parte del *Códice Aubin*”, *Obras de...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 284, y en el *Códice Vaticano Latino*, *op. cit.*, t. III, lám. CXXXV, p. 290.

104. Por ejemplo en Chimalpain, *Diario*, *op. cit.*, pp. 400-401 y 330-331. Molina, *op. cit.*

105. *Idem*.

106. Mundy, *op. cit.*, p. 77. No obstante que los artistas indígenas habrían tenido acceso a estampas y pinturas europeas, y que la horca es algo que se representa en el contexto de los martirios de santos y en el Antiguo Testamento, una revisión somera de grabados europeos del siglo XVI por lo general muestra la horca con personajes suspendidos de los brazos o del cuello por una soga. Hasta ahora no se ha localizado una horca —andamio— con una cabeza posada en el travesaño de la estructura. Walter L. Strauss (ed.), *The Illustrated Bartsch*, Nueva York, Abaris Books, 1971.

de todos, habría una horca posada sobre la plataforma del tzompantli. Pese a estas posibilidades, que no necesariamente responden al porqué se encuentra la representación de un elaborado tzompantli en un plano de una plaza española, cabe pensar también que quizás tal presencia se debe a que el pintor no tuvo acceso a ese modelo europeo de una horca-picota, y que representó el espacio de muerte de los españoles como lo que más se le asemejaba: un andamio de cráneos-cabezas, es decir un tzompantli. Es más, se podría pensar que, ante el hecho de que los frailes recurrían a los viejos *tlacuilome* para entrenar a jóvenes pintores indígenas, éstos en alguna ocasión les transmitieron modelos prehispánicos.¹⁰⁷ Pero, en cierta medida, tal tesis la contradicen los tzompantli representados en algunas fotografías, por ejemplo los que se refieren a la migración mexicana, donde la plataforma es sencilla y el andamio de madera sostiene uno o dos cráneos. De esta manera, lo que se desprende es que la figuración del tzompantli en el Mapa de Popotla podría deberse a que, en un esfuerzo por representar algo que no se conocía, se recurrió a un modelo que, como se indicó, parecería haber sido concebido con base en las primeras descripciones de los conquistadores del espacio de muerte indígena, y como también lo representa el *Atlas* de Durán.

En todos los casos probables lo que parece suceder es que el desconocimiento de la horca y la picota, aparatos que fueron introducidos e implantados por los españoles a su llegada a la zona, sumado a las semejanzas entre los espacios de muerte de cada grupo, dio lugar a que, al figurarlo en el Mapa de Popotla, no se le concediera un significado o contenido preciso a la representación del espacio de muerte. En este caso, su presencia indica una función ambivalente determinada por la comunidad que lo implementa y por la que lo percibe.¹⁰⁸ Por ello, el espacio de muerte representado en ese documento puede tener varios significados y se logra identificar como una horca y, también, como un tzompantli. En este caso parecen equivalentes. El propósito de representar la horca como tzompantli es una estrategia que permite, a quien conoce uno u otro espacio de muerte, reconocerlo. Y, al trazarse de esta manera, se pusieron a prueba los lími-

107. Mundy, *op. cit.*, p. 81; Robertson, *op. cit.*, pp. 34-58.

108. Roman Ingarden, "Concreción y reconstrucción", en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, La Balsa de Medusa (31), 1979, pp. 35-53; Federico Navarrete Linares, en su estudio "The Hidden Codes of the Codex Azcatitlan", *RES Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, The Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, núm. 45, 2004, pp. 144-160, p. 146, toma el modelo lingüístico *indeterminacy* (indeterminación), con el cual demuestra que el documento que estudia reúne dos discursos (el indígena y el español), lo cual permitió que su lector elaborara su significado al leerlo.

tes poco claros entre los dos espacios de muerte, y la frontera mucho menos tangible que existe entre el castigo y el sacrificio, cuando se confunden las razones que determinan a cada uno. En otras palabras, el límite de distinción entre un espacio de muerte punitivo y otro de muerte sacrificial es fácil de traspasar. En ambos casos se manifiestan de manera muy semejante, pese a sus diferencias.

El Mapa de Popotla es, de esta manera, un documento que muestra la amalgama de dos visiones contrastantes de un mismo lugar y la fusión entre los espacios de muerte de cada grupo. Muestra cuándo se dejó de distinguir entre el objetivo de la violencia expresada por cada uno de ellos, a través de la decapitación y el desmembramiento de los cadáveres, una vez concluido el sacrificio o la pena capital y desplegados los despojos humanos, así como el resultado de la modificación, cuando cambió su función.

Palabras finales

El espacio de muerte y los restos humanos que ahí se mostraban eran un componente central de la articulación social en ambos grupos. Aunque en circunstancias diferentes y en distintas épocas, cada espacio de muerte que se implanta marca el camino y las estaciones de un itinerario. En los poblados mexicas, lo mismo que en los españoles, en repetidas ocasiones se formalizó una fundación y en ella dicho espacio ocupó una posición prominente, como parte del propio rito de fundación.

No obstante, la disyuntiva yace sobre todo en el hecho de que el sacrificio es una ofrenda, y los restos humanos que se muestran —cráneos en un tzompantli, corazones y sangre— son un tributo y pago a los dioses por el sustento del continuo movimiento del cosmos. En cambio, el castigo es la respuesta de una sociedad ante una transgresión, y la exposición de las partes del cuerpo tiene como finalidad disuadir a potenciales infractores. De esta manera, la gran diferencia entre el significado de la exhibición de las partes del cuerpo mutilado que sostiene a uno y a otro espacio de muerte es evidente, a pesar de las semejanzas que se puedan detectar tanto al compararlos como al confrontar las prácticas punitivas europeas (españolas) y las prácticas sacrificiales indígenas (mexicas) que ahí se llevaban a cabo. Aunque las características que ambos comparten —similitudes superficiales— pueden adelantarse como lo más relevante al haber contribuido en la manera en la cual los pintores indígenas percibieron y representaron el espacio de muerte de los españoles en algunos documentos del siglo XVI.

Hasta ahora, los dos espacios no habían sido comparados de manera sistemática y por lo general no se distinguen en los estudios que abordan temas afines. El análisis comparativo permite determinar varios aspectos del espacio de muerte de cada grupo. Explica en cierta medida por qué los actos violentos escenificados en este lugar, en la época prehispánica y a lo largo de la colonia, se confunden. También permite evaluar el papel de la violencia y el despliegue de partes del cuerpo humano en cada caso, y cómo el hecho fue reconciliado por cada grupo *vis à vis* del otro. A partir del estudio paralelo se entiende de qué manera cada uno interpretó la violencia del otro y cómo esto llegó a modificar y después transformar las prácticas punitivas y sacrificiales correspondientes a cada grupo.

El análisis, sobre todo, permite profundizar en cuanto a cómo los conquistados asimilaron el papel de la violencia punitiva de los conquistadores. Al representar el lugar de castigo de los españoles igual que el antiguo espacio de sacrificio, se establece que los indígenas, hacia 1585, estaban convencidos de que el tzompantli era idolátrico, un lugar para punición. Muestra que el *tlacuilo* del Mapa de Poptla, ya evangelizado, no podía sino clasificar el espacio de muerte indígena como algo nefasto y diabólico, lo que permitió su contraste con la horca, que también fue vista como algo malo. Convertido a la fe cristiana, no podía sino creer al tzompantli, que hacia finales del siglo XVI poseía una nueva realidad, como una encarnación de la maldad.

Es una razón por la que en el contexto novohispano se representa el tzompantli en el Mapa de Poptla. Formalmente él y la horca se asemejan, pero ante todo, ello se debe a que a finales del siglo XVI el tzompantli había tomado otro contenido que fácilmente se identificaba: ahora es un lugar de escarmiento y espanto. Su aparición en la plaza y cerca de una iglesia en pictografías elaboradas pasada la conquista es muestra de que algunas formas de castigo europeo se percibieron a partir de formas tradicionales de sacrificio ritual prehispánico. La selección, en este caso, parece estar fundamentada en reconocibles prácticas postsacrificales de los mexicas que formalmente eran muy semejantes a las prácticas de castigo españolas. Por ello, una vez que el tzompantli fue transformado en horca, proporcionó el lugar idóneo para ejecutar los castigos de los europeos.

Se ha propuesto, entonces, cómo el pintor indígena representó el espacio de muerte de los conquistadores y por qué el tzompantli fue un recurso para designar la horca. Es evidente que la semejanza entre ciertas prácticas de los españoles e indígenas: la manera de exhibir en la cima de una plataforma y desplegar en un armazón de madera las partes del cuerpo —ya sea de un ajusticiado o de

un sacrificado, cráneo o cabeza— fue un factor importante que permitió la inserción de un *tzompantli* en el Mapa de Popotla. El cuerpo mutilado y el emplazamiento compartido en ambos casos califica a cada uno de los espacios de muerte a la vez que los confunde, dejando de lado las sustanciales diferencias que caracterizan a cada uno, y permite a uno tomar el lugar del otro cerca de un templo importante en una plaza del centro de un poblado. Su eventual amalgama física y cambio simbólico son manifiestos, razón por la cual el estudio de cada uno es fundamental para mejor distinguirlos y entender tanto las prácticas sacrificiales de los conquistados, como las prácticas punitivas de los conquistadores. ❀

N.B. Una primera versión de este artículo, que forma parte de mi tesis doctoral “Jeu de balle et le *tzompantli*, relation entre deux espaces sacrés”, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales (en proceso), se presentó el 25 marzo de 2005 en el XIX World Congress of the International Association for the History of Religions, Religion, Conflict and Peace, en la Universidad de Tokio, Japón. Por otra parte, deseo agradecer al dictaminador de este texto por sus valiosas observaciones y expresar mi gratitud al Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.