

ÍNDICE

Introducción	9
1. El sacrificio humano en el archivo colonial	21
a. Modelos medievales y violencia ritual: brujas, demonios y Apocalipsis.....	27
b. Retórica, lengua y humanismo en la configuración de la crónica de Indias.....	35
c. La violencia ritual en la historia	40
d. El ritual sacrificial como escenario discursivo.....	45
e. El sacrificio en la cultura mexicana.....	47
f. Conclusión	53
2. Del templo al texto. El espacio ritual indígena como escenario de transgresión.....	57
a. América como escenario y la construcción del espacio enemigo	57
b. Oviedo y la isla de los Sacrificios	62
c. El escenario ritual de Motolinía: transgresión y comunión.....	72
d. El altar sacrificial de Tezozómoc: espacio mítico y memoria indígena.....	84
e. Conclusión.....	94
3. Temporalidades indígenas y mediaciones coloniales en el <i>Códice florentino</i>	99
a. Introducción	99

b. Tiempo nahua y tiempo cristiano	103
c. Tiempo, fiesta y sacrificio en la veintena de <i>ochpaniztli</i>	106
d. Conclusión	126
4. Entre verdugos y víctimas: del binomio colonial a la polisemia indígena	131
a. El binomio sacrificador-sacrificado en el archivo colonial	131
b. Cholula y el paradigma sacrificador-sacrificado: de la violencia ritual a la guerra justa.....	132
c. Los participantes del sacrificio en el ritual mexica: polisemia, transformación y transferencia	147
d. El sacrificio de Isaac: de la responsabilidad colectiva al dilema individual	156
e. Conclusión.....	164
Conclusión. El archivo expiatorio o una historia en clave dramática....	167
Fuentes citadas.....	173

INTRODUCCIÓN

La primera vez que descubrí las culturas prehispánicas del México antiguo era apenas una niña. Desde entonces siempre me fascinó el misterio y la admiración con que los libros de historia describían a las culturas mesoamericanas, especialmente sus rituales y celebraciones, pero también me confundía el prejuicio implícito en el halago. Muchos años después, en mis clases sobre literatura novohispana en la universidad y durante mis estudios de posgrado me di cuenta de que esa ambivalencia tenía su origen en la naturaleza paradójica del archivo colonial, mezcla de historia y literatura, y a partir del cual se codificó la historia del Nuevo Mundo. Así pues, me preguntaba cómo era que ese llamado “encuentro de dos mundos” había cambiado la manera en que se concebía y escribía la historia, cuál era el origen de las prácticas de representación de la cultura nahua y por qué su religión y rituales sacrificiales fueron siempre un punto de referencia para conocerla. En particular, considero que es tiempo de elucidar de manera más precisa la manera en que los sacrificios humanos sirvieron al discurso del colonizador y en ese sentido, el por qué la violencia, el colonialismo y la historia son conceptos íntimamente relacionados.

En el contexto de la historia novohispana el tema de los sacrificios humanos constituyó el origen del estereotipo del indígena americano y un nudo de desencuentro entre los llamados cronistas de Indias. En ese sentido, Alfredo López Austin ha afirmado que “ninguna otra faceta de la vida mesoamericana ha sido más conspicua y persistente en los estereotipos que pretenden reflejar la realidad histórica de las

sociedades prehispánicas” (432). Las prácticas rituales de los indígenas americanos, en particular las del pueblo mexica, obligaron a los cronistas a debatir cuestiones tan importantes como la validez de las religiones indígenas, la guerra justa, la naturaleza y sofisticación de las culturas americanas y la definición misma de historia. Pero, además, es precisamente en la representación del ritual sacrificial donde el discurso histórico se torna más poético, el tono descriptivo y expositivo de la historia se transforma en un lenguaje que sugiere misterio, admiración y espanto. Así pues, los pasajes concernientes a las prácticas rituales indígenas de los historiadores de la época colonial, especialmente aquellos que narraron la conquista de México, muestran el sacrificio como un escenario, es decir, como un espacio literal y metafórico en acción en el que se representa y se reinventa a las culturas amerindias para articular una (re)visión del pasado y de la historia.

Este libro trata, pues, uno de los temas más polémicos en la historia de México y del corpus de textos que definieron nuestra forma de entenderlo. Sin embargo, mi pregunta no es por qué culturas mesoamericanas como los mexicas practicaban sacrificios humanos, sino por qué los sacrificios humanos fueron importantes en la articulación de la historia durante la época colonial, cuáles fueron las consecuencias interpretativas de transponer la memoria indígena al discurso alfabético de Occidente, por qué los historiadores, conquistadores, misioneros, e intelectuales indígenas colocaron el problema del sacrificio en el centro de la cuestión y por qué los sacrificios humanos son el punto de partida del nuevo discurso histórico de la modernidad. Las respuestas a estas preguntas tienen que ver con la construcción retórica e ideológica del sacrificio humano, la cual constituyó una manera productiva de imaginar un pasado prehispánico y premoderno, pero sobre todo sirvió para hacer un comentario crítico sobre el presente, específicamente sobre el papel de Europa frente a la diferencia cultural de otros pueblos. En ese sentido, varias de las cuestiones que guían este estudio tienen que ver con el imaginario y bagaje cultural que se asocia con el ritual sacrificial, especialmente en aquel en el que la víctima es un ser humano. Por lo tanto, es necesario hacerse otras preguntas: ¿de dónde viene el término “sacrificio humano”?, ¿cuáles son los textos que determinaron la manera en que concebimos este ritual y las características que le atribuimos?, ¿cómo se acuñó el término y

qué connotaciones ha adquirido en la historiografía y el discurso occidental en general?

Al describir la obra del fraile franciscano Bernardino de Sahagún, Juan Villoro explica que para describir al otro se utilizan categorías y conceptos de la propia cultura, lo cual tiene sus límites, pues hay aspectos de la cultura del otro que simplemente no caben o no coinciden con las categorías de la propia cultura (16-17). El caso de los sacrificios humanos ilustra esta limitación quizá más que cualquier otra manifestación cultural, pues al hablar de los sacrificios humanos se llega al límite de lo comprensible o lo descifrable de otra cultura. Además, como ha mencionado David Carrasco, el problema del sacrificio azteca pone de manifiesto una faceta en la historia de las religiones que muchas veces ha sido dejada de lado, pues desafía nuestra expectativa de lo que el ser humano considera sagrado (*City of Sacrifice* 193). La muerte ritual no es única a las religiones mesoamericanas, por lo que indagar sobre el sacrificio ritual mexicana es también indagar sobre el origen mismo de la religión y la universalidad de la naturaleza y sociedades humanas.

En ese sentido, este libro entra en conversación con otros estudios, como los de Carlos Jáuregui o Roger Bartra, que trazan los fundamentos ideológicos y las influencias textuales que dieron origen al mito del salvaje y del caníbal¹. En particular, es relevante el estudio de Bartra sobre la imagen del hombre salvaje durante el siglo XVI, pues al igual que esta figura, el sacrificio humano mesoamericano sirvió como metáfora para comprender los cambios que se estaban dando en el panorama global en el marco de la Contrarreforma y los debates teológicos y políticos en torno a la libertad². Sobre todo, las reflexiones en rela-

-
1. Al respecto del caníbal, Carlos Jáuregui menciona: “En su significación colonial concurren el archivo clásico sobre la otredad, la teratología medieval, compendios y catálogos del saber del Renacimiento, historias populares sobre brujas y judíos, relatos de viajeros y los miedos y ansiedades culturales de la Edad Media tardía” (*Canibalia* 25). Véase también la segunda parte de *El mito del salvaje* de Bartra: “El salvaje artificial”. Para Bartra el mito del salvaje constituye una “etnografía imaginaria” que les ha revelado a los europeos a lo largo de la historia los peligros y amenazas para la civilización (11).
 2. Véase también *The Noble Savage* de Stelio Cro, en el que el autor traza las raíces americanas del salvaje noble de Rousseau en el siglo XVIII y el uso de dicho mito como alegoría. En particular, Cro hace un análisis de los textos de Pedro Mártir y López de Gómara, así como las relaciones jesuitas americanas en la construcción de este mito y en la articulación del pensamiento utópico de Rousseau.

ción al sacrificio humano sirvieron para construir una historia que en su esencia buscaba comprender las fronteras entre la vida civil y la vida natural. Si como afirma Bartra, la figura del salvaje noble aparece en el siglo xvi, el encuentro de los españoles con los rituales sacrificiales mexicas vino a complicar la idea sobre el carácter benévolo y virtuoso de dicho estereotipo para incorporar los aspectos más escandalosos y exacerbar aún más las existentes dudas morales sobre la naturaleza humana. En ese sentido, el sacrificio humano enfrentó al europeo a una realidad que serviría más a los discursos demonológicos del siglo xvi y a los empiristas del siglo xvii que abogaban por un control del hombre natural por la fuerza de la Iglesia o del Estado³.

Ciertamente, los antiguos mexicanos no definieron sus ritos como “sacrificios humanos”, el término le fue impuesto a las prácticas rituales indígenas por parte de los europeos como parte de un proceso colonizador. Durante los primeros años de conquista, los europeos calificaron los rituales indígenas en los que se inmolvaban víctimas humanas como “sacrificios de sangre” o “ceremonias en que ofrecen la sangre de los miserables”. Estos primeros cronistas se enfocaron en resaltar la violencia y crueldad con que se llevaban a cabo estos rituales, además de describir con gran detalle y expresividad el procedimiento ritual de estas ceremonias. En particular, ponían especial atención en nombrar y describir las partes del cuerpo de la víctima, así como la sangre derramada en dichos ritos. Los primeros frailes misioneros del México colonial, como Motolinía (c. 1491-1569), Bernardino de Sahagún (c. 1499-1590), Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y Juan de Torquemada (1527-1624), por su parte, los vieron como el problema central de la diferencia religiosa, por lo que trataron el tema desde una perspectiva comparativa con el fin de desarrollar métodos para lograr la asimilación. Sin embargo, esto no significó necesariamente

3. Como lo ha mostrado Bartra, el hombre salvaje fue siempre la contraparte del hombre civilizado europeo en gran parte de los textos literarios, políticos, económicos, y teológicos de Europa. Esa tensión seguiría proponiéndose a lo largo de los siglos. En el siglo xvii, con la aparición del concepto de Estado soberano y la idea de que era necesario moldear la humanidad naturalmente salvaje bajo el poder del mismo; en el siglo xviii, con la Ilustración y las ideas de Rousseau sobre la fuerza moral del salvaje; en el xix, con el nacimiento de la nueva sociedad industrial y las ideas acerca de la malignidad de lo monstruoso; finalmente, en el siglo xx, con las tesis freudianas, basadas en la idea de que la civilización se asienta en la subyugación permanente de los instintos humanos.

una visión apologética de estos rituales y, de hecho, términos similares al de “sacrificios humanos” continuaron utilizándose siglos después del comienzo de la conquista. Por ejemplo, todavía en el siglo XVIII, en el contexto ilustrado de los debates sobre la moralidad y la libertad individual, el jesuita Francisco Javier Clavijero, en su *Historia antigua de México*, describía estos rituales como sacrificios “inhumanos” o “sacrificios de víctimas humanas”, y para entonces, más que una descripción pormenorizada de las ceremonias sacrificiales, el término aludía ya solo a una serie de características negativas asociadas a las culturas indígenas: salvajismo, barbarie y primitivismo.

Es importante subrayar que para los indígenas, específicamente los mexicas, el ritual sacrificial tenía un significado completamente diferente al que le adjudicaron los europeos. Varios antropólogos e historiadores han precisado sus varias funciones y posibles significados, tal como lo hace el connotado estudioso del México precolombino, Alfredo López Austin, quien establece que el sacrificio humano en última instancia señalaba para los mexicas una operación mercantil entre dioses y hombres, lo cual se refleja en términos como *nextlahualiztli* para designar el sacrificio a los dioses y que literalmente significa “acción de pago” (82-83). Por su parte, Patrick Johansson Keraudren afirma que lejos de ser un acto bárbaro “el sacrificio humano, culminación letal de una compleja trama mítico-ritual, expresa la visión trágica que el indígena tenía del mundo y la necesidad imperiosa que sentía de integrar la muerte a una periodicidad específica de su quehacer existencial” (“Lo lúdico y lo trágico” 12). Así pues, el sacrificio ritual nahua servía diferentes propósitos y transmitía significados culturales que tenían que ver con el origen de esta civilización, su renovación, su identidad, su vocación guerrera, su dominio sobre los demás pueblos y con la conmemoración de eventos fundacionales de su historia.

Algunas fuentes coloniales, como el *Códice florentino*, obra monumental compuesta en el siglo XVI por el franciscano fray Bernardino de Sahagún junto con veinticuatro colaboradores nahuas, presenta veladamente estas ideas, pues describen una variedad de ritos que dan luz a la complejidad y funciones del sacrificio ritual. En el presente estudio se destacan festivales como el del *panquetzaliztli*, en el que se conmemoraba el triunfo de Huitzilopochtli frente a sus enemigos y en el que se extraían los corazones de las víctimas; el *tlacaxipehualiztli*, o sacrificio gladiatorio, en el que se inmolaba a los cautivos de guerra