El giro sacrificial. Reflexiones sobre el eje tupi-mexica

The sacrificial turn. Reflections on the Tupi-Mexica axis

Le tournant sacrificiel. Réflexions sur l'axe Tupi-Mexica

Oscar Calavia Sáez

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/17868>

DOI: 10.4000/jsa.17868

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 30 junio 2020

Paginación: 65-104

ISBN: 978-2-902715-13-8

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Oscar Calavia Sáez, «El giro sacrificial. Reflexiones sobre el eje tupi-mexica», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 106-1 | 2020, Publicado el 30 junio 2020, consultado el 27 septiembre 2022.

URL: <http://journals.openedition.org/jsa/17868> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.17868>

El giro sacrificial. Reflexiones sobre el eje tupi-mexica

Oscar CALAVIA SÁEZ *

El artículo compara dos rituales bien conocidos de inmolación de guerreros cautivos, el azteca y el tupinambá. Habitualmente, el primero remite al concepto de “sacrificio” y a la compleja estructura estatal y sacerdotal que lo organiza; el segundo al de “canibalismo”, y a una sociedad fluida en constante devenir. Pero la estrecha similitud entre ambos guiones permite ceñir la comparación a contrastes más concretos: entre los puntos de vista destacados (el del predador en un caso, el de la víctima en el otro), entre una economía de la deuda y otra del intercambio, entre heterosustitución y homosustitución, entre un sacerdote que monopoliza el papel de sacrificador y un chamán que no llega a asumirlo. “Sacrificio” y “canibalismo” no son prácticas heterogéneas parcialmente superpuestas, sino variaciones inmediatas de un mismo procedimiento. [Palabras clave: sacrificio, canibalismo, azteca, tupinambá.]

The sacrificial turn. Reflections on the Tupi-Mexica axis. This paper compares two well-known rituals described among the Aztec and the Tupinambá, during which captive warriors were put to death. Usually, the first is interpreted as a form of “sacrifice” taking place in a complex State organized around priestly structures; the second is associated with “cannibalism” and a fluid society, in constant becoming. However, the close resemblance between the two scripts allows to focus the comparison on more specific contrasts: between the key points of view (that of the predator in one case, that of the victim in the other); between a debt and an exchange economy; between heterosubstitution and homosubstitution; between a priest who monopolizes the role of the sacrificer and a shaman who never even manages to endorse it. “Sacrifice” and “cannibalism” are not superimposed heterogeneous practices, but immediate variations of the same procedure. [Keywords: sacrifice, cannibalism, Aztec, Tupinambá.]

Le tournant sacrificiel. Réflexions sur l'axe Tupi-Mexica. L'article compare deux rituels bien connus d'immolation de guerriers captifs, celui des Aztèques et celui des Tupinamba. Le premier renvoie souvent au concept de « sacrifice » et à la

* École pratique des hautes études, Paris ; PPGAS—Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil [oscar.calavia-saez@ephe.psl.eu].

structure étatique et sacerdotale qui l'organise; le deuxième évoque au contraire le « cannibalisme » et une société fluide, en devenir constant. La similitude étroite entre les deux processus permet cependant de resserrer la comparaison sur des contrastes plus précis: entre l'importance accordée au point de vue du prédateur dans un cas, et à celui de la victime dans l'autre; entre une économie de la dette et une autre de l'échange; entre hétérosubstitution et homosubstitution; entre des prêtres qui monopolisent le rôle de sacrificateurs et des chamanes qui ne parviennent pas à l'assumer. « Sacrifice » et « cannibalisme » ne sont donc pas des pratiques hétérogènes partiellement superposées, mais des variantes immédiates d'une même procédure. [Mots-clés: sacrifice, cannibalisme, Aaztèque, Tupinamba.]

El complejo ritual de la antigua México-Tenochtitlan bien podría, como apunta Carrasco (1999, p. 8), haber tenido un papel central en la definición del concepto de *sacrificio*, más allá de las escuetas referencias que a él hacen Hubert y Mauss (1899); pero su extraordinario desarrollo lo ha mantenido siempre en el primer plano de los estudios mexicanistas. La descripción de un suntuoso calendario anual de festividades se lleva la parte del león de las mejores fuentes etnohistóricas: cada uno de los veinte meses es designado por el festival que en él se celebra, dedicado a un dios o conjunto de dioses, con escenarios, actores y sacrificios característicos –incluyendo, con muy raras excepciones, sacrificios humanos. A ello se agregan fiestas móviles y celebraciones extraordinarias, como las de consagración de los templos, y cada una de estas fiestas supone un despliegue infinito de todas las artes. No puede extrañar que la investigación sobre el mundo mexica haya sido absorbida por este exceso fastuoso. El tema del canibalismo azteca no ha alcanzado un relieve comparable, a pesar de las polémicas que ha suscitado, o quizás precisamente debido a su carácter controvertido. Ya las mismas fuentes oscilan entre exagerarlo y rehuirlo¹, mucho antes de que en el siglo xx algunas corrientes revisionistas (Arens 1979) quisiesen negarle toda realidad.

Ocurre a la inversa en las Tierras Bajas de América del Sur. Los caníbales tupinambá dejaron su marca en la filosofía europea, y fue Brasil, de entre todos los países ex-coloniales, el único donde el canibalismo de los habitantes originarios llegó a ser reivindicado por una élite intelectual nacional². Ello ha contribuido a que, desde ese núcleo, ya muy lejos de los tupinambá y de la propia práctica antropófaga, el canibalismo –como clave de una cosmología

1. Vd. por ejemplo Isaac 2005: en las fuentes, el canibalismo es afirmado con frecuencia por los autores españoles y algunas veces por los mestizos, mientras los indígenas guardan silencio al respecto, lo que sugeriría un sesgo colonial. Más tarde veremos que hay excepciones, y propondremos otra interpretación de ese continuum.

2. Es el caso de la vanguardia creada o reunida en torno a la *Revista de Antropofagia*, que se publicó en los años veinte del pasado siglo y dejó una difusa pero vigorosa progenie en la cultura brasileña.

o una ontología— se haya tornado eje de toda una vertiente de estudios etnológicos (Viveiros de Castro 2015). En compensación, la noción de sacrificio se ha tratado, en ese caso como en el resto de las Tierras Bajas, con extrema precaución (Chaumeil, Pineda y Bouchard 2005).

Ese hiato no puede sorprender. La enorme bibliografía que se ha acumulado en torno al sacrificio remite, en su mayor parte, a la economía política en sentido lato; o sea, trata de la constitución de jerarquías o de formas estatales. El sacrificio implica sacerdotes, reyes, dioses, extensiones verticales de la sociedad o el cosmos. Eso no era una conclusión necesaria de la argumentación de Hubert y Mauss—referencia clásica hasta hoy mismo—, que describe más bien el tránsito de los agentes a través de umbrales de sacralización y desacralización, sin que estos umbrales relacionen por fuerza niveles jerárquicos diferentes. Pero ese salto a la verticalización ha sido dado en primer lugar por sus propios autores, que en la conclusión de su ensayo aludían al efecto de cohesión social de un sacrificio de connotaciones claramente cristianas. El sacrificio se tornó un índice de complejidad, de civilización. El canibalismo, por su parte, sigue siendo un rasgo “salvaje”, sea en el sentido peyorativo más común, sea realizando el carácter horizontal, no sometido al estado, y en suma libertario, de las sociedades “caníbales”. El hiato entre canibalismo y sacrificio coincide con el que se traza entre pequeños grupos de cazadores/horticultores y un imperio que cuenta con tradición escrita, desarrollo urbano, una sociedad dividida en clases y nutridos cuerpos de especialistas rituales.

Hay que decir también que, si la antropología ha solido apartar canibalismo y sacrificio hacia polos de significación muy diferentes, hay planteamientos recientes que vuelven a juntarlos en una común insignificancia. “Canibalismo” y “sacrificio” son dos sustantivos sospechosos de “orientalismo”, cuyo relieve podría deberse a la eterna sed de exotismo de los antropólogos³. Aquí conservaremos esos dos términos porque sus espesas connotaciones forman parte del objeto de estudio.

Las páginas que siguen son una revisión de los datos mexicanos desde el punto de vista de un amazonista fascinado, desde hace mucho tiempo, por los ecos—y por los contrastes— que las lecturas sobre el mundo azteca evocaban en su campo de especialización. Más que de un estudio comparativo, se trata de un ensayo de aplicación al caso mexicano de teorías en vigor en la etnología de las tierras bajas sudamericanas: me refiero principalmente a Viveiros de

3. Por las razones expuestas en este y en párrafos aledaños, el seminario organizado en Nanterre por el LESC-EREA durante el primer semestre de 2018 —al que este artículo debe buena parte de su inspiración— optó por un título más neutro: *Mises à mort ritualisées en Amériques indigènes*. Quiero referirme también a la deuda adquirida con los participantes en mi seminario de la École pratique des hautes études, que durante buena parte del primer semestre de 2018 escucharon con paciencia buena parte de lo que sigue.

Castro, y en particular a su revisión de la teoría del sacrificio (2002, 2015). Los juicios de un visitante lego suelen merecer la censura de los especialistas, pero a veces ponen en pauta cuestiones de interés, y las que aquí se presentan lo tienen, cuando menos, para la etnología de las tierras bajas. El punto de vista desde el que se escribe este trabajo hace que, paradójicamente, se ponga más atención en las fuentes mexicanas (o al menos en las más accesibles para un aficionado) que en las tupinambá, que aparecen aquí mediadas por trabajos de síntesis. Otro modo de tratarlas sobrepasaría las dimensiones de un artículo.

Por grande que sea la contribución de la arqueología al estudio del sacrificio azteca, sabemos de este, sobre todo, gracias a una serie de autores —en buena parte intelectuales de origen indígena— que escriben en la segunda mitad del siglo XVI. Mucho se ha dicho sobre el sesgo cristiano-misional de esa información, o sobre sus lagunas o inconsistencias⁴, pero la mayor dificultad que esos textos nos presentan proviene de algo más básico: el ritual es indescriptible. En pocos casos se nota mejor que en este, donde los cronistas difieren en buena parte de lo que dicen, mientras coinciden en decir muy poco sobre, por ejemplo, las dimensiones privadas o particulares de las fiestas —los diferentes cuerpos sacerdotales, los diferentes barrios (Broda 1970, p. 199, 200). Ello ha contribuido a que muchos análisis sugieran una uniformidad muy lejana de lo que los estudios sobre la organización política mesoamericana dejan entrever.

En esos análisis se identifican dos grandes vertientes, una y otra prefiguradas en los autores que nos sirven de fuente. La primera, que encuentra en Sahagún su mejor fundamento, desarrolla las posibilidades de una cosmología analógica: cada episodio sacrificial es una explosión semántica que se desarrolla en las líneas urbanas, en la mitología, las expresiones plásticas y por supuesto el calendario. Los mandatarios aztecas⁵, los sacerdotes y los artistas actúan movidos por una pasión iconológica comparable a la que, en la misma época, animaba el renacimiento italiano, pero lo hacen bebiendo de una tradición que precede en muchos siglos al desarrollo azteca y cuyas líneas generales se mantienen entre las poblaciones indígenas del presente⁶. La segunda se hace eco de una

4. El sesgo misionero se ha hecho obvio para la historiografía contemporánea, y todos los estudios hacen referencia a él. El trabajo de Bustamante (1990) detalla ese aspecto en la obra de Sahagún, el autor más importante. Vale la pena, también, referirse a un aspecto que señala Graulich (2016, p. 56): la falta, en todos esos textos, de exégesis nativas sobre el sacrificio, que contrasta, por ejemplo, con el abundante discurso de los Vedas. Graulich da por sentado que esa exégesis existía.

5. En el texto será usado más de una vez el etnónimo “azteca”, popularizado desde hace mucho tiempo. Es históricamente inadecuado. Con todo, el artículo de León Portilla (2000) que trata de esa cuestión apunta un aspecto del equívoco que puede hacerlo interesante: “aztecas” eran, en rigor, los señores de Aztlán, cuyo yugo, según algunas versiones de su historia, recordaban haber sufrido los mexicas. Más que un etnónimo, sería el nombre de un poder.

6. Por citar sólo algunos autores recientes, Carrasco 1999, López Austin 1997, Olivier 2015, Dehouve 2007.

noción expuesta por un autor a veces muy inspirado, el cronista Durán, que se refería a Tenochtitlan como corazón (o motor) de una “machina mundial”: el sacrificio es un resorte, o una obsesión central, que mueve una enorme rueda de expansión política y territorial, que es capaz de construir rápidamente todo un edificio estatal y de provocar su caída de modo igualmente rápido⁷.

Graulich (2016) y González Torres (2012) han publicado, en paralelo y con resultados muy parecidos, monografías sobre el sacrificio azteca que no proponen una nueva interpretación ni se decantan por una de las precedentes, pero proporcionan una guía muy útil –y una referencia general en este artículo.

La literatura sobre el canibalismo tupinambá es más modesta, pero aun así muy rica. Carece prácticamente de apoyatura arqueológica, y se debe a una pléyade de autores que escriben sobre todo en el siglo *xvi* y aún en el siglo *xvii*. No hay entre ellos ningún indígena, y el componente misionero, aunque significativo, no es tan preponderante como en México: incluye desde un artillero alemán cautivo de los tupinambá a religiosos católicos y protestantes, pasando por cosmógrafos, hacendados, aventureros. Nunca llega a los niveles de calidad y detalle de las mejores fuentes aztecas, aunque en compensación le afectan menos la replicación o el simple plagio que abunda en aquellas⁸; a cambio de su fragmentación es más original. Poco provecho teórico se sacó de ella hasta que Alfred Métraux, basándose principalmente en el cosmógrafo Thevet, incluyó un estudio descriptivo del ritual antropófago en su libro sobre la religión de los Tupinambá (Métraux 1979). De ese punto partió años después el sociólogo brasileño Florestan Fernandes (2006), que en 1952 dedicó al tema un análisis funcionalista precedido por un enorme trabajo de compendio de fuentes. Fernandes interpretó el ritual canibal tupinambá como sacrificio: un sacrificio destinado a los antepasados, y a la reconstitución de una sociedad herida por la muerte de sus miembros en la guerra o fuera de ella. Décadas después, las tesis de Fernandes fueron objeto de una revisión radical (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985; Viveiros de Castro 1986). Se mostró entonces que Fernandes, en su afán de hacer encajar su descripción dentro de las teorías del sacrificio, había inventado un culto a los antepasados del que no hay trazas en las fuentes, y había postulado como objetivo de ese sacrificio la reconstitución de una sociedad que en rigor no estaba “constituída”. En la nueva lectura, el ritual canibal no apuntaba a ninguna “reconstitución” sino, muy por el contrario, a la abertura, al devenir de una sociedad ferozmente plástica. A Isabelle Combès

7. Así, el sacrificio como complejo militar-religioso (Demarest 1990) o como expresión máxima de una economía del gasto (Bataille 1967) o de una suerte de ecología política (Duverger 1986).

8. Buena parte de las fuentes más importantes para nuestro asunto (Durán, Tezozómoc, Chimalpáhin, y aún otros) dependen en buena parte de una fuente común perdida, la hipotética Crónica X (Peperstraete 2010) y son a su vez copiados en otras.

(1992) se debe un estudio posterior que explora los subtextos simbólicos de esa “tragedia caníbal”.

Este trabajo no pretende revisar las teorías establecidas a un lado y otro de la comparación: el autor no está capacitado para tanto, y además depende de esas teorías para ocuparse de la frontera –o del engarce– entre lo caníbal y lo sacrificial⁹. No aporta nuevos datos, aunque sí quizás algunos énfasis nuevos.

Dejará de lado una tarea importante, la de explorar el campo semántico náhuatl que los españoles cubrieron con el término “sacrificio”. Convertido por el cristianismo y más tarde por las ciencias sociales en una categoría universalizante, como alegó Detienne (1979), el “sacrificio” sirve de denominador común a un sinnúmero de prácticas de pueblos diferentes, de los hebreos bíblicos a los polinesios. No había, en lengua náhuatl, una palabra que correspondiese, en extensión y acepciones, al “sacrificio” de las lenguas latinas. Poner en su lugar los términos vernáculos, renunciando a esa etiqueta unificada, nos libertaría de algunos a priori y de algunas connotaciones debidos al cristianismo. Este autor no tiene la competencia necesaria para ello, pero, sobre todo, el “sacrificio” ha servido para construir un debate secular que no se deconstruye de un plumazo: el propio Detienne continuó usando el término que denunciaba, y lo mismo hará este autor, siguiendo a todos los autores, de los cronistas de expresión hispana del siglo XVI a los arqueólogos, historiadores y antropólogos del presente, que hablan del sacrificio mexica sin comillas.

El caso tupinambá no ha sido escogido en provecho de alguna tesis difusionista o culturalista, o de alguna similitud extraordinaria: en otras palabras, los tupinambá no están aquí como tupinambá, sino como “pueblo sin estado”. Cheyenes, kwakiutl o wari’ podrían haber servido para los mismos fines (de hecho serán invocados en algún momento)¹⁰. Pero sobre los tupinambá existe una riquísima información que es coetánea de la azteca, y eso significa que comparamos dos mundos en los que la presencia de los europeos no ha tenido aún consecuencias de peso: en las reconstrucciones quinientistas de un pasado azteca reciente, o en los reportajes de un presente etnográfico tupinambá, nos encontramos con una potencia guerrera indígena en expansión, aún no afectada por una hegemonía europea, y que ha llegado a controlar buena parte del actual México o de la costa brasileña. En los análisis que siguen se esconde, por supuesto, una hipótesis primitivista: los tupinambá son un “ayer” de los mexica, al menos en lo que respecta a sus prácticas de inmolación ritual. Esa “evolución” no me interesa

9. Eso, obviamente, define un foco en el sacrificio humano, y en un sacrificio en particular –el de *Tlacaxipehualiztli*– con una atención muy escasa a prácticas que otros autores han destacado como más relevantes, como el auto-sacrificio (Baudez 2017) o la ofrenda (Dehouve 2007).

10. Ya Lévi-Strauss (1986, p. 141) consideraba el ritual tupinambá como representante de un esquema ritual muy generalizado.

como un recurso para ordenar los dos casos en una secuencia histórica ideal, sino como una percepción de los agentes. Al menos así sería en el caso tupí si se atiende a la teoría clastreana de la sociedad contra el estado: los tupí intentarían eludir un “mañana”. Ya en el caso mexica salta a la vista, en los propios autores indígenas, la constante comparación con un pasado “bárbaro”.

Los bárbaros

Sabemos que a comienzos del siglo xvi los numerosos pueblos de lengua tupí que designamos, por sinécdoque, con el nombre tupinambá, eran ocupantes relativamente recientes de la costa brasileña, de la que habían desalojado a poblaciones anteriores probablemente de lengua Gê. En cuanto a México, el origen bárbaro, chichimeca, de las polis del complejo mexicano (contando Texcoco, Tlacopan y por supuesto Tenochtitlan con su gemela Tlatelolco) es un tema omnipresente en las fuentes: a su lado se alude constantemente a un pasado tolteca, que más que como origen étnico se presenta como modelo de civilización, *toltecayotl*. El binomio chichimeca-tolteca, quiebra o conjunción, se entiende como producto de la crisis del periodo clásico, en que las grandes polis mesoamericanas son destruidas por invasores, o son abandonadas por sus habitantes (López Austin 2016). Durante el posclásico, nuevas unidades políticas equivalentes a las anteriores se constituyen por alianzas matrimoniales de los jefes, por sujeción voluntaria o, en fin, por conquista, reuniendo grupos subsistentes del periodo anterior y grupos recién llegados, los chichimecas. México-Tenochtitlan, producto final y mejor conocido de ese proceso, es un conglomerado político multiétnico, una heterarquía de cuya diversidad interna hay señales abundantes pero no siempre fáciles de interpretar (Daneels y Gutiérrez Mendoza 2012). En general, lo que aparece en las descripciones y análisis es una pluralidad estratificada: aristócratas (*pipiltin*) por un lado, plebeyos (*macehuales*) por el otro, con la adición de algunas clases medias de artesanos y comerciantes. La diversidad horizontal, multiétnica, se deja ver a menudo en las intrigas y tensiones entre grupos gobernantes o entre ciudades; pero la cúpula azteca hace un gran esfuerzo por borrar su memoria. Durante el reinado de Itzcoatl se queman los códices que guardaban las memorias históricas locales, que podían servir a propósitos secesionistas (López Austin 2016, p. 272), y la diversidad étnica empieza a ser absorbida en una diferencia vertical. Los *calpultin*, grupos fundados en el parentesco que poco antes pudieron actuar como etnias diferenciadas, se van transformando en esos “barrios” de los que hablan los cronistas; la comunidad de oficio (artesanos, pescadores...) va suplantando al enlace familiar. No por ello el *altepletl* azteca (que la literatura suele llamar “imperio”) deja de estar formado por una multitud de grupos organizados, como los tupinambá, por lazos de parentesco. El ritual sacrificial da señales de esa heterogeneidad y de las medidas que se toman para diluirla.

No existe la Pax Azteca, como tampoco la Pax Tupi. En los dos casos los cronistas dan noticia de un estado de guerra permanente para el que el funcionalista Fernandes, en el caso tupinambá, no conseguía encontrar ninguna razón externa de tipo ecológico o económico. La triple alianza azteca, por su parte, había desarrollado una máquina bélica que a principios del siglo *xvi* llegaba a operar a meses de marcha de la capital, a la que nutría con un flujo enorme de tributos. En el ejército azteca se enrolaban con frecuencia grupos de guerreros de otras ciudades (incluso de la archi-enemiga Tlaxcala, Durán 2002a, p. 479) para participar en el pillaje. Las interpretaciones al uso llevan más allá el papel de esa expansión, subrayando su vinculación esencial con el sacrificio de cautivos. Los últimos capítulos de las crónicas describen ya una guerra planificada en función del calendario ritual y los intereses expansivos. La guerra se desata en respuesta a cualquier señal de insumisión: una ciudad se niega a pagar un tributo, y maltrata a embajadores o comerciantes mexicas. Pero no hace falta retroceder mucho en las páginas de los cronistas para encontrarse con otro tipo de guerra: ciclos de venganzas, incursiones y represalias entre vecinos que culminan con el sacrificio de los prisioneros. Incluso en vísperas de la conquista española, la guerra por excelencia continuaba siendo un embate sin objetivos económicos inmediatos entre vecinos muy próximos, como lo era entre los tupinambá.

O sea, la guerra imperial se asienta sobre una densa base de “guerra primitiva”, alimentada por bravatas, provocaciones y venganzas. Con frecuencia, los cronistas proponen una línea evolutiva en que, a partir de esa base, el complejo sacrificial se sofisticaba por la “diabólica inventiva” de los sacerdotes. Durán, después de afirmar que el sacrificio se limitaba inicialmente a mostrar al cielo la punta ensangrentada de la flecha del cazador (2002a, p. 67) va proponiendo al menos tres orígenes del sacrificio humano o de alguno de sus rasgos en otros tantos episodios de discordia de la primitiva historia mexicana: el castigo de Huitzilopochtli a los que querían detener la migración antes de su final (p. 76-77); la muerte del rebelde Copil, de cuyo corazón surge el tunal aún hoy inscrito en la bandera mexicana (p. 81); el asesinato y desollamiento de la hija del rey de Culhuacan, origen del culto a Toci (p. 85). Muñoz Camargo (1892, p. 141) sintetiza bien una opinión que se puede encontrar en otros autores: la idolatría y los sacrificios son costumbres que derivaron de la furia con que en tiempos remotos comenzaron a comerse las carnes “por venganza de sus enemigos”. Un episodio narrado por Tezozómoc lo expresa en términos aún más cercanos a las ideas tupinambá. Los vencedores de un combate dudan entre matar a un enemigo o perdonarlo y sellar la paz. Es entonces cuando el propio vencido les exhorta a matarlo: la inmolación debe ocurrir para que la venganza, alternativa a la servidumbre, siga su curso (Tezozómoc 2001, cap. 26, p. 124-126).

Sea como fuere, no queda ninguna duda de que obtener cautivos vivos para una inmolación posterior es, en México y en Brasil, el objetivo de la guerra. Un objetivo que disminuye la eficacia letal y privilegia cierto tipo de enemigos, del

que se espera un rendimiento muy superior en el proceso sacrificial. La máxima expresión de esa concepción bélica es la *xochiyaoyotl*, o guerra florida, que viene ya teorizada en las fuentes. Tlacaelel, la eminencia gris que a lo largo de cuatro reinados ejerció su cargo de Cihuacoatl (una especie de primer ministro), propone realizar esa guerra “civil y florida”, sin objetivos de conquista –por deporte, diríamos hoy– con las escasas ciudades independientes que subsistían cerca de México-Tenochtitlan. El propósito es mantener el vigor guerrero de la población y alimentar a los dioses con cautivos recién adquiridos, “como pan caliente”. Podría ser la racionalización de una impotencia: los aztecas no conseguían sojuzgar a las polis vecinas, como insinúa Muñoz Camargo (1892, p. 123). La crónica de Durán insiste en las sucesivas derrotas que Moctezuma II cosecha en las últimas campañas aztecas. Tlacaelel, ese ideólogo del sacrificio, puede ser una figura apócrifa: sólo aparece citado en las fuentes que dependen de la Crónica X¹¹, y ya en el siglo XVI su historicidad era puesta en duda por Torquemada. González Torres (2012, p. 84) atribuye su predicamento a la obra de León Portilla. Pero se trate de un personaje histórico o de un actante de la narración, que sirve para ponerle rostro y voz a un proyecto de estado, su “guerra florida” expresa dos cosas aparentemente contradictorias: una gran sofisticación política y la persistencia de un modelo bélico no-estatal. Pese a los efectos colaterales que hayan podido tener (apartar enemigos menos poderosos, disolver totalmente algunos) todas las guerras tupinambá, que no redundan en acumulación de territorio ni en imposición de tributos, eran “guerras floridas”.

En México o en Brasil la guerra es precedida por un aparato ritual considerable, dedicado a fomentar la venganza y a requerir pronósticos sobre su éxito, pero se resuelve en un tipo de combate individual: los cerrados escuadrones de guerreros que avanzan buscando aterrorizar al adversario se disuelven en combates singulares que buscan herir y no matar, y que se concluyen cuando el vencedor pone la mano en el hombro del vencido (Brasil) o le sujeta por el mechón de pelo característico del guerrero (México): las cuerdas o las colleras, más que las mazas, son el instrumento imprescindible de los guerreros.

En México, los cautivos de guerra alimentan la mayor parte de los sacrificios. Ciertamente es así en grandes ocasiones como la famosa inauguración del Templo Mayor, o el festival anual de *Tlacaxipehualiztli*, que ha sido descrito con especial insistencia por los cronistas¹²; pero están presentes también en la mayor parte

11. Véase, *supra*, nota 8.

12. Los combates son un elemento habitual de los festivales, y me eximo de llamarlos “combates rituales” o “fingidos” como es común ver en la bibliografía, porque eso puede disimular su definida realidad: son combates reales en la medida en que resultan de tensiones muy reales (entre guerreros y sacerdotes, entre guerreros y comerciantes, etc.), usan medios y tienen consecuencias igualmente reales (pillaje, toma de prisioneros, exigencia de rescates, o sacrificio de los prisioneros). Debe decirse también que los sacrificios masivos narrados por las fuentes están especialmente ligados a la guerra –pues en ese caso la guerra se proyecta

de los incontables sacrificios del calendario. Los cautivos de guerra son, sobre todo, los que permiten actuar como sacrificantes a los plebeyos, a los guerreros *macehuales* o del común: representan así su oportunidad de ascenso social.

Entre los tupinambá, la obtención de cautivos para el sacrificio y la participación en el ritual como sacrificador son esenciales también para ascender en una jerarquía de clases de edad, y en primer lugar para llegar a la plena condición de hombre. Es una necesidad, especialmente, para el yerno-cuñado, que vive en una penosa situación de subalterno (una especie de cautivo) en razón de la uxorelocalidad, y que debe ofrecer su cautivo (una especie de cuñado, como veremos) “en su lugar”. Para jóvenes de familias “ricas” —o sea, familias cuya amplitud no fuerza a sus hombres jóvenes a buscar esposas fuera— el primer cautivo inmolado es muchas veces un don de su padre, que a su vez puede obtenerlo de su yerno. En el mundo azteca (González Torres 2012, p. 225) ese tipo de dádiva está estrictamente descartado: el cautivo solo puede ser “usado” por su captor. A los guerreros principiantes se les permite obtener un cautivo en grupo, pero reincidir en esa práctica en lo sucesivo es extremadamente deshonesto (Clendinnen 2010, p. 21). Tenemos ahí una primera diferencia importante: en el caso tupinambá el cautivo es un medio de intercambio entre guerreros, que en el caso azteca es reprimido en favor de una transacción exclusiva con el estado¹³.

Si entre los tupinambá el destino del cautivo está en manos de su dueño, a quien corresponde organizar y sufragar la ocasión en que será inmolado, en México la ofrenda está mediatizada por el estado: el dueño del cautivo debe solicitar autorización para incluirlo en un sacrificio, lo que se hace en función de una planificación del calendario ritual. Esa autorización se pagará en su momento con una parte del cuerpo del cautivo. A cambio, el sacrificante obtiene honores e insignias, y asciende en una jerarquía militar puntillosamente regulada.

La característica más notable del sacrificio tupinambá era la larga permanencia del cautivo entre sus captores: el sacrificio podía posponerse lo bastante como para que el cautivo llegase a tener hijos de la mujer que se le otorgaba como esposa —la viuda de algún guerrero muerto o alguna pariente próxima de su dueño. En México los cautivos no disfrutaban del amplio grado de libertad de los cautivos brasileños: están siempre acompañados/vigilados, y por la noche son recluidos en prisiones, pero a pesar de lo que puedan hacer pensar las descripciones más sumarias, los cautivos no son cautivos del *altepetl*, sino de los barrios, de los *calpultin* de sus captores. Allí son alojados, durante todo el tiempo que precede al sacrificio, como *hijos* de su captor. Participan en las

explícitamente para alimentarlos— aunque sólo un número selecto de cautivos pasen por el complicado ritual del “rayamiento” o “sacrificio gladiatorio”.

13. En adelante, reiteraremos esa referencia, bastante anacrónica, al “estado”: en la última sección del artículo se tratará de los contingentes de sacerdotes en que ese “estado” consistía en la práctica.

comidas, y la preparación del sacrificio implica una larga sucesión de ceremonias en las que sus captores les acompañan, comportándose durante todo ese tiempo como dobles suyos. Broda señala que llevan idénticos paramentos y pinturas; una misma apariencia identifica también entre los tupinambá al cautivo, a su ejecutor e incluso a la maza sacrificial (Combès 1992, p. 68).

Acabamos de citar otra diferencia fundamental con el caso tupinambá, y es que en este caso la familiarización se da no como alianza sino como filiación: el cautivo y su captor se tratan entre sí como “hijo” y “padre”. El “cuñado” tupinambá y el “hijo” azteca se parecen, sin embargo, en un detalle importante: ese cuñado o ese hijo adquiridos por la fuerza son alimentados por las mismas personas a las que tendrían que alimentar si fuesen cuñados o hijos “efectivos”. No son una fuerza de trabajo sino, por así decirlo, una plusvalía.

Hay otra diferencia importante: en el caso tupinambá quien se identifica con la víctima, por sus paramentos, por el luto que guarda tras la inmolación y por la transformación operada en ese luto, es el sacrificador, o sea el matador, y no el sacrificante/oferente como en el caso mexicana. Este, por lo común, introduce su cautivo en una economía del don que, como hemos visto, es monopolizada por el estado azteca, que también monopoliza la función de sacrificador.

De entre todos los festivales aztecas, el de *Tlacaxipehualiztli* –o más bien uno de sus episodios, el del *Tlahuahuanaliztli*, “rayamiento” o “sacrificio gladiatorio”– es el que mejor evoca el ritual tupinambá. Es también, de lejos, el que ha concitado una mayor atención de las fuentes. El combate sacrificial reinstituye la condición de enemigos de aquellos que se habían tornado ya “hijos” o “cuñados”. Atados con una cuerda al cuello (Br) o agarrados por el mechón de cabellos por su dueño (Mx), son colocados en el centro de la plaza (Br) o sobre una enorme piedra circular tallada, el *temalacatl* (Mx), y se les entrega armas, o más bien simulacros de armas, para su defensa. Atados por una cuerda que parte del orificio central del *temalacatl* (Mx), o que les rodea la cintura y es tensada a distancia por dos grupos de enemigos (Br), los cautivos vuelven a mostrarse como adversarios beligerantes, y por mucho que el combate sea calculadamente desigual, su brillo se mide por la bravura del cautivo. Este puede, idealmente, llegar al punto de matar a alguno de sus agresores, o al menos a esquivarlos y fatigarlos durante largo tiempo, hasta hacer necesaria, en el caso de México, la entrada de un nuevo guerrero –zurdo, según algunas fuentes– que por lo general ultima la función¹⁴. Ese extremo heroico debe haber sido muy raro: los agresores son caballeros águila y jaguar, pertenecientes a la élite militar azteca, que revisten las pieles de esos predadores. El códice Nutall (Graulich 1982a, p. 223, 2016, p. 368) sugiere que las garras de esos animales podrían ser usadas como armas –eso explicaría, de paso, el

14. Las diversas descripciones del ritual difieren en muchos puntos. En Broda (1970) se resumen las divergencias entre Sahagún y Durán, las dos fuentes más detalladas.

término “rayamiento” con que ese ritual era conocido. Sin embargo, no son esos guerreros/predadores quienes matan al prisionero: la lucha prosigue hasta la primera sangre del cautivo, que en ese momento es tendido sobre el borde de la piedra y ultimado por el sacrificador por el método común de extracción del corazón¹⁵. Esa operación estaba reservada a sacerdotes —en las grandes ocasiones, el propio soberano suele ejecutarla, como sacerdote que es también. En el caso tupinambá la lucha acaba, idealmente, cuando el matador consigue romper el cráneo del cautivo con un fuerte golpe desde atrás, una tarea no tan simple debido a la relativa movilidad de la víctima¹⁶.

No encontramos en el caso azteca ese discurso agresivo del cautivo brasileño que tanto impresionó a los observadores contemporáneos, a Anchieta por ejemplo: “Mais parecia que ele estava para matar os outros que para ser morto” (apud Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985, p. 197). De eso se trataba, precisamente. El que está a punto de morir dice a sus enemigos “coméis mi carne como yo comí la de vuestros parientes y como mis parientes comerán la vuestra”. Entre los tupinambá, víctima y matador se presentan, ambos, como predadores. En lugar de esa bravata-profecía, en México se oye un lamento-profecía: el captor azteca recibe las palabras de ánimo y las lágrimas de sus deudos, “porque no ha muerto en la guerra, pero aún tiene que morir, y pagar su deuda” (Códice Florentino, apud Broda 1970, p. 204)¹⁷. La temporalidad de la venganza de la que hablan Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro se expresa aquí igualmente, pero ya no desde el punto de vista del predador, sino del de la víctima. El sacrificio azteca, aunque edificado, como ya hemos visto, sobre una base de guerra y venganza, *neutraliza al predador/vengador*. Si todos y cada uno de los episodios bélicos siguiesen el guion al pie de la letra, el guerrero azteca *jamás* sería el actor de una muerte, sino un mero colector de presas para el verdadero matador, el sacerdote. Sus aspiraciones se concretan en ascender dentro de una jerarquía *de potenciales víctimas* que culmina en el propio soberano y en los dioses¹⁸.

15. La extracción del corazón ocurre en prácticamente todos los casos; es un patrón que se impone, o se superpone, incluso cuando la víctima ya ha sido ejecutada por otros medios totalmente diferentes (Graulich 1982b).

16. Idealmente, el cautivo tupinambá cae muerto boca abajo; en caso contrario se considera un mal augurio: nótese que en el sacrificio azteca la víctima acaba siempre boca arriba.

17. Véase también lo que dice Pomar: “Era cosa maravillosa dizque de ver el clamor y llanto que hacían, no sólo las mujeres, pero los hombres, con la vista de este espantoso sacrificio, imaginando que ellos, sus hijos, hermanos, tíos y sobrinos, amigos, andando en la guerra, habían de parar en esto, porque es verdad que generalmente todo su cuidado y en que más ponían su felicidad era el ejercicio militar” (Pomar 1582, cap. 14, p. 10).

18. Véase las interpretaciones sacrificiales de la figura del soberano y de su ritual de entronización en Olivier (2008, p. 205) y Dehouve (2007) sobre las que volveremos más tarde. Por supuesto, las posibilidades reales de ascenso de un guerrero macehual se detienen mucho antes.

Otra diferencia, sobre cuyo tenor es preciso reflexionar: en el caso tupinambá, el matador, a través del luto que sigue a la inmolación, obtiene un nuevo nombre, o nombres¹⁹, lo que no se observa en México a no ser en un caso que Sahagún cita como extraordinario. Pero es legítimo preguntarse sobre los límites de esa divergencia: el *renombre* que el apresador azteca obtiene, concretado en nueva categoría, en títulos o insignias, en patrones de peinado y paramentos, ¿no es el equivalente de ese *nuevo nombre* del matador tupinambá? La aproximación puede parecer retórica si pensamos en el nombre como un identificador, pero las fuentes apuntan más bien a un valor de los nombres como riquezas acumulables: “a cada morte que inflige, vai somando os nomes que toma e vai desenhando no próprio corpo um riscado que lhe estalha a pele” (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro 1985, p. 195)²⁰.

En México, el corazón de la víctima es inmediatamente quemado en un brasero, y su cabeza (que los tupinambá exhibían frente a las casas de los matadores) va para el *tzompantli*, el expositor de cráneos en el espacio sagrado de la polis; uno de sus muslos va para el soberano. Al dueño se entrega un vaso con la sangre del cautivo, con la que él debe untar y asperjar las bocas y los rostros de los dioses en los santuarios de la ciudad. La extracción del corazón es, claro está, una muerte extremadamente sangrienta, que tiñe los lugares de sacrificio. Otra diferencia con el caso brasileño, donde el modo de ejecución limita al mínimo la efusión de sangre, que debía permanecer en el cuerpo²¹, y, en la medida en que escapaba era ávidamente consumida por las mujeres. Ese uso de la sangre (y el corazón) es un punto importante al que volveremos más adelante.

La intervención directa del estado azteca acaba en ese momento. Después, el dueño recupera lo que queda del cuerpo (desangrado) del cautivo y lo lleva a su *calpulli*, donde ocurre una serie de grandes fiestas y banquetes. No sabemos gran cosa de ellos, aparte de las noticias escuetas que da Sahagún: la carne sacrificial tiene en ellos un papel importante, aunque sólo sea porque se dice, taxativamente, que el sacrificante y su familia no la comen, porque sería como comer carne propia²². Guardan después del sacrificio un duro luto de veinte días que incluye la mortificación de no bañarse –muy dura, considerando los hábitos aztecas de aseo. La carne del sacrificado se distribuye también, mucho

19. No se trata del nombre del propio cautivo muerto; el nuevo nombre es revelado sólo después de ceremonias específicas.

20. En el último cuarto del siglo xx, la etnología de las tierras bajas (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979) asume el valor de los nombres –así como de los adornos, o más bien del derecho a portarlos– como riquezas acumulables, un tema especialmente desarrollado en el caso de los Gê centrales (Lea 2012).

21. En la víspera de la ejecución, se da a comer al cautivo un fruto que supuestamente restringe la hemorragia (Combès 1992, p. 111).

22. Aunque eso no les impida comer la de otras víctimas.

más allá de la familia y el barrio, en un circuito de dádivas, en que el dueño tiene la libertad de negociar que no tuvo con el cautivo aún en vida:

y los cuerpos, después que los llevaban sus dueños, los hacían pedazos, y cocidos en grandes ollas, los enviaban por toda la ciudad y por todos los pueblos comarcanos, hasta que no quedase cosa, en muy pequeños pedazos, que cada uno no tenía media onza, en presente a los caciques, señores y principales y mayordomos, y a mercaderes, y a todo género de hombres ricos de quien entendían sacar algún interés, sin que se averiguase que para ellos dejasen cosa ninguna de él para comer, porque les era prohibido, salvo los huesos, que se les quedaban por trofeo y señal de su esfuerzo y valentía, poniéndolos en su casa en parte donde los que entrasen los pudiesen ver. Dábanles aquellos a quien se presentaba cada un pedacito de esta carne, mantas, camisas, nahuas, plumas ricas, piedras preciosas, esclavos, maíz, bezotes y orejeras de oro, rodela, vestimentas y arreos de guerra, cada uno como le parecía o podía, no tanto por que tuviese algún valor aquella carne, pues muchos no la comían, cuanto por premio del valiente que se la enviaba, con que quedaban ricos y prósperos. (Pomar 1582, cap. 14, p. 8)

La piel del cautivo²³, revestida por jóvenes que durante veinte días recorren la ciudad en una cuestación que a veces se aproxima al pillaje, representa también una fuente de ingresos para su captor, que se queda con una parte de las limosnas. El festival concluye cuando esas pieles, ya muy deterioradas, son dejadas en un depósito subterráneo, y quienes las llevaban se someten a una enérgica limpieza, a la vez que la “familia” del cautivo muerto que había guardado luto durante ese tiempo: también entre los tupinambá el festival concluye con la purificación del matador, que sale de su reclusión de luto (Métraux 1979, p. 144).

Por supuesto, el relato que antecede es un resumen muy esquemático de un ritual tupinambá mucho más complejo. Ya en el caso azteca la distancia entre ese esqueleto y los relatos de los cronistas es abismal: en lugar de esa ilusoria unidad de acción y lugar que hemos trazado aquí, el sacrificio se desdobra en escenarios y grupos, quizás sería mejor decir en rituales diferentes. No en vano hay quien haya recomendado encarar los festivales aztecas más como un teatro de calle que como un ritual en los moldes convencionales (Clendinnen 2010, p. 27). La multiplicidad abruma: una lectura somera de Sahagún, de lejos la fuente más rica, convence de que la “diabólica inventiva” de los sacerdotes de Tenochtitlan no sólo se empleaba en inventar, sino sobre todo en componer todo lo que ya estaba inventado, en acomodar dentro de cada festival una enorme variedad de rituales, verosíblemente con orígenes y protagonistas muy

23. El desollamiento de las víctimas es un episodio ubicuo en el complejo sacrificial azteca: otros personajes la visten entonces, en la acepción más concreta posible del concepto de “ropa” chamánica (Viveiros de Castro 1996) pasando a personificar enemigos, dioses, etc. En el *Tlacaxipehualiztli* esa operación ocurría también al inicio, no descrito aquí, del festival, motivando la glosa más común del nombre del festival: “desollamiento de hombres”. Xipe, el principal dios honrado en la ocasión, es siempre representado revistiendo una piel desollada.

diferentes. Tratamos, así, de una elaboración de segundo grado, de un arte de composición. De esa composición trata Broda (1970) en su monografía sobre el *Tlacaxipehualiztli*, que concluye diferenciando dos ceremonias que se dan simultáneamente: una –de la que no hay trazas en mi descripción– relacionada con el ciclo agrícola del maíz, y otra de cuño militar, creada en función de la política imperial. Lo que sugiero aquí es que en esa segunda podemos encontrar, también, una re-elaboración de rituales presumiblemente anteriores y pertenecientes a ese mismo sistema de “guerra primitiva” en que se inscribe el ritual tupinambá.

Muerte voluntaria

Mexicas y tupinambá están de acuerdo en un punto importante: la muerte en el sacrificio es gloriosa. Los guerreros que mueren en el sacrificio azteca acompañan el curso del sol desde el orto hasta el cenit, donde son relevados por las *cihuateteo*, mujeres muertas en el parto²⁴. Escapar a ese trance sería vergonzoso en esta vida; a respecto de la otra sería una mala decisión, pues el destino en el más allá de quien muere en la cama –tanto en México como en la costa brasileña– no tiene nada de envidiable. Los cronistas de los tupinambá, asombrados por ese desprecio a la muerte, se limitan a señalar el desinterés de los cautivos por ser rescatados: eso sería propio de un *caubeyma*, un adjetivo que resume todo el repertorio de las cualidades negativas: poltrón, flojo de coraje y aun imbécil, tonto, ignorante (Fernandes 2006, p. 531). En el caso azteca, la actitud es más enfática: se cuentan historias ejemplares cuyos protagonistas se niegan a huir o ser rescatados, o que incluso se autoinmolan cuando sus captores se muestran reticentes a sacrificar víctimas de gran calidad (Chimalpáhin 1998a, p. 169; Durán 2002a, p. 197; Tezozómoc 2001, p. 124). Pero junto a ellas no faltan otras que sugieren el uso de soborno para escapar (Chimalpáhin 1998b, p. 71). La ambigüedad de esta actitud tiene una ilustración insuperable en la historia de Tlauicole, que con sus versiones discordantes da movimiento y claroscuro a esa imagen del ideal guerrero. En la versión tlaxcalteca (Muñoz Camargo 1892, p. 125-127) el capitán Tlauicole, un guerrero superlativo, es capturado por los aztecas, y a su servicio continúa ejecutando proezas en guerras contra terceros, pero al cabo exige ser sacrificado como enemigo tlaxcalteca, y da el ejemplo máximo en el sacrificio gladiatorio antes descrito. En la versión

24. Esa identificación puede leerse en un sentido unívoco de identificación parturienta = guerrero, que parece sugerir la política natalista de un estado militar. La asociación al ritual de los tupinambá, y de las tierras bajas en general, matiza la idea, sugiriendo que la ecuación también se entiende en sentido inverso (o sea, guerrero = parturienta): el resguardo del matador después del sacrificio, o en general después de cualquier homicidio, muestra fuertes asociaciones con un embarazo. La preñez es la “captura”, no la producción de un nuevo guerrero.

azteca (Durán 2002a; Tezozómoc 2001, p. 520) es un guerrero temible que, después de cautivo, se muestra débil, llorando con nostalgia de su esposa. Enojado por ese comportamiento, Moctezuma lo libera del cautiverio, pero al tiempo le retira el digno tratamiento reservado a los cautivos. Convertido en un mendigo miserable y hambriento, Tlauicole acaba por inmolarse, arrojándose por las escaleras del templo. Muñoz Camargo detalla que Tlauicole no es un noble, sino un caso sobresaliente de plebeyo ascendido por méritos de guerra²⁵. La conformidad con el sacrificio puede no ser mucho más que un ideal militar: en la práctica, ese destino puede ser el núcleo de un conflicto personal que dura toda la vida y que marca el ethos azteca. Nacer en el día Ce Calli era un pésimo augurio, porque predestinaba a una serie de desgracias que Sahagún (1995, p. 263) enumera en un decrecendo siniestro: morir en la guerra o en el altar sacrificial, tornarse esclavo y acabar también en el sacrificio, cometer adulterio y ser ejecutado, o, en fin, llevar una vida miserable y facinerosa. Una oración por el gobernante recién elegido recogida por Sahagún (1995, p. 316) pide para el primero la inspiración y el apoyo de los dioses, pero en el caso en que se revele como un gobernante nefasto pide también para él la muerte en la guerra o el sacrificio. La muerte heroica tiene algo de ideal escenográfico que en el caso azteca no prescinde de artificios, como los anestésicos que se dan a quien ha de encarar muertes atroces. Hay un empeño en alegrar a las víctimas —a menudo embriagándolas— porque una víctima melancólica es señal de desgracia y, si se trata de un cautivo de guerra, una vergüenza para su captor.

Esa doctrina tiene un sesgo de clase: el deseo de salvar la piel sustrayéndose al sacrificio es intolerable para un noble, pero puede ser legítimo para un macehual; este último podría, llegado el caso de escapar, reintegrarse a una vida sumisa y oscura. Pero podemos sospechar que en esa diferencia jerárquica se disimule una cierta vanagloria de los *pipiltin*, a cuyos descendientes se deben prácticamente todas nuestras informaciones. Si formalmente el sentido del honor de los *macehuales* es menos exigente, es verdad también que sus posibilidades de acabar en la piedra sacrificial son mucho mayores que las de un noble. Ya hemos hablado antes de la famosa *xochiyaoyotl* o guerra florida, y de su interpretación clásica. Encontramos una versión un poco diferente en las *Relaciones* de Chimalpáhin. Este, que describe con entusiasmo la expansión imperial pero desde una perspectiva provincial —Amecamecan, su lugar, había sido incorporado al dominio mexicano—, se refiere una y otra vez a las guerras floridas, no como un modelo ceremonial o como un artificio político, sino como eventos que se extendieron durante un tiempo determinado. Chimalpáhin no

25. La versión heroica de Muñoz Camargo acumula hipérboles suficientes como para parecer una variación polémica del relato mexicano: en ella, y en contraste con la fatal nostalgia amorosa de la versión azteca, Tlauicole llega al punto de devorar la “natura” de su esposa —víctima ella, esta vez, de la nostalgia— que había ido a reunirse con él en su cautiverio.

habla de una institución explícita de “este mal de la guerra florida” –como hacen quienes la convierten en una estratagema de Tlacaelel–, y por el contrario describe su origen como degeneración de una pelea ritual que se solía realizar solo con las manos (Quinta relación, 1998a, p. 359). Su definición de *xochiyaoyotl* contrasta con la de otros autores. Así, en la sexta relación: “12 Acatl, 1387... después se hicieron la guerra, durante 12 años hubo guerras floridas; solamente los *macehuales* eran sacrificados, no los principales, y por eso se les llamaba guerras floridas” (Chimalpáhin 1998a, p. 423). O en la séptima: “[...] según dicen los amaquemecas, estas guerras floridas duraron ocho años. Los chalcas liberaban a los principales mexicas que capturaban, los cuales podían volver a su casa de México; y asimismo, los mexicas liberaban a los principales chalcas... pues solamente se sacrificaba a los macehuales” (Chimalpáhin 1998b, p. 49). El autor –que escribió sus obras en náhuatl– reitera una y otra vez su información, en diversas fechas y con algunas variantes. Como todos los males, la *xochiyaoyotl* tiene un fin: “1 Acatl, 1415. En este año finalmente degeneró la guerra; los chalcas ya no liberaban a los principales mexicas que capturaban y, de la misma manera los mexicas tampoco... En este año terminaron las llamadas guerras floridas, que duraron 40 años” (Chimalpáhin 1998a, p. 237). O sea, la *guerra florida* contrasta con ese otro tipo de guerra donde los *pipiltin* pueden ser igualmente capturados y sacrificados, de la cual aparecen muchos ejemplos en el mismo autor. Recordemos que Joana Broda propone separar del conjunto del *Tlacaxipehualiztli* ese “sacrificio gladiatorio”, como una escenificación destinada a intimidar a los dignatarios enemigos, que eran invitados a presenciar la ceremonia. Una interpretación que ya aparece en las fuentes más conocidas (Durán 2002a, p. 225-229) como astucia del maquiavélico Tlacaelel, infatigable estadista –y contemporáneo, al fin, de Maquiavelo. Pero cabe preguntarse si la carnicería del *Tlacaxipehualiztli* podía realmente impresionar a dignatarios que compartían un mismo universo ritual, que en sus ciudades presidían ceremonias muy semejantes y que, al parecer, no corrían mucho riesgo de convertirse en sus víctimas. Los cronistas son muy minuciosos al describir el trato suntuoso que se da a esos convidados de honor, y el extremo cuidado con que esa participación se ocultaba a ojos de los ciudadanos comunes y que llega al extremo de hacerles llegar la invitación por medio de unos agentes políglotos que disimulaban su condición de mexicanos (Durán 2002a, p. 472-475). Con esa misma discreción se lleva a cabo (Muñoz Camargo 1892, p. 112) el intercambio de ricos obsequios entre las aristocracias de las ciudades enemigas de México y Tlaxcala. Tezozómoc (2001, p. 377-385) describe con preciosismo la invitación, también secreta, a los mandatarios extranjeros, para la entronización de Moctezuma II –una innovación de este soberano, dice el cronista. En esa esplendorosa fiesta, acompañada de sacrificios a los que el autor apenas se refiere, no se expresa ya ninguna intención de intimidar. La pintura heroica que la aristocracia azteca hizo de sí misma, casada después con la ideología aristocrática colonial –y

heredada en su debido momento por el discurso anti, post o decolonial— nunca dio mucho relieve a ese tipo de contrastes.

La vida de un aristócrata azteca no era desde luego fácil: a leyes y costumbres que, al menos formalmente, exigían mucho más de la nobleza, se añadían los serios riesgos de la política palaciega²⁶. Y, como hemos visto en Chimalpáhin, parece que nunca se llegó a borrar del todo esa situación de guerra primitiva en que el jerarca puede convertirse en víctima como cualquier otro. Pero ese intercambio de víctimas plebeyas entre las élites añade un corolario interesante a un episodio de la antigua historia mexicana narrado, entre otros, por Durán y Tezozómoc: el de la controversia entre *pipiltin* y *macehuales* en vísperas de la insurrección de los mexicas contra el soberano de Azcapotzalco.

El fragmento no ha pasado desapercibido. Suele citarse como un hito en la historia imperial —como el punto de partida de la potencia azteca— o como un testimonio de la resistencia pasiva de los plebeyos (López Austin 2016, p. 271) o de la temprana existencia de divisiones sociales en el mundo azteca (Gonzalez Torres 2012, p. 102). Pero en mi opinión gana más relieve si se le da el mismo sentido que los historiadores suelen dar a los grandes discursos en la obra de Tucídides: el de una reflexión sobre esa historia, más que el de testimonio de un hecho. En este caso, el relato enuncia nada menos que un contrato social.

Veamos el texto. Los nobles mexicas traman la insurrección contra Azcapotzalco y los *macehuales* temen las terribles consecuencias que puede traerles esa acción:

Y si no salieredes con ello, qué será de nosotros? Si no saliéremos con nuestro yntento nos pondremos en vuestras manos, dixeron ellos, para nuestras carnes sean mantenimiento vuestro, y allí os vengeis de nosotros y nos comais en tiestos quebrados y sucios, para que en todo nosotros y nuestras carnes sean infamemente tratadas. Ellos respondieron, pues mirá que así lo emos de hacer y cumplir, pues vosotros mismos os dais la sentencia: y así nosotros nos obligamos, si salís con vuestro intento, de os servir y tributar y ser vuestros terrasgeros y de edificar vuestras casas y de os servir como a verdaderos señores nuestros, y de os dar nuestras hijas y hermanas y sobrinas para que os siruais dellas, y quando fuéredes a las guerras de os llevar vuestras cargas y bastimentos y armas a cuestras... y finalmente vendemos y sujetamos nuestras personas y bienes en vuestro servicio para siempre. Los principales y señores viendo a lo que la gente común se ofrecía y se obligaba, admitieron el concierto, y tomándoles juramento de que así lo cumplirían, ellos lo juraron. (Durán 2002a, p. 126)

Tezozómoc enuncia el mismo contrato, aunque con algunas variantes de interés: los interlocutores son, en su caso, los “viejos” y los “mancebos

26. Durante del dominio de Moctezuma II, caracterizado por una reacción aristocrática, ese riesgo afecta sobre todo a la “nueva nobleza” meritocrática.

valerosos”²⁷. La cláusula caníbal, que condena a los guerreros que fracasan a ser muertos y devorados, es en este caso enunciada por los “viejos”, y son los mancebos valerosos los que a cambio establecen que, en caso de triunfo, “bosotros xamás sereis tenidos por preñçipales, sino por maçehuales, basallos nuestros” (Tezozómoc 2001, p. 75), a lo que los viejos añaden, con tanto detalle como en el relato de Durán, la minuta de esa sumisión. Pero hay otro detalle importante. Al anunciar que matarán y comerán a los mancebos si fracasan, dan esta explicación: “porque cuando benimos y salimos de n[uest]ras tierras no trujimos deudos ni parientes, sino muy diferentes los unos de los otros” (Tezozómoc 2001, cap. 9, p. 74).

Después de haber descrito hasta ese momento una intrincada etnogénesis con la peregrinación desde Aztlán o Chicomoztoc, Durán y Tezozómoc (y, podemos suponer, su hipotética fuente común, la Crónica X), describen la formación de una unidad jerarquizada, a partir de elementos heterogéneos y advenedizos que se funden mediante una alianza matrimonial asimétrica, vertical. Esa empresa arriesgada tiene como prenda la propia carne de los nobles y, como recompensa para ellos, una supremacía vívidamente descrita.

Como relato de un diálogo histórico, no parece muy plausible. No se ve bien cómo, derrotados por el implacable tirano de Azcapotzalco, los pobres “viejos” tendrían ocasión de poner en práctica el trato. Pero, sobre todo, es un relato que pone en acción esa misma división jerárquica cuyo origen pretende explicar. Se trata, verosímilmente, de un “mito” que explica los contrastes sociales, y se trata de una explicación sutil, porque si, como hemos visto, la carne sacrificial es, por lo común, carne de *macehuales*, lo es de *macehuales* capturados en el salto con el que pretendían avanzar hacia la condición de nobles. Por cierto, Pomar –que no relata el “contrato social”– sitúa en ese momento de la rebelión contra Azcapotzalco el origen de los sacrificios humanos.

La deuda

Al lado de los guerreros cautivos, los esclavos constituyen la segunda mayor categoría de víctimas sacrificiales²⁸. Esclavos “lavados”, o sea sometidos a largos rituales de purificación y consagración que les habilitan para ser *ixiptla*, personificaciones de dioses. La distinción entre cautivos y esclavos no siempre queda clara en las fuentes en castellano, cuya ambigüedad en este tema podría

27. Que no es sino una traducción de “*pipiltin*”: las relaciones entre superiores e inferiores jerárquicos adoptan un vocabulario generacional susceptible, como en este caso, de inversión; volveremos sobre el tema más tarde.

28. Existen aún otras menores, como niños pequeños, personas señaladas por alguna anomalía, o eventualmente autores de algunos tipos de crimen (González Torres 2012, p. 255-258; Graulich 2016, p. 246-261).

reducirse mucho con una consulta prioritaria de las fuentes en náhuatl, pero creo que en alguna medida esa ambigüedad se daba ya en la práctica ritual, y resultaba molesta para algunos sectores de la sociedad azteca, especial y previsiblemente para los guerreros, en la medida en que permitía a otros agentes usurpar su papel como sacrificantes.

El caso más expresivo en este sentido es el Panquetzaliztli, un festival auspiciado por los mercaderes al que únicamente alude Sahagún, en un muy largo capítulo. Pequeños detalles de su ceremonial se destinan, aparentemente, a restituir una diferencia entre la víctima capturada y la comprada, que en conjunto arrostran destinos idénticos. En medio del ritual tiene lugar, incluso, una batalla entre un grupo de esclavos y otro que incluye guerreros y cautivos de guerra, donde es posible capturar a los contrincantes y sacrificarlos, u obligar a sus dueños a que se los compren de nuevo. O sea, hay un intento de diferenciación que, con todo, puede tener un efecto contrario cuando es algún esclavo quien consigue vencer y capturar a su contrincante (Graulich 2016, p. 205). Sahagún (1995, p. 564) hace también una animada descripción del mercado de esclavos de Azcapotzalco, donde se obtienen los “esclavos para comer”: los mercaderes los exhiben ataviados con ropas de gran calidad, que después de la venta serán cambiadas por otras más burdas. Algunos se visten como capitanes, y ejecutan una danza guerrera con armas y rodela. O sea, hay “esclavos” disfrazados como “cautivos”, incluso cautivos de relieve, lo que es digno de nota en vista de las estrictas leyes suntuarias aztecas, que regulaban el uso de peinados o insignias militares. Ese mercado de esclavos permitía actuar como sacrificantes no sólo a los mercaderes, que con la expansión imperial se habían convertido en un sector muy poderoso, sino también a individuos o colectivos de artesanos.

Tlacochtli (plural *tlatlacohtin*) es el término náhuatl que ha sido comúnmente traducido como “esclavo”, y su presencia en México es citada en todas las fuentes importantes (Durán 2002b, p. 187-189, 206; Hernández 2000, p. 78-79; Sahagún 1995, p. 246, p. 564-565, entre otras). No parece que esos *tlatlacohtin* hayan cumplido ningún papel productivo fundamental: las grandes obras de construcción o de infraestructura, y su manutención, así como los trabajos agrícolas, eran ejecutados por turno por los *calpultin*, o por *mayerque*, semejantes a los siervos de los grandes señores. Los esclavos parecen ocuparse en tareas domésticas o auxiliares a servicio de su dueño. Un hombre libre (y/o los miembros de su familia) puede transformarse en esclavo de otro si no tiene medios de sustentarse o por deudas que no ha conseguido honrar. Las grandes hambrunas relatadas en el reinado de Moctezuma I fomentaron dramáticamente ese tipo de esclavización voluntaria, recomendada por el propio gobernante (Tezozómoc 2001, p. 185). Una situación frecuente y reversible: Tezcatlipoca, el dios que más interviene en asuntos humanos, suele proteger a los esclavos y a veces los ayuda a emanciparse, o hace caer en la esclavitud a su señor (Sahagún 1995, p. 246). Pero de esta esclavitud simple es posible pasar a otra

categoría mucho más siniestra si ese esclavo, por incurrir de nuevo en deudas o por no cumplir con sus deberes serviles, es vendido a los mercaderes especialistas en ese género de tráfico (un monopolio del citado mercado de Azcapotzalco), convirtiéndose en “esclavo de collera”. Es también posible llegar directamente a esa esclavitud a la segunda potencia como castigo de algún tipo de crimen. Ser esclavo de collera equivale a una sentencia de muerte diferida, sobre el ara sacrificial (López Austin 2016, p. 264)²⁹.

La deuda que causa la esclavitud se asimila fácilmente al pecado, pero esa interpretación tan cristiana no parece desviarse mucho de los criterios morales de los propios aztecas. Varios mitos sitúan el origen del sacrificio en una suerte de pecado original cometido por los primeros seres, sin que falte siquiera en ellos el papel de una mujer tentadora, Xochiquetzal (Graulich 2016, p. 76). Durán, volviendo a datos más terrenos, dice que el principal origen de las deudas que llevan a la esclavitud está en el vicio del juego, y añade que ese vicio del juego significaba algo muy diferente para los nobles, que tenían muchas cosas que perder antes de perderse a sí mismos, y para los *macehuales*, que sólo podían apostarse a sí mismos, y a sus familias, después de haber agotado rápidamente sus pertenencias (Durán 2002b, p. 216). No hay contradicción entre una deuda “cósmica” o moral y esa deuda financiera; no la había en el contexto católico, que en el Padre Nuestro suplicaba el perdón de las deudas, *opheilemata* en el original griego, sólo recientemente sustituido por un metafórico “ofensas”. En el contexto nativo, la cuestión exigiría, una vez más, un examen cuidadoso del vernáculo: en el vocabulario de Molina, “deuda” recubre una amplia serie de términos nativos que se refieren al gasto, al desperdicio, los preparativos hechos para recibir a un convidado...

Clendinnen (1993, p. 100) señala una incongruencia entre la doctrina, categóricamente enunciada por los cronistas, de que los *tlatlacohtin* son esclavos por condena o por deuda, y la no menos categórica afirmación de que los *ixiptla* –las personificaciones de dioses a cargo de esos esclavos– debían ser perfectos, y dotados a veces de habilidades notables (buenos cantores, bailarines, músicos...). Eso no parece congruente con un tipo de esclavitud que presuponía la miseria, y lleva a la autora a suponer que, a pesar de la insistencia de las fuentes en la degradación social y moral del esclavo de collera, este debía ser con más frecuencia, o en su mayor parte, un cautivo obtenido por captura o tributo. Lo que poco antes se ha dicho sobre el mercado de Azcapotzalco parece

29. Es el mismo estatus de los esclavos entre los kwakiutl (Kan 1989, p. 326), destinados en última instancia a sacrificios restauradores de la persona del jefe, afectada por la muerte o la deshonor –y que, de paso, restauran como persona a la víctima. El sacrificio –aunque el autor no use el término en ese caso– puede afectar también a un miembro libre del grupo, inmolado para equilibrar el resultado de un enfrentamiento bélico *clausurando* el ciclo de la venganza (ibid., p. 66), en un sentido opuesto al de los rituales aquí expuestos.

apuntar en ese mismo sentido: demasiados esclavos, demasiado rozagantes para provenir de un fondo de hambrientos y ludópatas. Pero la exposición de Durán no es, en mi opinión, errónea o limitada: más bien sesgada. Pero en un sentido interesante: no nos aclara sobre el origen efectivo de las víctimas, pero sí sobre su perfil ideal y su significado.

En efecto, lo que Durán señala es que la víctima es, por excelencia, *un deudor*. Lo es, desde luego, si muere como “esclavo lavado”. ¿Pero qué decir del guerrero cautivo?

El compromiso con la guerra asume en México formas que a veces recuerdan lo que en la economía (post)colonial de la Amazonia se ha designado como esclavitud por deuda. Sahagún describe una fiesta en que el dios Huitzilopochtli es personificado en una figura amasada con harina de bledos. Esa figura es después sacrificada según el ritual común (se le extrae el corazón) y luego es comida. Los que han comido del cuerpo del dios quedan, a cambio, obligados, durante todo un año, a gastos rituales abrumadores: “Y los que no podían pagar... se ausentaban, y algunos determinábanse a morir en la guerra en poder de los enemigos” (Sahagún 1995, p. 205). Durán (1995, cap. 61, p. 525-527) narra el castigo de Moctezuma a los guerreros que han sido derrotados en la guerra: son rapados y se les retiran las insignias y los emblemas con los que habían sido “armados caballeros”, y se les obliga a vestir en adelante como plebeyos. En un caso similar (ibid., cap. 62, p. 532), Moctezuma restituye sus honores a los guerreros tlatelolcas castigados del mismo modo, pero les advierte “que no les hacía esa merced para que aflojasen, sino para que trauajasen de llevar adelante su valor y esfuerço”. El status (idealmente cualquier status) no es un capital social del que se dispone, sino un préstamo que debe pagarse con usura. Cada vez que captura un enemigo, el guerrero debe entregar al estado ese sustituto de sí mismo: recordemos que, si la inmolación del enemigo transforma al matador tupinambá en otro, en el caso mexicano es el cautivo el que se vuelve “carne de la carne” de su dueño. Y cada nuevo cautivo, aumentando el status del guerrero, no hace sino aumentar también su deuda, que ya es grande desde el momento de su nacimiento. El estado azteca, asumiendo la gestión del universo —de esa “máquina mundial” que se mantiene gracias al imparable ritmo de los rituales— asume también la titularidad de ese universo, y se convierte en acreedor universal. Parafraseando una fórmula de Viveiros de Castro que citaremos más tarde, se trata de una captura por el estado del circuito del don, que no puede desde entonces realizarse sin su mediación. Si el guerrero es finalmente capturado y sacrificado, no hará sino pagar de una vez una deuda que previamente ha ido aplazando con la entrega de sus cautivos. No se trata de una derrota. Los guerreros que formarán parte, en el más allá, del séquito del sol, son los muertos en combate o en la piedra sacrificial, no los que, por haber triunfado siempre, acaban muriendo en su casa y enfrentan así el duro camino del inframundo.

No es tan diferente el destino de ese tipo de hombre opuesto, ese hombre de escaso valor que sigue un camino de degradación hasta ser sacrificado como “esclavo lavado”: al llegar al final de esa escala descendente, lo que le espera es morir encarnando a un dios. Porque en esas ocasiones son dioses lo que se sacrifica: hay, quizás, una necesidad de simetría en ese proceso por el cual la escala humana se ensancha, abriendo espacio al mismo tiempo por encima de la aristocracia –los dioses– y por debajo de lo plebeyo, los esclavos de collera. Pero los dioses tienen algo en común con esos esclavos, al margen de ser, digamos, el suplemento extremo de la humanidad: son también, como hemos dicho antes, deudores. El papel cosmológico de la deuda ya está expuesto en uno de los capítulos más comentados de la documentación azteca, la famosa “Leyenda de los soles” (Graulich 2016, p. 74), donde es el sacrificio de los dioses lo que mantiene en marcha un cosmos hambriento de corazones, y da una razón teológica al sacrificio.

El sacrificio azteca no es, como el tupinambá, una “economía simbólica de la predación”, según el término consagrado por Viveiros de Castro (1999), sino una economía simbólica de la deuda.

Esa economía de la deuda es también congruente con las actitudes ascéticas que los misioneros españoles no dejaron de elogiar en el ethos de los antiguos aztecas: el ayuno y la parquedad en el consumo es un mandamiento imposible de desoír, sobre todo si se quiere mantener una vida al margen del peligroso juego del guerrero en ascenso. Los dioses son ávidos porque son grandes y pueden permitirse dar mucho a cambio de lo que reciben; los poderosos, aunque un grado abajo, siempre estarán dando mucho a cambio de poco, pero para los demás tomar es siempre una apuesta peligrosa, pues siempre será demasiado lo que se deba dar a cambio. Si nos es permitido, como hace López Austin, aplicar al mundo mexica nociones encontradas por la etnografía contemporánea de Mesoamérica, se está en deuda desde que se come. Y se paga la deuda siendo comido: según los nahuas de la Sierra de Puebla (Signorini y Lupo, apud López Austin 1997, p. 159) los grandes pecadores se redimen, después de su muerte, reencarnando hasta siete veces en un animal doméstico que será sacrificado y comido.

La idea de una deuda cósmica –en cierto modo, una versión magnificada del pecado original– está muy presente en las interpretaciones del sacrificio azteca. Lo que no se ha señalado tanto y pretendo subrayar aquí es la continuidad entre esa teoría general y las teorías más restringidas que regulan la estructura política y el proceso ritual: no hay solución de continuidad entre la deuda cósmica contraída con los dioses y deudas profanas como las generadas por el hambre o el juego –estas últimas contribuyen, como acabamos de ver, al pago de la primera, proporcionando los *ixiptla*, las personificaciones de los dioses. La exposición de Durán, con su énfasis en el juego, evoca también un principio

político importante. El “contrato social” al que aludimos en un ítem anterior tiene la forma no de un trueque prefijado sino de una apuesta: la propia carne contra la sumisión de los otros.

El desfase al que antes aludimos entre la doctrina explícita sobre la esclavitud y la proliferación efectiva del mercado de esclavos remite otro más general que se da entre el papel oficial de los mercaderes, que en principio no tendrían mucho margen de maniobra fuera de su función de intermediarios del estado guerrero, y su efectiva prosperidad, que llega a ser incómoda para las élites clásicas. ¿Qué lugar tiene un mercader allí donde todo el circuito de la dádiva está en manos del estado? Ninguno, a no ser que, como es muy probable, las fuentes de Sahagún y otros cronistas nos presenten como rigurosamente prescriptivo un sistema que en su operación real era a lo sumo preferencial: los *ixiptla* *deberían* ser perfectos, los cautivos *deberían* ser sólo botín de guerra, y los mercaderes *deberían* ser simples intermediarios de la polis. Pero frente a las cuentas simples y claras de la economía predatoria tupinambá, esos mediadores aztecas, mixto de comerciantes, diplomáticos, espías y agentes provocadores, manejan un mercado incierto en el que la transformación de alguien en esclavo sacrificable puede seguir caminos mucho más variados que los que son enumerados por las leyes. No por ello pierde vigencia el ideal: el ethos de los mercaderes se basa en un principio muy semejante al de los *pipiltin* guerreros. Así anota Tezozómoc el desafío de los de Tlatelolco a los mexicanos que comparecen a su mercado: “¿Qué quereis en n[uest]ra tierra bosotros? ¿Venís a vender algo o venís a vender b[uest]ras cabeças o tripas o cuerpos?” (Tezozómoc 2001, cap. 44, p. 194). Y ellos responden en otro capítulo (ibid., cap. 48, p. 210) “Y allí bamos sobre el trato humano a bender n[uest]ras cabeças, pechos, braços, piernas y tripas, y con esto benimos a las manos y armas y en ellos hallamos riqueças, plumería riquísima, oro, piedras preçiosas.” Son transacciones de alto vuelo en que, una vez más, la carne humana es puesta como garantía.

Con chile o sin chile

Al margen de la tendencia —que afectó de lleno el caso azteca³⁰—, a negar el canibalismo como una fantasía colonial, hay dos modos de minimizar esa costumbre mal afamada. Una es reducirla a un acto ceremonial totalmente desvinculado del consumo profano; a un símbolo separado de lo real (por ejemplo, Obeyesekere 2005). La otra es su conversión en detalle adventicio, en mero acento añadido a la agresión, que no añade significado, sino sólo énfasis —en cierto sentido, es lo que hace el propio Lévi-Strauss (1986, p. 141) proponiendo el canibalismo como forma límite de la tortura.

30. Ver Calavia Sáez 2009. Hay también intentos, más difíciles de tomar en serio, de negar el propio sacrificio humano (González Torres 2010, p. 14-15).

Las teorías –tan abundantes– sobre el canibalismo parten casi siempre del mismo presupuesto: comer a los semejantes es una aberración que necesita ser *explicada*. Así es, de hecho, en ontologías (como la cristiana) en que desde el primer momento se dice quién es nuestro semejante y quién es nuestra comida, porque las categorías del ser aparecen ya fijadas en el propio acto de la creación. Hay otras en que esa diferencia solo aparece después, en el curso de la historia: es el caso de esos relatos amazónicos en que humanos y pecaríes, originalmente partícipes de una común humanidad, pasan a diferenciarse como humanos propiamente dichos y animales, como presas y predadores (Calavia Sáez 2001). En ellas, las reglas de buena convivencia definen esos semejantes *que no deben ser comidos*, y garantizan el orden: pero subsiste en el fondo la noción de que esos seres que componen nuestra comida habitual fueron humanos, o podrían serlo, y eso muestra la fragilidad de una excepción *política* en un universo donde la devoración mutua seguirá siendo regla. O, dicho de otro modo, el corolario de una epistemología en la que la alteridad es lo dado, lo que se sostiene por sí mismo, y la identidad lo construido, lo que cabe explicar (Viveiros de Castro 2002, p. 403-455). Es lo que se desprende de la mayor parte de las cosmologías amerindias, pero también, por cierto, de la muy científica noción de la cadena trófica universal. Todo consumo es, potencialmente, caníbal, porque el cosmos es inmanente: se alimenta de sí mismo, no puede recurrir a ninguna fuente externa.

De toda evidencia, el mundo tupinambá y el azteca se inscriben en este segundo modelo. En una famosa anécdota protagonizada y narrada por Hans Staden (Staden 1942, p. 132)³¹, este pregunta al cacique Cunhambebe, que estaba comiendo un pedazo de carne humana, cómo podía hacer eso si ni siquiera las fieras comen a sus semejantes. Cunhambebe le responde “Jauára ichê. Soy un jaguar. Está sabroso”. O sea, mi enemigo y yo no somos “semejantes”: estamos en una relación de predador a presa –que cíclicamente se revierte, como hemos visto. En el mundo azteca, el término que designa a los cautivos es el mismo –*malli*, plural *mamaltin*– que designa a las presas de caza (Duverger 1986, p. 192); los cautivos son los “conejos y venados que hemos cazado” (Chimalpáhin 1998a, p. 145). En el festival de Quecholli, después de una gran cacería en que se exhiben como trofeo las cabezas de las piezas cobradas –como se hacía en el *Tlacaxipehualiztli* con las cabezas de los sacrificados– los cautivos son llevados al altar atados como venados; y el venado era víctima de sacrificios que seguían el mismo proceder que el sacrificio humano (Olivier 2008, p. 202). El cazador de venados se abstiene de comer su carne, pero se queda con el cuero (ibid., p. 204) exactamente como ocurre con el sacrificante de un cautivo. Animales domésticos pueden tener el mismo destino: Muñoz Camargo (1892, p. 155-156) describe las procesiones de perros conducidos al sacrificio,

31. Véase también el comentario en Viveiros de Castro 1986, p. 625-626.

donde se les extrae el corazón. Los guerreros de élite (con un papel destacado en el sacrificio gladiatorio) se visten con las pieles de los grandes predadores, pero esa es también la marca de una clase de asesinos profesionales que se visten con pieles de tigre (Sahagún 1995, p. 680). Los brujos son devoradores de corazones y pantorrillas y, en paralelo a lo que es de sobra conocido en la literatura sobre las tierras bajas sudamericanas, en el “chamanismo” mexicano el poder de transformación tiene su correlato alimentario: transformarse en “tigre” implica una disposición a devorar humanos. No es necesario insistir en ese aspecto excelentemente descrito por Guilhem Olivier (2008, 2015): la homología entre caza, guerra y sacrificio parece bien establecida para toda Mesoamérica (ver también Dehouve 2010, p. 5).

También sería redundante insistir en la dimensión vertical de esa predación, que constituye uno de los tópicos más visitados de la literatura sobre los aztecas. Los dioses se muestran siempre hambrientos de sangre humana (así como de la de innumerables codornices y otros animales domésticos o silvestres) y el propio cuchillo sacrificial de pedernal puede ser tratado como un niño hambriento, que los sacerdotes dejan en su cuna en el mercado para llamar la atención sobre la necesidad de sacrificios (Durán 2002b, p. 137). La ideología de la voraz “maquina mundial” es omnipresente. En la batalla, el sol se alimenta de ambos ejércitos (Tezozómoc 2001, p. 438). El término *tonacayotl*, “mantenimiento, frutos de la tierra” es el abstracto de *tonacayo*, “cuerpo humano” (Molina 1944, p. 149). En los términos de un canto recogido por Knab entre nahuas contemporáneos (apud Carrasco 1999, p. 169-170), “todos somos frutos de la tierra. Comemos la tierra y la tierra nos come”. El inframundo, ya en las descripciones de Sahagún, es descrito como un tubo digestivo (ibid., p. 173).

Hay, sí, una diferencia entre la alimentación de los dioses —u otras potencias supra-humanas— y la de los humanos: a los primeros corresponden, regularmente, los corazones y la sangre, los segundos (a diferencia de los tupinambá, que consumían una carne en la que la sangre había sido retenida) se conforman con una carne desangrada. Puede encontrarse la lógica de ese reparto en la extrapolación que López Austin (1997, p. 122) hace de datos mayas recientes: los humanos son mortales porque comen comida muerta³², una deficiencia que no afecta a los dioses. O sea, hay niveles diferentes en la alimentación, pero todos ellos en conjunto componen el consumo “caníbal” de ese cosmos inmanente que se alimenta de sí mismo —no hay lugar para un alimento exento, para una ambrosía o un maná celestiales.

32. La lógica no es muy diferente a la del reparto prometeico (Vernant 1979) de las víctimas animales del sacrificio griego.

No hay cómo “explicar” el canibalismo: está dado. Es posible, sí, imponerle excepciones que, ellas sí, deben ser explicadas³³. La devoración es un vínculo virtual entre todos los seres, y el banquete canibal que sigue a los sacrificios no hace sino llevarlo a la práctica. En contrapartida se expone, sobre ese telón de fondo, que hay excepciones como la de los lazos de parentesco consanguíneo, y todo lo que a ellos se asimile. Como hemos visto, el captor y su familia no comen de la carne del cautivo, que se ha vuelto carne de su carne. Restaría entender mejor la actitud de esos magnates mexicas que reciben como ofrenda platillos de carne de los sacrificados, que deben pagar con ricos presentes, y que después lo consumen como cosa muy sagrada, y en poca cantidad, o incluso, como apunta Pomar, la descartan –un dato que se ha solido tomar como prueba del aspecto residual de ese consumo: ¿cómo entender a un canibal inapetente?

La documentación azteca no dice gran cosa sobre la experiencia subjetiva de los protagonistas del sacrificio. Veamos lo que han dicho al respecto los caníbales más recientes de la historia, que han podido relatarlo con más detalle. Los wari', indígenas del estado de Rondônia, en Brasil, consumían hace unas décadas carne humana, en dos situaciones netamente distintas (Conklin 2001; Vilaça 1992, 2000). La una con motivo de ataques guerreros: partes del cuerpo de los enemigos podían ser consumidas, asadas, en el propio lugar de la confrontación, o llevadas a la aldea para ser degustadas con el mismo placer con que se comía la carne de caza. La otra (que, a diferencia de la primera, sobrevivió brevemente al contacto con los blancos, a inicios de los 50) era un canibalismo funerario. Los cuerpos de los deudos muertos eran descuartizados, asados, y consumidos en un banquete de duelo en el que participaban todos los parientes que fuese posible reunir. El clima tropical, y sobre todo, el tiempo invertido en hacer venir a toda la parentela, hacían que esos cuerpos se encontrasen en un estado variable de descomposición. Muy lejos de las fantasías exotizantes del canibalismo (pero también lejos de lo que los propios wari' hacían en el caso de enemigos), el consumo era un deber, siempre piadoso y a veces muy penoso. La distinción entre exo- y endocanibalismo no sirve para describir esa diferencia, porque en el banquete funerario quien come la carne del muerto son los parientes por afinidad, sus “otros” dentro del grupo, mientras los consanguíneos se abstienen. En una situación en que la distinción consanguíneos/afines no siempre está clara –porque muchas veces se es pariente por vías carnales y políticas, entre las que cabe escoger– es la actitud ante la carne del muerto la que acaba por definir a cada cual como consanguíneo o afín: los primeros son los que se revelan incapaces de consumirla, les da pena. Pero la etiqueta en

33. Dígase de paso, el escándalo a respecto del canibalismo ha crecido con el tiempo, y es netamente mayor en el siglo xx que lo que era en el siglo xvi: el relativismo de Montaigne es impensable hoy en día, y la propia política colonial española propuso para erradicar el canibalismo una solución que hoy parecería obscuramente pragmática: fomentar la cría de ganado.

ese difícil trance tiene aún otra dificultad: los fragmentos de carne asada deben ser consumidos con reserva, no usando los dedos sino palillos, y, en definitiva, de un modo *reticente*; un consumo placentero revelaría, bajo el pariente por afinidad, al enemigo.

En los textos aztecas nos encontramos el mismo abanico de posibilidades. En un extremo, las amenazas que se prodigan antes del combate, o que lo provocan: “nuestras mujeres ya están con las ollas en la lumbre (Durán 2002a, p. 193); “llegá presto, que están aguardando n[uest]ras mugeres v[uest]ros cuerpos para guisarlos en chile!” (Tezozómoc 2001, p. 122) lo que anuncia un banquete efectivamente ávido y placentero. No hay descripciones de la puesta en obra de esas bravatas: las informaciones –por lo demás sumarias– que dan los conquistadores sobre un canibalismo alimenticio suelen ser vistas como parte de la estigmatización del enemigo indígena, que justificaba la conquista. Pero el mismo Cortés, al inicio de su cuarta carta de relación, habla de él tratando de los amigos a los que debía esa misma conquista: durante el duro cerco de Tenochtitlan, estos mostraban a los asediados “a los de su ciudad hechos pedazos, diciéndoles que los habían de cenar aquella noche y almorzar otro día, como de hecho lo hacían” (Cortés 1922, p. 5). En el caso tupinambá, por el contrario, se ofrecen relatos detallados de un banquete caníbal entusiasta: los modos de distribuir la carne, de cocinarla, la “etiqueta” de su consumo.

En el otro extremo, tanto en Brasil como en México, destaca la abstención absoluta del sacrificador o del sacrificante y de sus respectivas familias, que guardan un luto por el cautivo inmolado, carne de su propia carne. A medio camino entre un extremo y otro, los magnates aztecas destinatarios de las ofertas de carne de sacrificio observan una actitud próxima a la que entre los wari’ corresponde a los parientes por afinidad en el consumo funerario, y, detalle importante, esa carne es preparada con maíz y sin chile, o sea sin ese complemento “sin el cual ninguna comida les es grata y apacible” (Pomar 1582, cap. 24).

No hay, en el caso tupinambá, huellas de ese tipo de consumo “reticente”: la esposa temporal del cautivo –una afin– se despedía de él con un lamento, pero participaba en el banquete como las otras mujeres (Métraux 1979, p. 134): el sacrificio tupinambá marcaba el momento en que el afin se resolvía en enemigo, eliminando ese espacio de ambigüedad. Hay, en cambio, una anomalía de interés: los chamanes que tienen un papel preponderante en la promoción de las guerras, desaparecen de las descripciones del festín caníbal. En ningún momento se dice –tampoco se niega– que tomen parte en él, y en cualquier caso parece que no lo hacen en tanto chamanes. Las fuentes sólo vuelven a ellos para decir que, siendo los principales promotores del festín caníbal, están libres de ser su objeto: los chamanes son los únicos que pueden circular entre aldeas enemigas sin ser capturados, muertos y comidos. Y es ese privilegio el que, como es sabido, hace del chamán, convertido a la sazón en profeta, un candidato al liderazgo supra-comunitario.

Las relaciones verticales en el caso azteca se sitúan también en un área de ambigüedad. Por un lado, y de acuerdo con el “contrato social” del que hemos hablado antes, los *pipiltin* (ampliamente polígamos) son afines que reciben mujeres de los plebeyos; pero por otro la jerarquía azteca cultiva el idioma de la filiación entre superiores e inferiores: unos a otros no se llaman “cuñados” sino “viejos” y “mozos”, padres e hijos, abuelos y nietos³⁴. En esta conjunción equívoca de afinidad y filiación, hay dos motivos para que el consumo de esa carne que se ofrece a cambio de regalos suntuosos sea un consumo reticente: el superior prefiere presentar sus regalos no como un contra-don sino como una dádiva señorial, y la carne del sacrificado, “hijo” de su vasallo, a quien él se refiere también por un término de filiación, está a un paso de ser carne propia.

Esa reticencia tiene relación con otra reticencia históricamente posterior con la que, sin embargo, no deberíamos confundirla. Me refiero a la escasa o nula alusión al canibalismo por parte de los cronistas indígenas del siglo XVI, a la que se ha aludido ya en la nota 1. Se trataba, por supuesto, de un tema delicado en el nuevo contexto cristiano. Alva Ixtlilxóchitl, autor mestizo descendiente de los señores de Texcoco, llega a decir que todo el sistema sacrificial de sus mayores, y aún sus templos, habían sido una imposición de los mexicas a sus aliados (Alva Ixtlilxochitl 2000, p. 181). Pero en general autores indígenas como Tezozómoc no tenían empacho en describir las crueldades del sacrificio: hacían de vez en cuando una pausa para condenar aquellas costumbres satánicas, y después continuaba la orgullosa narración de festivales que testimoniaban el poder y la gloria de su estirpe; eso sí, sin aludir a la antropofagia final. Eso ha servido (Isaac 2005) como un argumento más contra la realidad del canibalismo azteca, citado sólo por escritores españoles o mestizos. Isaac prescinde, sin embargo, de un detalle: los autores indígenas eran autores de la nobleza indígena. En el contexto español, el canibalismo no era más satánico que el sacrificio, pero podía ser para los aristócratas algo peor que eso: un índice de hambre, de necesidad³⁵. Las dos reticencias, pre-hispánica y colonial, estaban así unidas por la etiqueta de una clase noble que sostenía el estado-acreedor universal y miraba así con displicencia las dádivas recibidas.

El consumo de carne humana no es, por supuesto, un requisito de subsistencia, como propusieron en su día los heraldos de la teoría de las proteínas.

34. En un texto sobre el sistema de parentesco tukano, marcado por una jerarquía agnática, Geraldo Andreello (2020) sugiere que la designación de los grupos superiores como “jóvenes” (los *pipiltin*, como ya dijimos, son los “mozos”) procede de la ventaja que estos llevan en la política matrimonial: capaces de disponer de sucesivas esposas más jóvenes, tienen hijos más jóvenes también que los plebeyos de su mismo nivel generacional.

35. Los españoles, aparentemente, entendían el canibalismo menos como un pecado que como un efecto de la miseria. El médico Hernández (2000, p. 145) lo explicaba por las hambrunas que habían ocurrido un siglo antes, y diferenciaba un canibalismo popular alimenticio y un canibalismo aristocrático meramente sacramental (ibid., p. 121).

Pero tampoco es un detalle marginal o meramente expresivo, ni un acto sublimado en fórmulas abstractas: muy al contrario, todo remite al acto de comer, y está bien visible. Todas las veces en que autores cristianos intentaron justificar las viejas prácticas mexicanas, lo hicieron aludiendo al valor supremo de la víctima humana, como hace Las Casas (González Torres 2012, p. 14) pero sobre todo Juana Inés de la Cruz en su loa a El Divino Narciso (Cruz 1994, p. 321-327), donde expone abiertamente una analogía entre el antiguo sacrificio y el *consumo* eucarístico: eso, en cuanto la propaganda protestante se esmeraba en presentar la eucaristía de los católicos con los rasgos de un festín caníbal (Lestringant 1996).

La carne humana es, en un mundo como el azteca, el patrón-oro de una economía que abarca las relaciones entre todos los cuerpos de un universo inmanente. Es lo más común, en una economía que utilice el patrón-oro –como lo fue la del capitalismo occidental hasta 1971– que se prescindiera del uso efectivo del oro en las transacciones: ese oro permanece guardado, y el dinero de papel se utiliza en su lugar. Del mismo modo es muy común que el canibalismo “efectivo” se elida en mundos donde se estima, sin embargo, que todo consumo remite en último término a una transacción caníbal. Marshall Sahlins dijo, en su momento (1983, p. 88), que el canibalismo es siempre simbólico incluso cuando es real; pero el otro lado de esa afirmación es que el canibalismo nunca es metafórico ni siquiera cuando sólo existe *in fábula*. Lo metafórico son, sí, todas esas insignias y renombres sustanciados en plumas y tejidos preciosos que los mercaderes trafican en provecho propio y de la aristocracia azteca, y que, como hemos visto, esos mismos mercaderes declaran obtenidas a cambio de “nuestras cabeças, pechos, braços, piernas y tripas”. *Chalchihuitl*, la esmeralda bruta, uno de los principales símbolos de la riqueza, es muy usada para desinar la sangre vertida en la guerra o el sacrificio. La comparación entre el ritual tupinambá y el azteca nos muestra la simplicidad con que un mismo esquema ritual puede transitar de una economía de homosustitución, basada en el trueque de esposas por esposas, cuñados por cuñados y víctimas por víctimas, y en definitiva de cuerpos por cuerpos, hacia una economía de heterosustitución, en que la mediación del estado instituye un régimen de intercambio de cuerpos por insignias, grados y honores –que más allá, en un nivel cósmico y escatológico, vuelve a sustanciarse en el tráfico elemental de carne por carne³⁶.

¿Sacerdotes?

La comparación entre el sacrificio mesoamericano y los rituales “caníbales” (que raramente se califican como sacrificio) de las Tierras Bajas no podría ser una propuesta nueva; se ha hecho regularmente, pero en busca de un léxico común,

36. Lo que quiere decir que el sistema mexica alcanza esa heterosustitución, transita por ella, pero vuelve a la homosustitución –conceptos ambos que tomé de Descola (2001).

de una continuidad en el acervo simbólico panamericano (Vié-Wohrer 2008). Lo que aquí se propone es muy diferente: identificar, dentro de esa comparación, un “giro sacrificial”, una transformación mínima, pero de largas consecuencias.

En un breve pasaje de *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss (1962, p. 294-302) propone una caracterización del sacrificio muy ajena a la mayor parte de la elaboración teórica sobre ese tema –que se refieren a un sacrificio-institución, ligado a la presencia de jerarquías terrenales o supra-terrenales. El rasgo definidor de lo sacrificial se encuentra, para él, en una transformación de tipo serial, que avanza metonímicamente. En la literatura sobre el sacrificio abundan esas series en que sacrificante, sacrificador, víctima y divinidad se vinculan hilando una substitución tras otra. En lugar de las grandes analogías totémicas, que correlacionan sistemas de diferencias y organizan de un modo inmediato la percepción, el sacrificio es una práctica orientada del oferente hacia la divinidad –un término ilusorio, como la práctica en su conjunto (recuérdese el cariz negativo, en sentido cognitivo y a la vez moral, que Lévi-Strauss atribuye a lo serial, y de hecho al ritual).

Esa definición levi-straussiana del sacrificio, en principio una mera pieza de su exposición sobre el totemismo, fue destacada por Viveiros de Castro (2002, retomada en 2015) como el inicio virtual, al que Lévi-Strauss nunca dio continuidad, de una “transposición de nivel” semejante a la realizada con el totemismo. Según Viveiros de Castro, el esquema lógico del sacrificio trazado por Lévi-Strauss describe igualmente el chamanismo –y de paso el canibalismo, tal como mostrado a respecto de los tupinambá y los araweté– ofreciendo la misma posibilidad de transición entre seres y dominios ontológicos, sin necesidad que este rebase un nivel horizontal, o sea sin trascender a una dimensión superior, divina.

Lo que separa a ese chamanismo del sacrificio-institución es ese momento de coagulación en que el chamán se fija en una posición, la del sacerdote, y se exime del flujo de transformaciones, que él desde entonces seguirá ejecutando, pero sólo en otros, en las víctimas. Algo paralelo a lo que vimos ocurrir en el caso de la guerra florida, donde las élites, inalteradas, presencian ese ciclo de alimentación cósmica realizado en el sacrificio a costa de las víctimas plebeyas. El chamán tupinambá, como vimos, era excluido del ciclo de venganzas, pero a su vez se desvanecía, al menos como protagonista, en el acto de la inmolación y el consumo de la víctima. El sacrificio representa, concluye Viveiros de Castro, la captura del chamanismo por el estado.

El punto que aquí interesa es aquel en que ese dispositivo metonímico da lugar a una institución, o sea el de esa captura del chamanismo por el estado –una “captura” retrospectiva, porque es precisamente con esa captura que el estado pasa a existir como tal. Ya en nota anterior se ha dicho que al hablar de “estado azteca” nos referimos a un conjunto indefinido de sacerdotes. El estado nos

aparece sobre todo como una máquina sacrificial, o sea de transición metonímica entre los nudos que señalan su red sociológica y económica: rangos, clases, insignias, riquezas, mantenimientos, todos ellos mediados por el sacrificio y el consumo de las víctimas. Una infinidad de operaciones ejecutadas por los sacerdotes. Las descripciones dejan claro que esa era una tarea absorbente para un gran número de agentes. Pero, como dicen los notables aztecas en el famoso Coloquio de los Doce (apud Duverger 1987, p. 90), los sacerdotes cumplen muchas otras funciones en la enseñanza y la guarda de los libros y la organización del calendario, dejando en manos de los nobles sólo la guerra, los tributos y la justicia. Incluso esas magistraturas “laicas” son difíciles de separar de las funciones sacerdotales: cuando Itzcoatl organiza su consejo, los cuatro cargos que crea tienen nombres que remiten a funciones sacrificiales (Durán 2002a, p. 152-153).

El sacerdote, pues, es el personaje decisivo en el giro que se quiere describir. En el caso tupinambá hay un chamán que contribuye poderosamente a mover el sistema de la venganza, pero que en el momento clave, el de la inmolación, sale de escena o por lo menos se confunde con los otros actores. En México, encontramos, por el contrario, un agente —llamémosle sacerdote: Sahagún les llama así, y también “sátrapas” y “ministros de los ídolos”— que en ese mismo momento clave secuestra la escena y la monopoliza, apoderándose de la víctima y devolviendo de ella sólo las partes “muertas”³⁷.

Las informaciones que las fuentes nos dan sobre esos sacerdotes no son escasas, y a veces se extienden en detalle sobre sus actividades en cada uno de los festivales. Las más sistemáticas, como de costumbre, se deben a Sahagún. Al hilo, probablemente, de los bloques de información que le ofrece su equipo, presenta varias visiones de conjunto. En el apéndice al segundo libro (Sahagún 1995, p. 193-196) describe una organización funcional: hay un *mexicatl teohuatzin*, un “patriarca” nombrado por los dos sumos pontífices, supervisor general de asuntos religiosos; le auxilia en ese cometido un *huitznahuac* o coadjutor general, y por debajo de ellos tenemos varios cargos con jurisdicción en todo el dominio azteca, controlando asuntos como la disciplina en los seminarios de nobles (*tepan tehuahuatzin*), los cantores (*umetochtzin*) y la calidad de lo que cantan (*tlapixcatzin*), el calendario ritual (*epcoacuacuiltzin*) los atuendos y las mieles de maguey (*izquitlan tehahuatzin*). Otros treinta y seis tipos de ministros, nombrados y descritos uno a uno, tienen a su cargo fiestas o templos

37. El chamán tupinambá reaparece, en un contexto transformado, como profeta, conductor de una sociedad desterritorializada. Viveiros de Castro (2002, p. 471) expone la diferencia entre una transformación profética y una transformación sacerdotal de la figura del chamán, y propone un guion alternativo de la primera: el chamán se torna al mismo tiempo sacrificador y divinidad, y su grupo a la vez sacrificante y víctima. No parece difícil hacer encajar al sacerdocio azteca en esa descripción.

concretos. Se trata en todos los casos de funciones administrativas o de intencencia del ejercicio ritual, sin que se haga alusión a otros actos o atributos. Esa vasta lista –tomada de informantes de la ciudad de México– transmite la idea de una burocracia plenamente desarrollada.

En otro momento, y hablando del *calmecac*, el seminario en el cual son instruidos los hijos de los nobles, Sahagún (1995, p. 229) presenta una jerarquía de otro tipo, que va del *tlamacazto* (“acólito”), al *tlamacazque* (“diácono”) y al *tlenamacac* (“sacerdote”). Y, en fin, a los dos sumos pontífices, los *quequetzalcoah*, sacerdotes principales del Templo Mayor (un templo doble, como sabemos), que son elegidos por el rey y los nobles: *Quetzalcoatl Totec Tlamacazqui* (servidor de Huitzilopochtli) y *(Quetzalcoatl) Tláloc Tlamacazqui* (servidor de Tláloc). Estas dignidades –Sahagún es muy enfático en ello– se escogen sin atender al nacimiento, sólo por méritos y virtudes propiamente “clericales”: cumplimiento puntual y celoso de los rituales, buena y casta vida, pero también un carácter humilde, pacífico, como corresponde a un tipo de jerarquía a la que el cronista franciscano consigue aplicar con más facilidad la terminología católica. En el caso de esos *quequetzalcoah* ya estamos en un terreno simbólicamente más denso: son sucesores de Quetzalcoatl, y en otro momento Sahagún (1995, p. 39) funde la descripción del dios con la de su sumo sacerdote. Ellos vienen a ser, aunque no se aplique la palabra, *ixiptla*, imagen del dios –como lo son, por lo demás, los esclavos sacrificados.

Pero la diversidad de jerarquías no se acaba aquí. En el capítulo 25 del segundo libro, Sahagún (1995, p. 122-128) describe el gran ayuno del festival de *Etzalcualtli*, en rigor una justa aterradora entre todos los sacerdotes que, reclusos por unos días en el *calmecac*, se persiguen denunciándose mutuamente por mínimos fallos en los complicados ritos. Como culminación, los convictos de esos errores son llevados a una laguna donde sufren un brutal castigo, y donde después sus parientes los recogerán “como muertos”. Sahagún ofrece también una información que puede matizar esa lucha feroz de todos contra todos: entre esos “sátrapas y ministros de los ídolos” se distinguen varias categorías. Están los *tlamacaztequihuaque* que ya han hecho tres o cuatro cautivos en la guerra y no residen en el *calmecac*, acudiendo sólo en ocasiones señaladas, al igual que los *tlamacazcaya*, que sólo cuentan en su historial con un cautivo. Por debajo de ellos están los *tlamacazque cuicanime*, “sátrapas cantores” que residen allí por no haber realizado aún ninguna hazaña. Se cuentan aún (aparentemente por debajo de un cierto nivel de edad) los *tlamacateicahuan*, ministros menores, y los *tlamacaztoton*, “sacristanejos” o “ministros pequeñuelos”, niños lo bastante pequeños para que, dado el caso, sean llevados a hombros para sufrir su castigo en la laguna.

El mundo de los sacerdotes no acaba ahí. Tenemos aún a los *cuacuacuiltin*, “los viejos”, siempre citados en plural, un colectivo inquietante que se encarga

de los cadáveres de los sacrificados y quizás también de los muertos en general, si es que se les puede identificar con esos “viejos” de los que habla Sahagún en el capítulo correspondiente (1995, p. 219-221): son en cualquier caso un conjunto de oficiantes muy veteranos, como los que actúan en el servicio de Xiuhtecuhtli, dios del fuego, los *ihuehueyohuan*, que significa “muy viejos” (ibid., p. 48). Predominantemente masculino, como se ve, ese universo alberga también a las mujeres que sirven en el templo, llamadas *cihuatlamacazque* (ibid., p. 88) aparentemente diferentes de las muchachas admitidas para un servicio temporal de las que habla más tarde.

Y más: hay el *Yohuallahua*, principal sacerdote de la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* (Sahagún 1995, p. 109) del que ya hubo ocasión de hablar: es quien se ocupa de extraer los corazones de los cautivos derrotados sobre la piedra sacrificial. Y en cada descripción de templo se incluye una referencia al oficiante a cargo del lugar.

Aún quedan otros agentes como los *mecatlapouhque*, que adivinan mediante cuerdas, o examinando el agua o echando granos de maíz; los *tetlacuiculi*, que sacan gusanillos y piedras del cuerpo, y los que adivinan el destino de los recién nacidos mediante el calendario. Todos estos personajes, que remiten directamente a varias especialidades bien conocidas del chamanismo de las tierras bajas, no parecen ser incluidos por Sahagún entre los sátrapas, sacerdotes y ministros de los ídolos: pero él los enumera al lado de parteras y cirujanos, como adoradores de Toci, “nuestra abuela”, destinataria de uno de los sacrificios más complejos del calendario.

¿Qué decir de todo este conjunto? La confusión que puede producir no proviene de una falta o desorden de la información: más bien de su exceso. Son conjuntos de datos que provienen de los diferentes campos de encuesta de los auxiliares de Sahagún, y ofrecen descripciones muy diversas y no fácilmente compatibles: ese “clero” aparece como un conjunto netamente clerical con un ethos semejante al de los frailes, pero también como una hueste organizada en clases de edad, no sólo similar a la de los guerreros sino compuesta por auténticos guerreros, sacerdotes a tiempo parcial, que llevan al “convento” un ambiente próximo al de la guerra. Cabe preguntarse en qué bando se alistaban esos *tlamacaztequihuaque*, combatientes curtidos, en las constantes contiendas entre guerreros y sacerdotes que describe Sahagún (por ejemplo, en 1995, p. 166). Aparece como una jerarquía burocrática más dedicada a la administración que al culto propiamente dicho, pero al mismo tiempo como una multiplicidad localizada en templos y fiestas concretos. No se confunde con el universo de especialidades que podríamos llamar propiamente “chamánicas” pero no se ve una distinción clara: cirujanos, parteras y sacadores de gusanillos organizan una de las principales fiestas del calendario, y en cuanto a los “sátrapas” de los templos están lejos de adecuarse al modelo de un clero

burocratizado: la autotortura con ofrenda de sangre sacada de orejas, lengua y pene es constante, su suciedad es una inversión violenta de la etiqueta mexica. El conjunto sacerdotal, atravesado por todos esos ensayos de clasificación parece deslizarse hacia lo “serial”. Para empezar (además de los textos de Sahagún, las próximas líneas siguen a Graulich 2016, p. 271-294) los “sacerdotes” son muchos: quizás un quinto de la población –hasta cinco mil, se nos dice, podían servir solo en el Templo Mayor. A pesar de su organización jerárquica y de su vida en común, no acaban de constituir una corporación: pueden (suelen, como vimos) ser guerreros, estar casados y ser sacerdotes solo temporalmente, pueden dejar el sacerdocio cuando quieren o después de cumplir un voto temporal; pero la “vida casta” también aparece en ocasiones como una cualidad determinante. Deben ser en su mayor parte, aunque no exclusivamente, aristócratas, ya que todos los *pipiltin* pasan por la dura educación en el *calmecac* (seminario) y las más altas jerarquías del estado tienen un carácter sacerdotal: pero el sacerdocio es también una vía de ascenso ofrecida a los jóvenes inquietos de los *calpulli* (López Austin 2016, p. 272). Su papel en las ceremonias es abrumador, pero difícil de definir (ya se sigan los textos de los cronistas o las ilustraciones de los códices) porque en gran parte las desempeñan “disfrazados” o, para ser más exactos, como personificaciones de un otro. Como dioses, revistiendo sus atributos; o revistiendo las pieles desolladas de las víctimas –en ambas situaciones se nos dice que ejecutan eventualmente sacrificios– o como danzantes enmascarados sin identidad clara (los “zaharrones” de las crónicas). Su misma apariencia cotidiana, con uñas y cabellos que nunca se cortan, apelmazados por la sangre coagulada de los continuos auto-sacrificios, con los cuerpos tiznados de negro, es una especie de máscara que contrasta violentamente con la limpia y atildada del mexica, a la que, como se ha dicho, pueden volver dejando la condición sacerdotal. Puede dudarse de que les quepa el nombre de “sacerdotes” si se aplica ese criterio de Viveiros de Castro poco antes esbozado: ellos no están fuera del flujo continuo de sangre y transformaciones; más bien ocupan su centro³⁸ en un devenir constante. Más que un “estado” el sacerdocio mexica es un “trance”. Su “captura” del chamanismo se da por saturación: en lugar de mediar entre posiciones, las ocupa, las acumula³⁹.

Sabemos de la rapidez con que los conquistadores, antes de aniquilar esa institución, la tradujeron con ese término, “sacerdocio”, que aún usamos⁴⁰.

38. Una observación interesante de Duverger (1987, p. 187): “en el espíritu azteca, el centro es percibido siempre como un lugar de inestabilidad y desagregación”.

39. Por eso mismo sospecho que –una paradoja en ese panorama de pirámides– el sacerdocio mexica tiene poco o nada que ver con el “chamanismo vertical” propuesto por Hugh-Jones (1996), bien ilustrado por los *kumua* del Río Negro y más próximos al modelo cristiano.

40. La traducción no fue exclusivamente léxica. No deja de sorprender que, al instituir en Cempoala la primera capilla católica en tierra mexicana, Hernán Cortés la dejase al cuidado

Una traducción astuta pero equívoca, porque si el clero cristiano había servido desde el inicio de la edad media como un almacén estable de los nuevos estados (manteniendo viva parte de la estructura administrativa del imperio romano), ese sacerdocio azteca parece, por el contrario, una explosión mutante. Durán, sacerdote católico él mismo, habla siempre sobrecogido de las terribles pruebas a las que los sacerdotes aztecas se someten, y expresa su asombro ante la multiplicidad de sus ceremonias, de una variedad inabarcable según el día, el dios, el lugar. Para encontrarle la (sin)razón a esa multiplicidad, cuenta la explicación que un viejo le dio de la figura de cierto dios del maguey: un sacerdote lo había soñado así (Durán 2002b, p. 138-139).

Y esa proliferación desmedida es el núcleo del “estado”. Los sacerdotes lavan y pintan a las víctimas, las paramentan y las desnudan, las matan, las descuartizan o las revierten, extrayendo el corazón que queman o comen, volviendo su piel del revés, y cada una de esas acciones opera una transformación de enemigo en presa de caza en cautivo en sacerdote en dios, allá donde el ritual tupinambá establecía un diálogo en espejo entre dos sujetos. En el mismo movimiento los sacerdotes son los cambistas que, haciendo de la sangre esmeraldas, ricas telas o plumajes de quetzal, ponen en movimiento toda la economía de la deuda que vertebra el mundo azteca. *

* Manuscrit reçu en février 2018, accepté pour publication en mars 2020.

Referencias citadas

- ACOSTA José
2002 *Historia natural y moral de las Indias*, Dastin, Madrid.
- ANDRELLO Geraldo
2020 “Sobre hermanos y cuñados. Formas de la diferencia en el Uaupés”, in Oscar Calavia Sáez (ed.), *Ensayos de etnografía teórica. Tierras Bajas de América del Sur*, Nola Editores, Madrid, p. 245-286.
- ARENS William
1979 *The man-eating myth*, Oxford University Press, New York.
- BATAILLE Georges
1967 *La part maudite*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- BAUDEZ Claude-François
2017 “Auto-sacrifice at Teotihuacan”, *Americae* [en línea], 2 (Sección especial “Teotihuacan”), <http://www.mae.u-paris10.fr/americae-dossiers/americae-dossier-teotihuacan/auto-sacrifice-at-teotihuacan/>, consultado el 08/04/2020.

de los denostados sacrificadores, sin más trámites que hacerles cortar las melenas y proveerles de túnicas blancas (Duverger 1987, p. 25).

BRODA Johanna

- 1970 "Tlacaxipehualiztli: a reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana*, 5, p. 197-274.

BUSTAMANTE Jesús

- 1990 *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CALAVIA SÁEZ Oscar

- 2001 "El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano", *Journal de la Société des américanistes*, 87, p. 161-176.
- 2009 "O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos", *Mana*, 15 (1), p. 31-57.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

- 1985 "Vingança e temporalidade: os Tupinambá", *Journal de la Société des américanistes*, 71, p. 129-208.

CARRASCO David

- 1999 *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston.

CHAUMEIL Jean Pierre, Roberto PINEDA y Jean François BOUCHARD

- 2005 *Chamanismo y sacrificio*, IFEA, Bogotá.

CHIMALPÁHIN Domingo

- 1998a *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Tomo I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- 1998b *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Tomo II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

CLENDINNEN Inga

- 1993 *Aztecs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2010 *The cost of courage in Aztec Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

COMBÈS Isabelle

- 1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Presses universitaires de France, Paris.

CONKLIN Beth

- 2001 *Consuming grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, University of Texas Press, Austin.

CORTÉS Hernán

- 1922 *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, Tomo II, Calpe, Madrid.

CRUZ Juana Inés de la

- 1994 *Obra selecta*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

DANEELS Annick y Gerardo GUTIÉRREZ MENDOZA

- 2012 *El poder compartido ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, Ciesas, México.

DEHOUE Danièle

- 2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Riveneuve Éditions, Paris.
- 2010 "Les religions de l'Amérique précolombienne", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 116, p. 3-7.

DEMAREST Arthur A.

- 1990 "La expansión imperial azteca", in Geoffrey W. Conrad y Arthur A. Demarest, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, Editorial Patria/Alianza Editorial, México, p. 25-106.

DESCOLA Philippe

- 2001 "The genders of the gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia", in Thomas A. Gregor y Donald Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, University of California Press, Berkeley, p. 91-114.

DETENNE Marcel

- 1979 "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", in Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, p. 7-35.

DURÁN Diego

- 2002a *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Tomo I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
2002b *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Tomo II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

DUVERGER Christian

- 1986 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México.
1987 *La conversion des indiens de la Nouvelle Espagne*, Éditions du Seuil, Paris.

FERNANDES Florestán

- 2006 *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, Editora Globo, São Paulo.

GONZÁLEZ TORRES Yolotl

- 2012 *El sacrificio humano entre los mexicas*, INAH/Fondo de Cultura Económica, México.

GRAULICH Michel

- 1982a "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana*, 12, p. 215-254.
1982b "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains", *Journal de la Société des américanistes*, 68, p. 49-58.
2016 *El sacrificio humano entre los aztecas*, Fondo de Cultura Económica, México.

HERNÁNDEZ Francisco

- 2000 *Antigüedades de la Nueva España*, Dastin, Madrid.

HUBERT Henri et Marcel MAUSS

- 1899 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique*, 2, p. 29-138.

HUGH-JONES Stephen

- 1996 "Shamans, prophets, priests and pastors", in Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds), *Shamanism, History, and the State*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

ISAAC Barry L.

- 2005 "Aztec cannibalism. Nahua versus spanish and mestizo accounts in the valley of México", *Ancient Mesoamerica*, 16, p. 1-10.

IXTLILXOCHITL Fernando de Alva

- 2000 *Historia de la nación Chichimeca*, Dastin, Madrid.

KAN Sergei

- 1989 *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Smithsonian Institution Press, Washington.

LEA Vanessa R.

- 2012 *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*, Edusp e Fapesp, São Paulo.

LEÓN-PORTILLA Miguel

- 2000 “Los aztecas. Disquisiciones sobre un gentilicio”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 31, p. 275-281.

LESTRINGANT François

- 1996 *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie*, Presses universitaires de France, Paris.

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1986 “Canibalismo e disfarce ritual”, in *Minhas palavras*, Brasiliense, São Paulo, p. 140-148.

- 1962 *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo

- 1997 *Les paradis de brume. Mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*, Maisonneuve et Larose, Paris.

- 2016 “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico”, *Estudios de cultura náhuatl*, 52, p. 247-278.

MÉTRAUX Alfred

- 1928 *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, E. Leroux (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 45), Paris.

- 1979 *A religião dos tupinambás*, Editora da Universidade de São Paulo/Editora Nacional, São Paulo.

MOLINA Alonso de

- 1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

MUÑOZ CAMARGO Diego

- 1892 *Historia de Tlaxcala*, Secretaría de Fomento, México.

OBEYESEKERE Gananath

- 2005 *Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, University of California Press, Berkeley.

OLIVIER Guilhem

- 2008 “Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intonisation dans l'ancien Mexique”, *Journal de la Société des américanistes*, 94 (1), p. 191-230.

- 2015 *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México.

PEPERSTRAETE Sylvie

- 2010 “Nouvelles hypothèses sur la *Crónica mexicáyotl*”, *Journal de la Société des américanistes*, 96 (1), p. 7-37.

POMAR Juan Bautista

- 1582 *Relación de Tezcoco*, Biblioteca del Grupo de Etnología Americana, <http://www.etnologiamericana.org/view/download/Juan%20Bautista%20Pomar%20C%20Relaci%F3n%20de%20Tezcoco%20%281582%29.doc>, consultado el 20/02/2008.

SAHAGÚN Bernardino de

- 1995 *História general de las cosas de Nueva España*, Alianza Editorial, Madrid, 2 vol.

SAHLINS Marshall

- 1983 “Raw women, cooked men, and other ‘great things’ of the Fijian Islands”, in Paula Brown y Donald F. Tuzin (eds), *The ethnography of cannibalism*, Society for Psychological Anthropology, Washington (DC), p. 72-93.

SEEGER Anthony, Roberto DA MATTA y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

- 1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, 32, p. 2-19.

STADEN Hans

- 1942 *Duas Viagens ao Brasil*, Sociedade Hans Staden, São Paulo.

TEZOZÓMOC Hernando de Alvarado

- 2001 *Crónica mexicana*, Dastin, Madrid.

VERNANT Jean Pierre

- 1979 “À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hesiodé”, in Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, p. 37-132.

VIÉ-WOHRER Anne Marie

- 2008 “Hypothèses sur l’origine et la diffusion du complexe rituel du tlacaxipehualiztli”, *Journal de la Société des américanistes*, 94 (2), p. 141-178.

VILACA Aparecida

- 1992 *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*, Editora UFRJ/ANPOCS, Rio de Janeiro.

- 2000 “Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation”, *Ethnos*, 51 (1), p. 83-106.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1986 *Araweté. Os deuses canibais*, Zahar, Rio de Janeiro.

- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

- 1999 “Etnologia Brasileira”, in Sergio Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. I. *Antropologia*, ANPOCS, São Paulo, p. 109-223.

- 2002 “Xamanismo e sacrificio”, in *A inconstancia da alma selvagem*, Cosac Naify, São Paulo, p. 457-472.

- 2015 *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, Cosac Naify, São Paulo.