



“Consideraciones epistemológicas y axiológicas”

p. 17-56

Xochimiquitzli, *la muerte florida*

El sacrificio humano entre los mexicas

Patrick Johansson Keraudren

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas

2022

560 p.

Códices, grabados, fotografías, láminas

(Cultura Náhuatl. Monografías 38)

ISBN 978-607-30-5619-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 31 de octubre de 2022

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/781/muerte_florida.html

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y AXIOLÓGICAS

La conquista de México por los españoles, en el siglo XVI, representó una profunda ruptura cultural que generó antagonismos manifiestos o fusiones sincréticas, y nuevos esquemas de pensamiento. También determinó un *antes* y un *después* cruciales en la historia de los pueblos indígenas de Mesoamérica. El término “crucial” revela el carácter todavía indeciso de una disyunción existencial en un momento en el que los caminos se dividieron y todo era posible, pero su etimología indica también el papel esencial que desempeñó la cruz cristiana en el devenir de los pueblos indígenas.

A la conquista militar sucedió pronto lo que se ha convenido en llamar la “conquista espiritual”. Las armas doctrinales de la evangelización tuvieron razón de la religión autóctona, infiltraron neologismos en la lengua náhuatl e impusieron progresivamente una “neo-lógica” en el pensamiento de los vencidos.

Entre los paradigmas culturales “neo-lógicos” infusos figuran la idea de *trascendencia* que desplazó la immanencia propia del pensamiento mesoamericano; las nociones de *libre albedrío* y *responsabilidad individual*, insinuados por los frailes en el pensamiento indígena, y la *escritura alfabética* que sustituiría de manera paulatina la pictografía indígena para remitir sólo al logos verbal y anular los mecanismos iconológicos del pensamiento autóctono. En un contexto en específico pictórico, surgió la *perspectiva*. El punto focal y la profundidad aparente alteraron el sentido “tejido” en el telar bidimensional de la pictografía indígena y atravesaron la opacidad semiológicamente pertinente del significante pictórico para llegar de manera “transparente” al significado, al referente, a la persona o al objeto representados.¹

¹ Patrick Johansson K., *El español y el náhuatl: encuentro de dos mundos (1519-2019)*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2020, p. 381-418.

Los textos que constituyen nuestro corpus de fuentes fueron recopilados, transcritos o redactados desde este punto de vista por españoles y mestizos a partir de testimonios de informantes indígenas cuando muchos paradigmas cognitivos y axiológicos ya habían permeado el saber autóctono y modificado el marco de sus valores, por lo menos en lo que concierne a los nativos ilustrados, latinos y otros cuya labor se situaba en la órbita cultural de los españoles, en particular de los frailes. Estos textos, recopilados sobre todo por un afán de conocer al *otro*, son de alguna manera el producto de un encuentro de dos sistemas cognitivos, de dos *epistemes*,² de dos mundos.

En la mayoría el relator se insinúa de alguna manera, se distinguen un *interpretante* y un *interpretado*. Aun cuando la información se expresaba en náhuatl y el cronista era mestizo, la perspectiva que éste adoptaba para evocar su propia cultura prehispánica y la distancia real o fingida que tomaba en relación con lo referido lo enajenaban y convertían parte de su ser propio en *otredad*.

En este contexto, la información, los textos de la tradición oral transcritos y las crónicas directas o indirectas sobre el sacrificio humano, si bien son valiosísimos, constituyen un prisma refractante, por lo que es preciso determinar el índice de una refracción que pudo haber desvirtuado el sentido de lo que se refería y proporcionado “una letra” que no correspondía al espíritu de esta práctica ritual.

A la sincronía colonial del siglo XVI, durante la cual se recopiló gran parte de los textos del corpus y su primera apreciación, se añade la perspectiva de investigadores que documentaron, describieron y explicaron el sacrificio humano prehispánico en varias etapas de la historia que definieron el tenor historiográfico de sus obras. Desde hace varios años, la aproximación erudita al sacrificio humano entre los mexicas ha sido objetiva y *analítica* (de hecho, lo era desde el siglo XVI, aunque en menor medida).

Ahora bien, el pensamiento indígena en el marco cognitivo y axiológico en el que se situaba el sacrificio humano era en esencia *sintético*,³

² Episteme: “conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas”. *Diccionario de la lengua española*, 22a. ed., 2 t., Madrid, Real Academia Española, 2001.

³ Síntesis: “composición de un todo por la reunión de sus partes”. *Diccionario de la lengua española*. “Operación intelectual mediante la cual se reúne en un todo coherente, estructurado y homogéneo, diversos conocimientos concernientes a un dominio particular”. *Le petit Larousse grand format*, 100a. edición, París, Larousse, 2005.

por no decir polisintético,⁴ si consideramos el alto grado de sistematización simbólicamente incorporante de los paradigmas constitutivos de la cultura náhuatl prehispánica. La oblación de seres humanos fue uno de los atributos sustanciales de la cultura mexicana en determinado periodo de su historia y atañía a la totalidad ontológica e integridad ética de quienes la practicaban, lo cual implica que los mecanismos cognitivos de esta integración “sintética” deben ser identificados para llegar al sentido profundo del sacrificio.

Uno de estos mecanismos es la red simbólica compleja a la que se integraba sistemáticamente cualquier postulado ideológico o comportamiento que se veía asimismo justificado. En este contexto, como lo consideramos en el segundo capítulo, la “totalidad” del ser como la concebían los antiguos nahuas incluía atavismos animales remanentes, presentes en la pulsión⁵ de muerte y sentidos que arraigaban al indígena al mundo natural y a la muerte inherente a este mundo.

Por otra parte, la sublimación cultural de los determinismos ineludibles de la vida, presentes en el arte mexicano y la poesía, conferían al indígena, más allá de los destinos individuales, el *tonalli*⁶ supremo, que hacía del ser humano *un ser para la muerte*, en el sentido que Heidegger dio a esta locución. Las ramas intelectuales periféricas y etéreas del árbol indígena de la vida estaban enraizadas con firmeza en un suelo pulsional y una savia simbólica densa nutría esta arborescencia cognitiva.

El estudio del sacrificio humano en México requiere un análisis objetivo de los hechos en función de las fuentes disponibles, una evaluación heurística⁷ de la información que contienen y una aproximación filológica a los textos que la expresan. Implica también un cuestionamiento del aparato cognitivo del investigador que procesa los datos y define, mediante su discurso historiográfico, *lo que fue* el sacrificio humano en el mundo náhuatl prehispánico desde una perspectiva analítica.

⁴ Polisintético: característica de la lengua náhuatl en la que las diversas partes de una frase se aglutinan para formar una palabra larga.

⁵ Pulsión: fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico, y que incita a una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo.

⁶ *Tonalli*: principio anímico indígena relacionado con el sol y equivalente al “alma” en ciertos aspectos, con diferencias conceptuales notorias.

⁷ Que concierne al valor científico de lo que se afirma.

Por estas razones es preciso que el investigador *interpretante* dé un paso hacia el otro indígena *interpretado* y considere los hechos relatados de manera *empática*, como él los veía y los valoraba, en el marco axiológico y cognitivamente sintético de su propia cultura. Para dar un ejemplo de empatía, la comprensión de la liturgia relacionada con el culto solar, tan importante en contextos sacrificiales, requiere que el investigador omita el conocimiento “copernicano” del curso real del astro, para considerar su ciclo aparente, en el que al ponerse en el Oeste tuvo que atravesar el inframundo (Mictlan) para renacer en el Este.

En este contexto, un estudioso del sacrificio humano tendrá que considerar el objeto por conocer y la *episteme* indígena correspondiente en el marco de los valores que ésta implicaba para dar una imagen auténtica de esta práctica.

En términos axiológicos, gran parte de los malentendidos y las ambigüedades respecto al sacrificio humano prehispánico surgen de una perspectiva etnocentrista rígida, que adoptan tanto los investigadores como los lectores, y de la intromisión de criterios éticos, ajenos al contexto histórico, en los juicios que se emiten.

A continuación, consideraremos de manera muy general las fuentes y el espíritu que presidió a su recopilación, las tendencias historiográficas del sacrificio humano, antes de esbozar de manera sucinta el marco cognitivo y axiológico en el que se situaba esta práctica ritual.

LAS FUENTES

Una de las razones que motivaron la recopilación de textos que son la fuente principal de nuestro corpus fue el conocimiento del *otro* para detectar los “síntomas” de una enfermedad —la idolatría—⁸ y aplicar adecuadamente el antídoto cristiano. El interés propio de frailes humanistas hizo que la pesquisa inicialmente sintomática se convirtiera en un conjunto de verdaderos tratados con alto valor etnohistórico y antropológico, aunque elaborados desde una perspectiva y con una aproximación que a veces desvirtúan el sentido de los hechos referidos.

⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1989, p. 17.

Cognición y valores europeos

Lo que no cabe en una mente occidental cuando abstrae y reflexiona, desprendida del mundo físico puede explicarse si consideramos el tenor sensible del conocimiento indígena. Uno de los primeros paradigmas europeos que enmarcó la recopilación de la información y definió algunos parámetros de su interpretación es la ya mencionada trascendencia de su perspectiva cognitiva.

Trascendencia europea

Así como el Dios cristiano, exterior al mundo que había creado *ex nihilo*, y su palabra dogmática trascendían el tiempo en su concepción occidental trascendía el espacio (por lo menos desde finales de la Edad Media). A su vez, el sistema cognitivo europeo, como se presentaba en el siglo XVI, manifestaba una incipiente trascendencia “científica” del sujeto conocedor en relación con los hechos u objetos por conocer (figura 1.1). La objetivación, la abstracción conceptual y la fragmentación analítica eran su instrumentación predilecta y los avances tecnológicos eran resultado de un progreso en el conocimiento. El saber, para ser operativo, debía ser el conocimiento de las causas de los fenómenos que se manifestaban en el mundo. *Vere scire per causas scire*,⁹ afirmaría el inglés Francis Bacon un poco más tarde. En el caso del sacrificio, la causa era el diablo. En la lógica indígena, a esta trascendencia de la causa se oponía una “causalidad de la impresión”, impresión sin causa, generada esencialmente por la reiteración de esquemas verbales, rítmicos y dancísticos que imprimían en el ser la idea correspondiente.

El concepto de “verdad” desde el punto de vista cristiano

Los españoles que llegaron en 1519 traían al “Dios único y verdadero” con la Cruz, la imagen de la Virgen y la bandera del Espíritu Santo, *la*

⁹ “Conocer la verdad por el conocimiento de las causas”. Francis Bacon, *Novum Organum*, libro II, en Alquié, Ferdinand, *Histoire des philosophes*, París, Nathan, 1969, p. 125.

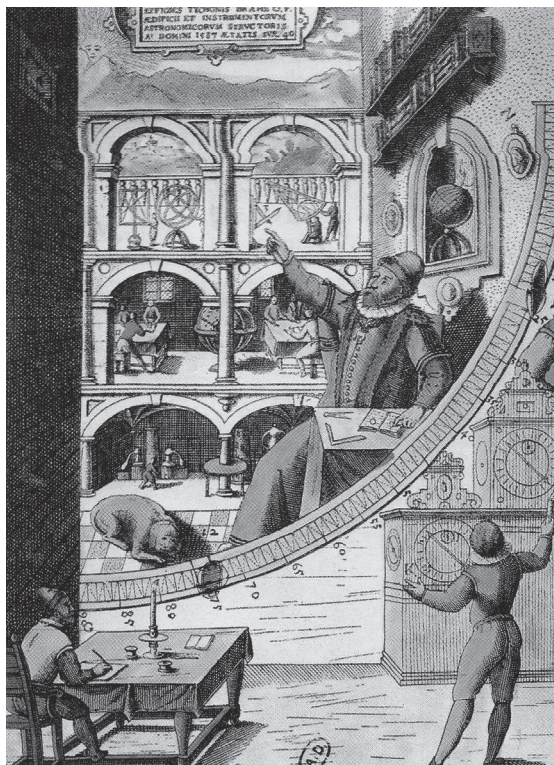


Figura 1.1. Tycho Brahe en su observatorio. Grabado del siglo XVI, Biblioteca de Artes Decorativas, París

verdad en singular, singularidad religiosa absoluta, reforzada con las aportaciones de la ciencia y la tecnología incipientes. La verdad occidental trascendía, se desprendía del sujeto que la concebía y buscaba ser objetiva. Por otra parte, según los planteamientos aristotélicos, se oponía de manera exclusiva y excluyente a una no verdad.

El bien y el mal

La dicotomía conceptual europea de bien/mal, en su contexto religioso y más en general axiológico, fue difícilmente asimilada por los indígenas, para quienes el mundo era como era, es decir, bueno (*cualli*), sin que una noción de “mal” se le opusiera en términos dicotómicos. *Amo*

cualli, literalmente “no bueno”, es un neologismo acuñado para el mal y su encarnación cristiana, el diablo, ente referido a partir de entonces y hasta nuestros días como el *amo cualli*. Asimismo, el “pecado” (*tlahtlacolli*) y las nociones afines de “libre albedrío” y “responsabilidad individual” son neologismos que fueron insinuados por los frailes en el pensamiento indígena. Huelga decir que el sacrificio humano fue considerado una obra del Maligno.

La muerte

En el mismo contexto, los indígenas percibían la muerte como algo natural, inherente a la vida misma. Para los europeos, y más aún para los frailes, era el fin de la vida, una muerte que se había originado en el pecado. Esta perspectiva hacía imposible una comprensión del sacrificio en su versión mesoamericana.

La noción de “tiempo”

A diferencia del espacio-tiempo cíclico indígena, estrechamente vinculado a lo que acontecía en él, que envejecía y cuya entropía se veía reducida cada 52 años por una muerte regeneradora, el tiempo occidental era lineal, trascendía el espacio y apuntaba hacia un futuro indeterminado. El sacrificio humano, ligado al tiempo en su modalidad conceptual autóctona, era difícilmente accesible para el interpretante.

Oralidad y escritura alfabética

El alfabeto (figura 1.2) era entonces un componente esencial de la *episteme* occidental. Permitió conservar testimonios y textos indígenas en su versión original, pero tuvo repercusiones en la mentalidad autóctona. En su cuerpo alfabético, la lengua y el discurso pasaron de un universo acústico hiperestésico, con una sensibilidad exacerbada, a un universo visual relativamente indiferente y distante. El hablante nativo siempre estaba profundamente implicado en una experiencia



Figura 1.2. El alfabeto. Grabado en madera de 1490,
Biblioteca Nacional de Francia

auditiva-táctil, lingüísticamente vivida. La escritura alfabética alteró la asociación original de la palabra con el sonido e hizo de ella un objeto en el espacio, estableció una nueva relación sensorial entre hablante y lector o escritor con su lengua. El sacrificio humano objetivamente “preso” en la lengua escrita, con todo lo que esto implica, y la diferencia de la lengua hablada perderán parte de la dinámica de su razón de ser para dejar el campo libre a apreciaciones de índole moral.

La escritura alfabética y la pictografía

El saber indígena se configuraba también en imágenes y generaba asimismo aspectos determinantes del raciocinio indígena. La pictografía, el simbolismo ideográfico y la mediación fonética se conjugaban con el tamaño, el trazo, la posición, los colores, la tensión espacial de las formas sobre el papel o la fibra y su composición para generar un sentido

sensible en parte subliminal e ilegible, si bien inteligible mediante la mirada (lámina 2). Un discurso pictórico paralelo al discurso oral tenía su expresividad propia. En este contexto, la “lectura” era ante todo una visión de hechos que no pasaba necesariamente por el embudo de una expresión verbal.¹⁰ Como en el caso de la oralidad, la transcripción eventual de una imagen al alfabeto, mediada por una lectura, la despojaría de su sentido iconográfico original.

Imágenes prehispánicas e imágenes coloniales del sacrificio humano

La imagen indígena del sacrificio humano presentaba dos aspectos esenciales según la función que desempeñaba: podía ser objeto de culto o veneración, la imagen era entonces un ídolo (*eidolon*) que suscitaba una emoción por contagio visual o táctil, o podía remitir “icono-lógicamente” (*eikon*) a un referente, a un hecho mítico-religioso o producir un sentido específico mediante formas plásticas o gráficas sin ser divinizada en sí misma. En ambos casos era un verdadero discurso pictórico que permitía visualizar el sacrificio humano en varios de sus aspectos.

En cambio, las imágenes coloniales que ilustran lo que fue el sacrificio, como la que figura en el *Códice magliabechiano* (lámina 3), perdieron la pertinencia semiológica del trazo (*tlilli*) y del color (*tlapalli*), y la bidimensionalidad sobre la que se “tejería” el sentido para adquirir, desde un punto de vista relativamente distante, una perspectiva con matices anecdóticos que, si bien proveen datos, no “informan”, en el sentido original de la palabra: “que confiere una forma”. Una comparación entre las imágenes (láminas 2 y 3) revela perspectivas radicalmente distintas del sacrificio en términos gráficos.

El discurso iconográfico de la lámina 3 relativamente neutro en cuanto a apreciación moral, es transparente: remite al hecho sangriento practicado en el templo, con detalles, sin que el trazo y el color tengan

¹⁰ Patrick Johansson K., “Cantares nahuas prehispánicos. Textos y con-textos”, *Revista Inclusiones*, v. 1, n. 2: *Homenaje a Miguel León-Portilla*, p. 31; “La palabra y la imagen en los códices nahuas”, en Marina Garone Gravier y María Andrea Giovine (eds.), *Bibliología e iconotextualidad. Estudios interdisciplinarios sobre las relaciones entre textos e imágenes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019, p. 87-88.

una opacidad semiológica o simbólica. La imagen fue leída de la siguiente manera:

Esta es una vara que tiene puesta como una mangar de cruz + como las que acá ellos usan de plumajes pero entre ellos como bandera que estaba delante del templo. Cuando sacrificaban y es la primera de esta figura siguiente en lo demás es cuando sacrificaban indios. Como le subían en lo alto y le echaban de espaldas sobre una piedra y le sacaban el corazón y otro le asía de los pies porque no se menease y este era *tlamacaz* que quiere decir el mayor de estos sayones mataba. Y para hacer esto se ataba la cabeza y los cabellos con una manta blanca para sacar el corazón para untar los hoçicos al demonio.¹¹

La trascendencia del “ellos” se manifiesta visualmente en una imagen que provee, desde esta perspectiva, datos interesantes sobre el hecho real, tal como se efectuaba. La imagen es diafórica, anecdótica.

En cambio, en la lámina 2 el templo es el espacio-tiempo simbolizado por la disposición de los dioses, las cuatro veintenas arquetípicas¹² con sus respectivos cinco días *nemontemi*, que circundan la escena axial. En esta escena se observa un águila multicolor, el templo dentro del templo que constituye el cerco de sangre; dentro del cerco, el círculo solar con sus franjas de color, y dentro de éste, Tonátiuh, el Sol rojo, sentado en una piel de jaguar. Tonátiuh apunta (*quimahpilhuia*) hacia una especie de nube (*mixtli*) ceniza (*nextli*), exhalación sustancial de la muerte representada por un personaje mitad carnal, piernas y brazos, y mitad óseo, cabeza y caja torácica, probablemente Mictlantecuhtli. La nube penetra en el cerco central frente al sol. De la nube se desprende una voluta cuya extremidad toca la muñeca (*maquechtli*) del dios. El sacrificador blande en su mano derecha el corazón extraído y ofrendado al sol, mientras con su mano izquierda clava el pedernal (*tecpatl*) en el pecho (*elchiquihuitl*) de la víctima.

El contexto religioso era determinante para aprehender lo que significaba esta imagen, pero la configuración formal, mediante el trazo, el color y su motricidad visual “imprimía” el sentido en estratos sensibles de la

¹¹ *Códice magliabechiano*, ed. facsimilar, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1970, lámina 69v.

¹² Patrick Johansson K., “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cem-poallapohualli*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 52, p. 75-117.

cognición indígena. La forma y el contenido se fundían para expresar la verdad estética del sacrificio humano en una imagen epifórica.¹³

Fuentes en náhuatl, una transcripción de la oralidad

Los textos transcritos a partir de testimonios orales corresponden a la tradición y proveen una versión genuinamente indígena de los hechos, aun cuando hayan pasado por el prisma refractante de la grafía alfabética y la estructura coercitiva del manuscrito. Entre ellos, podemos citar los siguientes.

Los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles* son manuscritos que contienen relatos históricos y míticos sobre la historia de los pueblos nahuas del centro de México y sus mitos. Varios textos son lecturas de documentos pictográficos, una mina de información sobre el sacrificio humano.

Los *Anales de Tlatelolco* (*Unos anales históricos de la nación mexicana*) es un manuscrito en náhuatl que consta de cinco partes. Algunas contienen información sobre el tema del sacrificio.

La *Crónica mexicáyotl* contiene textos de la tradición oral, reunidos esencialmente por Alonso Franco, Chimalpáhin y Alvarado Tezozómoc. Abundan las referencias directas o indirectas al sacrificio.

Los *Códices matritenses* (de la Academia de la Historia y del Real Palacio de Madrid) tienen información de diversa índole sobre la cultura náhuatl. Fueron reunidos por fray Bernardino de Sahagún en Tepapulco y Tlatelolco. Constituyen el primer borrador de lo que será la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

El *Códice florentino* (*Historia general de las cosas de Nueva España*) es la obra magna de Sahagún. Reúne gran cantidad de textos indígenas en náhuatl de diversa índole. Se divide en doce libros que evocan de una u otra manera el sacrificio humano. Los libros I y II, que aluden a los dioses y a las fiestas, así como el libro IX, que evoca al gremio de los mercaderes o *pochtecah*, concentran información esencial sobre el sacrificio. El libro VI contiene discursos que evocan el tema.

¹³ En la semiología de la imagen, se distinguen lo diafórico, en el que el sentido es producido mediante las partes y es percibido de manera sucesiva y fragmentaria, y lo epifórico, cuando la mirada capta de inmediato el sentido de manera *estética*, es decir es “impresionada” por una imagen.

Los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, editado en 1564 por Sahagún, refiere el encuentro ocurrido en 1524 entre los doce franciscanos recién llegados y los principales y sabios indígenas. Contiene alusiones moralizantes al sacrificio.

El *Memorial breve* y las *Relaciones*, de Chimalpáhin, contienen información valiosa relativa al sacrificio, aun cuando se trata de anales.

La *Historia tolteca chichimeca* es un texto mítico-histórico en náhuatl, ilustrado. Narra las tribulaciones de los herederos nahuas de la civilización tolteca en la región de Cholula. Abundan las referencias al sacrificio.

Los *Cantares mexicanos* es una recopilación de cantares indígenas expurgados de sus alusiones paganas, integrados a una miscelánea. Contiene muchas composiciones novohispanas, textos doctrinarios cristianos, una traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl y una descripción del calendario indígena. Varios cantos y sermones en náhuatl aluden de manera directa o indirecta al sacrificio humano.

Romances de los señores de la Nueva España es una recopilación de cantares del mestizo Juan Bautista Pomar, biznieto de Nezahualcóyotl, de la segunda mitad del siglo XVI. La mayoría son cantos de guerra. Algunos textos se encuentran también en el manuscrito *Cantares mexicanos*.

Los *Huehuetlahtolli* (la palabra de los ancianos) son textos de índole ética, por lo general interpolados por los frailes. Si existieron referencias explícitas al sacrificio, fueron eliminadas. Sin embargo, conserva información valiosa sobre el espíritu que presidía ciertas instancias sacrificiales.

Lecturas de códices transcritos en náhuatl

Varios de los textos recopilados son lecturas de documentos pictográficos, lecturas relativamente superficiales y anecdóticas hechas a petición de los mecenas, religiosos por lo general: el *Códice Aubin* y los manuscritos 85 y 40, por ejemplo, son variantes de la historia de los mexicas desde la salida de Aztlan hasta los primeros años del gobierno español. Los tres manuscritos contienen datos importantes sobre el sacrificio.

Textos en español

Aun cuando las fuentes son por lo general testimonios de informantes indígenas, la escritura alfabética y la lengua castellana ajenas al contexto, así como la perspectiva adoptada, borraron muchos matices expresivos relevantes en términos de producción de sentido. Además, los autores insinúan con frecuencia su opinión.

Los conquistadores, como Cortés en sus *Cartas de relación* y Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, dieron una versión personal de hechos vividos en carne propia, con las distorsiones inherentes a su percepción y al género de sus escritos.

Los frailes reunieron un acervo considerable de textos que documentan el sacrificio humano. Destacan la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de 1571, de fray Bernardino de Sahagún, con su versión en español del original náhuatl en la columna derecha de cada folio; la *Historia de las Indias de la Nueva España y Memoriales*, de 1530-1546, de fray Toribio de Benavente (Motolinía); la *Historia eclesiástica indiana*, de 1596, de fray Jerónimo de Mendieta; la *Historia de las Indias de la Nueva España*, de 1570-1581, de fray Diego Durán, y la *Monarquía indiana*, de 1623, de fray Juan de Torquemada.

L'Histoyre du Mechique es un texto anónimo de 1543, escrito en francés, probablemente recopilado y traducido del náhuatl al español por fray Andrés de Olmos (1530-1540?).¹⁴ Sólo se conserva la versión en francés traducida del español por André Thevet.

Personalidades del mundo novohispano, como Francisco Cervantes de Salazar, autor de la *Crónica de la Nueva España*, de 1566, y el doctor Francisco Hernández, protomédico de Felipe II, autor de la *Historia natural de Nueva España*, de 1571-1577, evocaron también el sacrificio humano.

Contamos con la obra de mestizos: Juan Bautista Pomar, *Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco*, de 1582; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, de 1598; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras*

¹⁴ *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas*, ed. de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1979.

históricas, de 1612; fray Juan de Tovar, *Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España según sus historias*, de 1586; Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, de 1599, y Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, de 1592.

Fuentes pictográficas

Las fuentes pictográficas son innumerables. Cito, por ejemplo, el *Códice borbónico*, el *Tonalamatl de Aubin*, el *Códice Borgia*, el *Códice Fejérváry-Mayer*, el *Códice Laud*, el *Códice Vaticano B*, el *Códice Vindobonensis*, el *Códice Tudela*, el *Códice magliabechiano*, el *Códice Boturini*, el *Códice Azcatitlan*, el *Códice mexicanus*, el *Códice Vaticano A*, el *Códice telleriano remensis*, la *Tira de Tepechpan*, el *Manuscrito 40*, el *Manuscrito 85*, el *Códice mendocino*, el *Mapa de Sigüenza*, el *Códice Xólotl*, los códices *Tlotzin* y *Quinatzin*, y las ilustraciones de los textos en náhuatl del *Códice florentino* y el *Códice Aubin*.

Será preciso distinguir el discurso pictográfico de los códices prehispánicos, o por lo menos de inspiración prehispánica, de las imágenes coloniales, que correspondían a una mirada visiblemente desprendida del contexto. Comparemos el sacrificio de los mimixcoas como figura en el *Códice Boturini* (figura 1.3) y la versión del *Códice Aubin* (figura 1.4). La imagen del *Códice Aubin* muestra a los tres mimixcoas extendidos “al pie” de tres biznagas (no está el mezquite), lo que corresponde a la locución *itzintlan* del texto náhuatl, pero el discurso visual es sumamente pobre.

Fuentes arqueológicas

Las excavaciones en varios sitios arqueológicos arrojaron resultados que corroboran la existencia de sacrificios humanos en distintos periodos de la historia, desde el Preclásico hasta el momento del contacto con los españoles, y sugieren algunos de sus aspectos rituales. Sin embargo, si las evidencias arqueológicas son materiales, y por lo tanto históricas, no es fácil inferir a partir de ellas las modalidades sacrificiales que les corresponderían.



Figura 1.3. Las biznagas y el mezquite como piedras de sacrificios.
Códice Boturini, lám. IV (detalle)

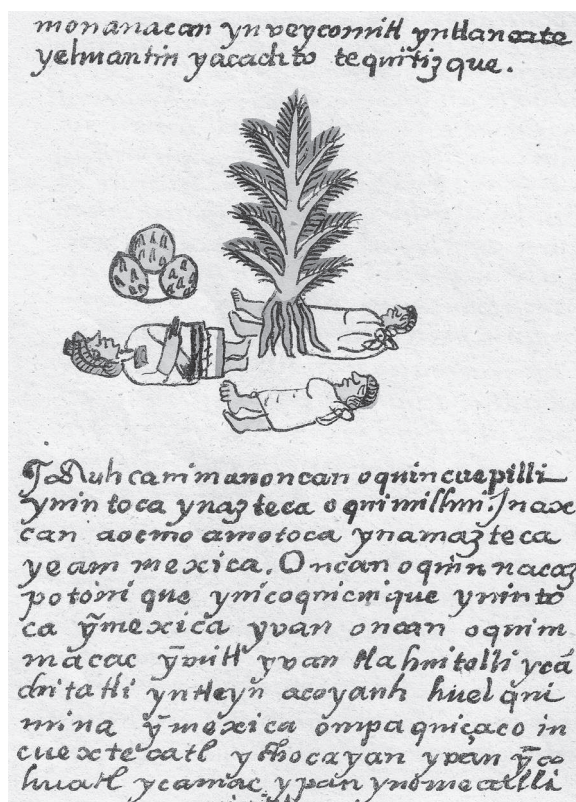


Figura 1.4. Los mimixoacs sacrificados. *Códice Aubin, f. 5v.*

HISTORIOGRAFÍA DEL SACRIFICIO HUMANO
ENTRE LOS MEXICAS

Las investigaciones dedicadas al sacrificio humano entre los mexicas desde perspectivas y aproximaciones teóricas diversas son numerosas, comenzando con las pesquisas de frailes que buscaban identificar los síntomas de la enfermedad de la idolatría y conocer al nativo para aplicar el “antídoto” cristiano a prácticas que consideraban diabólicas.

Además de las opiniones de los conquistadores, en los debates promovidos por Carlos V sobre la legitimidad de la conquista se expresaron otros juicios, como los del cardenal Ginés de Sepúlveda, quien se basó en el sacrificio humano y la antropofagia para afirmar que los pueblos indígenas de México eran los hombres “naturalmente esclavos” de los que hablaba Aristóteles en su *Política*. Sepúlveda encontró un opositor en la persona de fray Bartolomé de las Casas, que hacía una defensa apologética de los indios y relativizaba su “crueldad” al compararla con los excesos brutales de los españoles.

La crueldad y la barbarie fueron características específicas de los aztecas en las aproximaciones de François de Belleforest, en 1572; de Robertson, en el Siglo de las Luces, y de Prescott, en 1844, quien establecía una diferencia entre los toltecas cultos y refinados,¹⁵ y los aztecas “salvajes y feroces”. En el siglo XIX, en su estudio de las culturas indígenas, Orozco y Berra consideraba que los sacrificios sangrientos de los aztecas correspondían a una etapa de la evolución de los pueblos, sin dejar de fustigar esta práctica.¹⁶

En un contexto antropológico más científico, Frazer estimó que los sacrificios humanos en México, dedicados al sol “símbolo de vida”, eran esencialmente mágicos.¹⁷ En el “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, Hubert y Mauss propusieron la noción de “sacrificantes”, en relación con los sacrificados.¹⁸

¹⁵ Michel Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*, París, Fayard, 2005, p. 8.

¹⁶ Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, México, Editorial Porrúa, t. I, p. 128-168.

¹⁷ James G. Frazer, *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore*, 2 v., Londres, Macmillan, 1980.

¹⁸ Henri Hubert y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *L'Année Sociologique*, año 4, 1899, p. 29-138.

Laurette Séjourné, en su “Ensayo sobre el sacrificio humano”, manifestó su incompreensión frente al contraste entre la elevación cultural de los aztecas y lo que llamó las atrocidades que representaban los sacrificios humanos, que explicó mediante la ambivalencia filosófico-religiosa de Quetzalcóatl y el imperialismo sociopolítico del pueblo del sol.¹⁹ Claude Lévi-Strauss subrayó el carácter obsesivo de la sangre entre los aztecas sin proponer una explicación.²⁰

Miguel León-Portilla, al analizar la cultura náhuatl desde un punto de vista filosófico (1956), fue el primero en vincular filológica y filosóficamente la producción literaria y la elevación espiritual de los antiguos nahuas a esta práctica ritual.²¹

Frente a esta aporía, surgieron los llamados “negacionistas”, que argumentaban que los españoles habían inventado esta idea de los sacrificios humanos para justificar la conquista. La arqueóloga Eulalia Guzmán fue la primera en avanzar esta teoría, en 1958, consolidada más tarde por Hassler, en 1992.²² Hoy todavía es un tema candente que divide a los mexicanos.

Los estudios recientes sobre el sacrificio humano entre los mexicas son numerosos e ideológicamente neutros. René Girard, en la *Violence et le sacré*,²³ sitúa la violencia ritualmente encauzada al origen del sacrificio. Eduardo Matos Moctezuma, en *Muerte al filo de la obsidiana*, describe las diversas instancias y maneras de sacrificar, y define el sentido en el que todas convergen. Christian Duverger (1979), en su obra *La flor letal*, evoca el problema de la “entropía” que se buscaba redimir mediante el sacrificio. Asimismo, en *L'origine des aztèques*, afirma que el sacrificio humano es “un apéndice de la guerra erigido en sistema”.²⁴ Yolotl González Torres, en *El sacrificio humano entre los mexicas*, retomó

¹⁹ Laurette Séjourné, “Ensayo sobre el sacrificio humano”, *Cuadernos Americanos*, v. 9, n. 5, 1950, p. 165-171.

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 350.

²¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979 (primera edición, 1956).

²² Eulalia Guzmán, *Relaciones de Cortés a Carlos V sobre la invasión de Anáhuac: Aclaraciones...*, México, Orion, 1958; Peter Hassler, *Menschenopfer bei den Azteken? Eine Quellenkritische Studie*, Berna, P. Lang, 1992.

²³ René Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972; Eduardo Matos Moctezuma, *Muerte al filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, Secretaría de Educación Pública, 1975.

²⁴ Christian Duverger, *La Fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Editions du Seuil, 1979; *L'origine des aztèques*, París, Éditions du Seuil, 2006, p. 330.

el planteamiento de Hubert y Mauss: sacrificador, sacrificante y sacrificado, y describe un gran número de rituales.²⁵

Michel Graulich, en *Le sacrifice humain chez les aztèques*, un estudio contextualmente muy completo, puso énfasis en la “expiación” y el canibalismo. La obra colectiva *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editada por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, considera aspectos arqueológicos que corroboran lo que las crónicas aducen.²⁶

Estas obras esclarecen el fenómeno cultural desde distintos puntos de vista, pero una visión empática de los hechos podría conferir un sentido más entrañablemente humano a la muerte florida. Es lo que pretendo hacer en los siguientes capítulos al tratar el tema desde una perspectiva multidisciplinaria para procesar los datos referidos en las fuentes en función de paradigmas culturales indígenas. Este libro es producto de años de investigación sobre la muerte indígena prehispánica. Mi obra *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas* es una síntesis de los resultados obtenidos.²⁷

Ahora bien, una visión del sacrificio humano entre los mexicas que busca ser empática implica una aproximación a los valores indígenas y a los mecanismos cognitivos propios de su saber.

LA COGNICIÓN INDÍGENA

Los textos autóctonos, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructura del sentido en la que lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. En el ámbito cognitivo prehispánico, el saber no consistía sólo en conceptualizar, comunicar algunos contenidos o compartir ideas abstractas, sino en “con-mover” al receptor de un mensaje en el sentido etimológico de la palabra, para lograr una adhesión

²⁵ Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

²⁶ Graulich, *Le sacrifice humain chez les aztèques*; Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

²⁷ Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016.

participativa a lo que se transmitía. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no era sólo el intelecto, sino la totalidad del ser sensible.²⁸

En el mundo náhuatl precolombino un mensaje no se consideraba comprendido hasta que era sentido. El hecho de que en esta lengua un mismo significante (*tla*)*mati* cubra campos semánticos tan distintos para nosotros como “saber” y “sentir” es una prueba fehaciente de ello.²⁹ Es interesante observar que el discurso indígena situaba el entendimiento en órganos asociados a la sensibilidad.³⁰ Antes de considerar los aspectos de la cognición indígena, describiremos brevemente la lengua cuyo carácter polisintético predisponía a una síntesis eidética.

La lengua náhuatl

El náhuatl es una lengua polisintética, flexible, que permite la composición de bloques verbales compactos, en la que los adjetivos, los adverbios y los complementos se funden con los radicales sustantivos o verbales en una masa sonora. Esta unidad expresiva es reacia a separar lo circunstancial de lo esencial, lo que refleja a su vez un mundo en el que la circunstancia y la esencia son indivisibles. Por ejemplo, cuando el poeta náhuatl dice *xochicueponi in nocuic*, “mi canto se abre (como) una flor” —literalmente “flor abre mi canto”—, prescinde del elemento comparativo “como”, herraje lingüístico que impide la fusión en una unidad sinestésica de la fragancia y la imagen.

La ausencia de bisagras preposicionales en la lengua náhuatl da mucha movilidad al sentido y permite que se forme un verdadero *espectro* adjetival, nominal o verbal en el texto, que obliga al receptor a pasar a una dimensión sensible “impresionista” para percibir el mensaje con todos sus matices. En efecto, las unidades lingüísticas que se

²⁸ Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 37.

²⁹ Patrick Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, 2012, p. 58-59.

³⁰ Patrick Johansson K., “El sentido y los sentidos en la oralidad náhuatl prehispánica”, *Acta Poética*, v. 26, n. 1-2, 2005, p. 522-523; “Especulación filosófica indígena”, *Revista de la Universidad de México*, n. 21, 2005, p. 72-74.

“aglutinan” en un compuesto verbal, además de calificar o modificar un radical determinado, se funden en una palabra compleja. Más que construir un sentido a partir de sus unidades lingüísticas, el nahua-hablante parece disponer hilos frásticos sobre el telar de la lengua y esperar que un sentido surja de esta urdimbre. La lengua náhuatl permite una epifanía de sentido sensible: con un impulso afectivo, el hablante encuentra el camino verbal de su expresión sin que el lastre semántico de lo que se dice oscurezca la luz fonética de sus componentes silábicos. La naturaleza polisintética de la lengua generó asimismo muchos parónimos. Espejos o espejismos sonoros, los parónimos permitían al sentido fluir, huir o perderse en la dimensión sensible del lenguaje.³¹

Los parónimos

En la lengua náhuatl son innumerables los parónimos³² que establecen relaciones implícitas entre campos semánticos distintos. Citaremos algunos ejemplos para ilustrarlo. La proximidad fonética entre *tlacati* (nacer) y *tlacatia* (tomar una forma) remite a un paradigma eidético importante en la cultura náhuatl: “nacer” es tomar una forma y todo cuanto toma una forma “nace”. Este hecho confería a la *forma* un valor esencial. *Tlachia*, con una *a* corta en la primera sílaba, significa “observar”, y con una *a* larga significa “esperar”. Veremos en el capítulo dedicado a los mitos que esta relación paronomástica tenía un valor de acción narrativa.

Asimismo, aunque no eran plenamente homónimos, *metztli* con *e* larga es “luna” y con *e* corta es “muslo”, lo que generaba un sentido profundamente religioso que se manifestaba en el ritual del mes Ochpaniztli, cuando el sacerdote que encarnaba a Cintéotl, el maíz, se ponía la piel del muslo de la mujer desollada en el rostro, como carátula. De manera más hipotética, es probable que hubiera una relación conceptual implícita entre *cahuatl* (el tiempo) y *cuahuatl* (el árbol).

³¹ Patrick Johansson K., *El español y el náhuatl. Encuentros, desencuentros y reencuentros*, México, Academia Mexicana de la Lengua/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 180; Samuel Beckett, *In oc tichiah in Godot. Esperando a Godot*, trad. del original del francés al náhuatl y estudio introductorio de Patrick Johansson K., México, Libros de Godot, 2007, p. 27-28.

³² Parónimos: palabras próximas en términos fonéticos, casi homónimas.

La etimología

En este mismo contexto lingüístico, la etimología de las palabras, su raíz, establecía relaciones significativas entre conceptos distintos. Por ejemplo, la probable etimología de las palabras *ilnamiqui* (recuerda) e *ilcahua* (olvida)³³ connota una recepción y retención sensibles de hechos y acontecimientos. En términos etimológicos, estas palabras significan encontrar (*namiqui*) o dejar (*cahua*) el hígado (*elli*) o el principio anímico que le corresponde.

Esta aprehensión asociativa de un sentido latente en la lengua, antes de su uso discursivo, encontró su máxima expresión en la poesía y también en el albur.³⁴ La fusión de los significados que propicia el carácter polisintético de la lengua náhuatl y la efervescencia semiótica que genera la hacían idónea para una aprehensión sensible más que fríamente conceptual del sentido.

En este rubro de la sensibilidad con carácter cognitivo se sitúa el corazón (*yollotl*) como un instrumento de comunicación auténtica. Por ejemplo, evocando la comprensión insatisfactoria del calendario indígena, un informante de Sahagún se expresó de la siguiente manera:

In aiama teyollipan in aiama teio-
llo quinamiqui, in aiama teiollo
contoca [...] in aiama teiolloitlan
quiça; teiollo ipan yauh tlatolli.³⁵

Lo que todavía no está en el cora-
zón, lo que no encuentra el co-
razón todavía, lo que no sigue al
corazón todavía [...], lo que no
sale todavía del corazón; la palabra
va al corazón.

En un ámbito pictográfico, el pintor (*tlahcuilo*) que tenía a su cargo la preservación de la cognición indígena mediante imágenes debía tocar las fibras sensibles del lector de sus pinturas.

³³ No existe el modo infinitivo en la lengua náhuatl, por lo que preferimos traducir de manera literal los verbos en tercera persona.

³⁴ Patrick Johansson K., *El español y el náhuatl. Encuentros, desencuentros y reencuentros, passim*.

³⁵ *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979, lib. IV, cap. 32.

In cualli tlacuilo: mimati, ioteutl, El buen pintor: prudente, corazón
tlaiolteuiani.³⁶ divino, endiosa el corazón.³⁷

El hecho de que la cognición indígena prehispánica estuviera profundamente arraigada en la dimensión somática³⁸ del ser y de que el nativo sintiera todavía los atavismos eróticos y tanáticos de lo que fue el instinto en una etapa anterior de la evolución humana le permitía una aprehensión de la muerte, vetada a estructuras cognitivas más abstractas.

En este contexto, la danza era una manera de conciliar lo que se sabía con lo que se sentía, mejor dicho, de trasladar lo que se sabía conceptualmente a la dimensión somática de una motricidad que arraigaba el saber en la verdad esencial del cuerpo. En el capítulo 13 veremos cómo el sacrificante se transustanciaba en la persona de la víctima que ofrendaba a la divinidad mediante la danza y las lágrimas que vertía, para morir sacrificialmente en él.

No podemos extendernos sobre el tema en el contexto de este libro. Nos conformaremos con enunciar algunos paradigmas que muestran que el conocimiento sensible de los indígenas propiciaba una verdadera comunión cognitivo-afectiva con lo que buscaban conocer. Los mitos, ritos y cantos indígenas referentes a la muerte, por ejemplo, permitían, más que un conocimiento *de* la muerte, un “co-nacimiento” *a* la muerte y una asimilación profunda de lo que implicaba. El sacrificio humano, hecho cultural que vinculaba de cierta manera al hombre pensante con el mundo, se inscribía en esta dimensión cognitiva.

La metáfora

La metáfora (*nahuallahtolli*), término que designaba también la palabra de los nahuales, no era sólo un recurso retórico o poético en el ámbito cultural náhuatl prehispánico. Correspondía en esto a la etimología griega del vocablo español: que lleva (*phorein*) más allá (*meta*). Tenía un valor cognitivo esencial porque permeaba varios campos semánticos y

³⁶ *Ibidem*, lib. X, cap. 8.

³⁷ Traducción de Miguel León-Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo mundo*, México, Aguilar, 2003, p. 44.

³⁸ Que concierne al cuerpo.

“di-fundía” el sentido más allá de una comprensión estrechamente conceptual. Era un atavío verbal de la idea, en el sentido de la indumentaria náhuatl, como una segunda piel, en el contexto de una cognición “sensible”, pero también en la perspectiva sacrificial del desollamiento, como veremos en el capítulo 15.

El imperio de los sentidos

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante*, como cualquier cognición humana, buscaba una aprehensión sensible del objeto por conocer. Buscaba “comulgar” afectivamente con ese objeto para lograr su aprehensión plena. El conocimiento de las cosas del mundo, a la vez que mantenía una objetividad práctica, se integraba a una totalidad sintéticamente cognitiva. La observación de las constelaciones (figura 1.5), por ejemplo, generaba una sapiencia astronómica concreta, que a su vez se integraba a una cosmovisión con carácter mitológico.

Inmanencia y cognición

Así como lo revela el análisis de las fuentes, el indígena se situaba en una relación de inmanencia³⁹ con su entorno natural. Los mecanismos de su cognición eran afines a sus planteamientos ontológicos. El mundo no había sido creado *ex nihilo* por un ser exterior a su creación, sino que se había expandido *in illo tempore*. Las divinidades, aun cuando tenían nombres propios e imágenes antropomorfas o zoomorfas que las identificaban, eran entes naturales. Tláloc y los *tlaloqueh* eran ante todo la lluvia; Ehécatl era el viento; Chalchiuhtlicue daba un cuerpo antropomorfo a las aguas vivas de los ríos; la tierra se manifestaba de manera diversa según los contextos, etcétera. Asimismo, el sexo y la muerte eran conceptualmente proteicos, ya que sus manifestaciones eran múltiples.

³⁹ Inmanencia: postura existencial “inherente a algún ser o unido de manera inseparable a su esencia”. *Diccionario de la lengua española*.

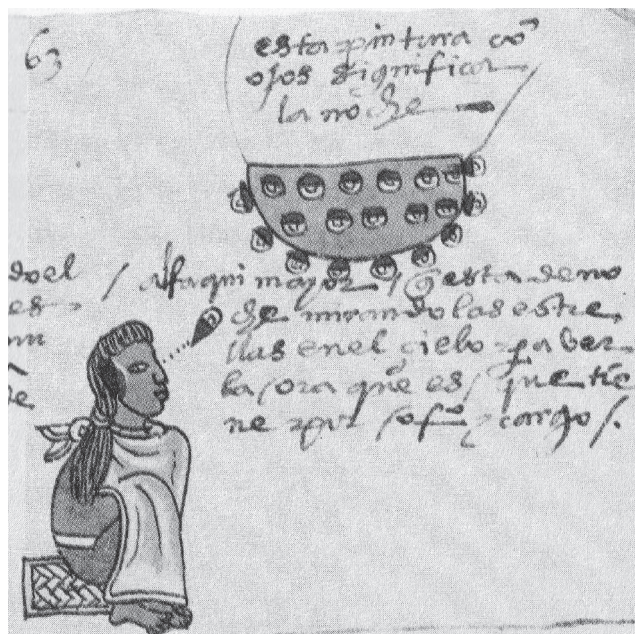


Figura. 1.5. El astrónomo indígena. *Códice mendocino*, f. 63r.

En el ámbito cognitivo, más que acentuar la distancia trascendental entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer, el saber indígena tendía a reducirla y a colmar el abismo que la conciencia del hombre había instaurado entre él y el mundo. A la nitidez de una abstracción conceptual —que eventualmente hubiera generado una certidumbre dogmática—, los antiguos nahuas preferían una fusión simbólico-sensible del saber en una expresión cultural que producía un sentido difícilmente comprensible, aunque era aprehensible en otros niveles cognitivos.

Si analizamos, por ejemplo, los textos referentes a las exequias en tiempos prehispánicos, es evidente que los indígenas atravesaban lo que hoy llamaríamos, en términos tanatológicos, un “trabajo de duelo” que los conducía a una verdadera catarsis, una limpia ritual de las escorias físicas y emocionales que la muerte trae consigo.⁴⁰ Como veremos

⁴⁰ Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica”, p. 57-58; *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 218-265.

en el siguiente capítulo, el *eros* y el *tanatos*, la pulsión sexual y la pulsión de muerte eran canalizados, o “drenados”, mediante rituales sacrificiales que manifestaban una aprehensión cognitivo-sensible de lo que fuera un hecho biológico, inherente al ser humano.

La sublimación cultural de lo “bio-lógico”, cualquiera que fuera su tenor cognitivo, se expresaba mediante una red intrincada de relaciones semiológicas que permitían una aprehensión espontánea, sistemática y totalizante de fenómenos naturales o culturalmente percibidos, en apariencia inconciliables. Fenómenos metabólicos distintos adquirían una forma mitológicamente idéntica: un mismo significado vinculaba hechos y acontecimientos; sonidos reiterados esbozaban verdaderos contornos con valor semántico en una dimensión acústica. El oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto convergían en muchos textos para producir un sentido. El hombre encontraba en el mundo natural un modelo analógico de aprehensión cognitiva. Plantas y animales encarnaban tendencias comportamentales humanas. En el ámbito de la sexualidad, complejas ecuaciones iconológico-eróticas establecían una relación entre el hombre y el mundo.

Tlamati: saber y sentir

El sensualismo, como parte esencial de una cierta forma de empirismo, parece haber sido una modalidad cognitiva indígena de aprehensión sensorial.

Como lo mencionamos, el hecho de que el verbo *mati* corresponda a la noción tanto de “saber” como de “sentir” en la lengua náhuatl sugiere que la aprehensión cognitiva era antes que nada sensible. Cuando el saber es un sentir, la objetividad de lo sabido y lo conocido disminuye considerablemente hasta desaparecer en la intransitividad de un verbo cuyo complemento ha sido “absorbido”. En lo que concierne al sacrificio, una de las tendencias cognitivas consiste en una asimilación mítica, ritual o poética, según los contextos, de un placer o un miedo visceral.⁴¹

⁴¹ Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica”, p. 59; *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, p. 37.

Nelhuayotl: la verdad está en la raíz

El arraigo del sacrificio humano en una dimensión profunda del ser sugiere una aproximación a la noción indígena de “verdad” diferente del concepto occidental. Para los españoles del siglo XVI lo verdadero era lo que se manifestaba de manera tangible: la historia es lo que fue realmente, con todas las contingencias modales y circunstanciales que envolvieron el hecho. La verdad occidental se desprende del sujeto que la concibe y busca ser *objetiva*.

La idea indígena de “verdad” es distinta. Como indica la etimología náhuatl para “raíz”, la verdad indígena es radical. En el vocablo náhuatl *nelhuayotl* (raíz) encontramos el radical *nel(-li)* (verdad). Dicho de otro modo: la palabra náhuatl para “raíz” está estructurada en torno al eje conceptual “verdad” (*nelli*). *Nel(-li)* (verdadero) es de hecho el único lexema del compuesto *nel-hua-yotl*. Los otros elementos son sendos morfemas de presencia y abstracción. Literalmente, *nel-hua-yotl* es “lo que entraña lo verdadero”. Sea como fuere, la mentalidad indígena náhuatl efectuaba una fusión conceptual de los conceptos de “raíz” y “verdad”. La verdad está en la raíz, en el fundamento del mundo natural percibido y el orden cultural en él establecido.

En este contexto, la verdad indígena alimentaba el cuerpo colectivo como la raíz nutre la planta. Ésta toma de la madre-tierra los minerales que transforma en savia vital. Del mismo modo, la verdad indígena se vinculaba con la esencia mediante un umbilicalismo radical. La existencia se retroalimentaba constantemente del subsuelo esencial sin desprenderse de él. Por lo tanto, el *ethos* náhuatl y el marco cognitivo que le corresponde no admitían una verdad “objetiva”, desarraigada, independiente, sin vínculos con los aspectos esenciales del ser.

A diferencia del *logos* occidental —que establece el principio de no contradicción y opone lo verdadero a lo falso como términos excluyentes de una dicotomía lógica—, la cognición indígena prehispánica consideraba “verdad” lo que permitía el desarrollo óptimo y armonioso de una colectividad o un individuo en el espacio-tiempo en el que se integraban. La verdad no se oponía a una “no verdad” que la contradijera de manera dialéctica. La verdad radical indígena permitía a la colectividad florecer, dar sus frutos culturales e integrarse a su entorno natural de manera armoniosa, “ecológica”. Esta verdad no era ni

quería ser absoluta, al contrario, era relativa a la colectividad que la establecía, era *su* verdad.⁴²

En un contexto sacrificial prehispánico, la “raíz del canto de muerte florida” (*xochimiquizcuicatl inelhuayo*) se encontraba en la verdad visceral de nuestro cuerpo (*tonacayo*).

La abstracción

Todo indica que el pensamiento indígena no favorecía mucho la “ab(s)-tracción” eidética y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. La presencia indispensable de la sensación en la configuración cognitiva causaba que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar. Las metáforas conferían un cuerpo concreto a las ideas. La locución náhuatl *xochimiquiztli* (muerte florida) sugería que la muerte podía “florecer” e inducía una reflexión y un comportamiento afines.

Tlalnamiqui: recuerdo, luego pienso

Si bien evolucionó a lo largo de la historia y se adaptó a los determinismos de cada época, la cognición indígena no tuvo el carácter especulativo de la cognición occidental. Por muy sabios que fueran los *tlamatinime*, nunca pusieron en tela de juicio lo establecido, es decir, “lo que habían dejado dicho los abuelos”. En este contexto, “pensar” era ante todo traer a la memoria lo dicho o pintado por los abuelos, es decir, recordar.

El verbo náhuatl *tlalnamiqui* (pensar) y el sustantivo que le corresponde, *tlalnamiquiliztli* (pensamiento), expresan con claridad el estrecho vínculo eidético entre el hecho de pensar y el recuerdo. Literalmente, *tlalnamiqui* es recordar algo: *tla-ilnamiqui*. *Ilnamiqui*, a su vez, es una variante de *elnamiqui*, expresión que se compone del sustantivo *elli* (hígado) y el verbo (*tla-*)*namiqui* (encontrar). Recordar sería “encontrar (su) “hígado” o (su) pecho, pues *elli* se refiere por lo general al pecho.

⁴² Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, p. 38; *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 99-100.

Esta expresión parecería insólita para la cultura occidental en la que el recuerdo se vincula etimológicamente al corazón.⁴³ Sin embargo, no debemos olvidar que el hígado, al constituir el sitio orgánico de muchas manifestaciones afectivas, está entrañablemente implicado en los procesos cognitivo-sensibles. Así, los cantos eróticos serían parte constitutiva de una visceralidad cognitiva, mejor dicho, de una cognición visceral.

Nemilia, pensar: proceder al acto de existir

La particularidad polisintética de la lengua náhuatl, que incorpora los lexemas y morfemas en verdaderos “racimos” verbales, permite observar la construcción del sentido en su gramática, desde sus etapas primitivas, antes del discurso.

Por ejemplo, otra palabra que expresa el acto de pensar es *nemilia*, que se compone del radical *nemi* provisto del morfema aplicativo *-lia*. *Nemi* es “existir”, por lo que el compuesto verbal que refiere el hecho de pensar significaría en su origen “proceder al acto de existir”.

Cabe recordar que la lengua náhuatl establece una distinción clara entre el verbo *yoli* (vivir), de carácter esencial, y *nemi*, que corresponde más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, tanto *nemi* como *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical, significan “andar”.

Yoli remite a la vida en el sentido más amplio del término, que incluye la existencia y la muerte. Se refiere también a “arder de amor”. La existencia, *nemiliztli*, es sólo el andar (*nehnemi*) del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte: la parte diurna de su ciclo. La otra es su muerte, es decir, el recorrido del difunto en el inframundo desde su muerte hasta su despertar en otra existencia.⁴⁴ Para expresarlo de manera metafórica, diríamos que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son la sístole y la diástole del latido de la vida (*yoliztli*), respectivamente. Esta distinción es pertinente en el contexto sacrificial prehispánico, ya que la muerte ofrendada del ser existente nutre la vida.

⁴³ La etimología latina de “recuerdo” establece una filiación inconfundible con el corazón (*cor, cordis*).

⁴⁴ Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 20-26.

La relación estrecha entre el acto de pensar y el de existir evoca, curiosamente, el conocido postulado cartesiano “pienso luego existo”, que constituye una prueba ontológica de la existencia, según el filósofo francés del siglo XVII. El sentido implícito de la palabra náhuatl que vincula etimológicamente la existencia y el pensamiento nada tiene que ver con la prueba lógica de la existencia del ser pensante que buscaba Descartes, ya que el indígena no necesitaba “pruebas” de la realidad ontológica de su ser. Sin embargo, expresa con claridad que la existencia está vinculada al pensamiento. La luz de la inteligencia acompañaba el andar existencial como el sol brilla durante su recorrido del Este al Oeste antes de desaparecer en el inframundo.

Neyolnonotza, dialogar con el corazón: la reflexión

Lo que se considera la facultad cognitiva esencial del hombre fue probablemente la última en aparecer en el curso de la evolución. La “secreción” psíquico-orgánica de mitos, ritos y cantos como respuesta a las primeras y difusas interrogantes del hombre ya dotado con la herramienta simbólica cubría perfectamente la demanda cognitiva de las colectividades humanas en estas etapas de la evolución. Después vino una hipertrofia de las facultades intelectuales en relación con la sensibilidad, lo que provocó un juego en los mecanismos cognitivo-adaptativos que representan el mito, el rito y el canto, por lo que se formularon preguntas de índole “re-flexiva” a las que no respondían esos géneros expresivos. Este repliegue sobre sí mismo⁴⁵ en torno a los problemas existenciales que se percibían entonces tenía un tenor cognitivo muy distinto del que proporcionaban mitos, ritos y cantos. Mientras en los mitos una respuesta cognitivamente difusa respondía a una pregunta todavía vaga, “crepuscular”; en la reflexión, tanto el cuestionamiento como la respuesta eran relativamente claros.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con el corazón (*neyolnonotza*), es decir, fundir la argumen-

⁴⁵ Etimológicamente, “reflexión” implica una flexión o repliegue sobre sí mismo.

tación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad. Las interrogantes en torno a la muerte en los cantares son un ejemplo de estos diálogos interiores.

Yuh quimati noyollo, así lo sabe-siente mi corazón: la creencia

Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden al raciocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón (figura 1.6) como un lugar de la reflexión. Las expresiones “conversar con su corazón” (*ne-yolmonotza*), “llegarle (respecto de algo) al corazón” (*yolmaxiltia*) o “hacer uso del corazón” (*yolloa*) sugieren que, más que la mente, el corazón fungía como un “procesador” o *espejo* de las ideas. El corazón (*yollotl*), órgano de la afectividad y el amor, estaba directamente vinculado a la sexualidad y el erotismo.

El término *yollotl*, además, entraña el radical *yol-* de *yoliztli* (la vida). Su forma posesiva *noyol* o *noyollo* en particular fue utilizada de manera lúdica y traviesa para designar la vitalidad por excelencia: el sexo, masculino o femenino, según el caso.

Omeyolloa, se parte en dos el corazón: la duda

El profundo arraigo del conocimiento en la dimensión sensible del indígena excluía la duda como método para alcanzar la verdad. La verdad era algo sutil, difuso, radical, que atañía a la totalidad del ser y no sufría una fragmentación. La duda, piedra angular del pensamiento occidental, fue percibida como una ruptura, una disyunción, un extravío, y en última instancia, una pérdida de la verdad.

La connotación de la palabra náhuatl que refiere este concepto —*omeyolloa*, literalmente “hacerse dos el corazón” o “(dividirse en) dos el corazón”— revela la diferencia posible entre la convicción plena que nace de una intuición cognitivo-afectiva o de una integración sintética de elementos que configuran una totalidad, sin otra opción que se le oponga, y la división con el desdoblamiento del corazón que genera incertidumbre, malestar, una ruptura entre el mundo y el conocimiento que el hombre tiene de él. La duda que encontramos en los cantares,

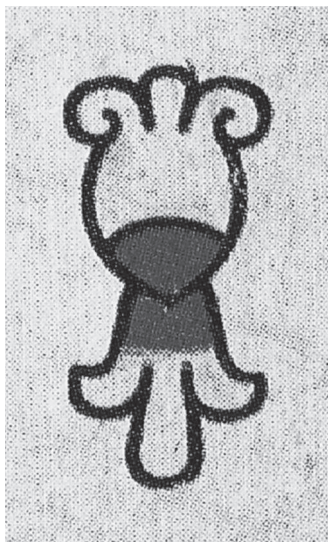


Figura 1.6. El corazón. *Códice Laud*, lám. 37
(detalle)

en cuanto a un eventual regreso a existir en la tierra, tiene un carácter poético-afectivo-emocional más que especulativo.⁴⁶

La sinestesia

El tenor sensible de la cognición indígena y su índole totalizante propiciaban una aprehensión sinestésica del mundo. El mundo penetraba en el ser consciente por los cinco sentidos y la representación cultural de lo que el indígena quería expresar se daba a ver, a oír, a palpar, a oler, a saborear, es decir, a sentir en este paroxismo poético que son los cantos, en específico los que atañen a la muerte y el sacrificio. La correspondencia entre los registros sensibles establecía una red intrincada de relaciones simbólicas y por lo regular semióticas que es preciso definir para lograr una aproximación veraz a la oblación ritual prehispánica.

⁴⁶ Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica”, p. 57-63.

La cognición “ana-lógica”

En los límites algo crepusculares entre el conocimiento objetivo y la religión prehispánica, se encuentra la interiorización del entorno natural y su integración en una cosmología. En el contexto de una cognición indígena sensible, como la hemos definido, la analogía constituía un nexo importante de producción de sentido. El ciclo del sol, por ejemplo, con la alborada que antecede su aparición, su nacimiento en el Este, su elevación evolutiva, su culminación cenital en el Sur, su descenso involutivo, su ocaso en el Oeste, su regeneración en el inframundo, su paso por un nadir fecundo en el Norte y su renacer en el comienzo de un nuevo día, fue el parangón de un ciclo vital humano. El estado fetal, las etapas evolutivas de la infancia, la juventud hasta la edad adulta (*tlapalli*), el descenso involutivo de la vejez, la muerte y la regeneración del ser en el inframundo (Mictlan, localizado en el Norte: Mictlampa) eran fases analógicas al curso solar, que tenían un valor *anagógico*.⁴⁷

El ciclo de las plantas, en específico del maíz, era también un modelo indígena del ciclo vital humano. Desde la semilla (*achtli o xinachtli*) que crece en el vientre de la madre-tierra, la planta (*toctli*), la flor (*xochitl*, o *miyahuatl* para el maíz), la polinización de la flor, el fruto (*xochicualli*), el marchitar (*cuetlahuia*) y el reverdecer de la planta (*cehcelia*) o la inseminación de otra, el ciclo vegetal determinaba analogías implícitas que encontramos en los cantos.

El árbol (*cuahuitl*), con sus raíces que sujetan al ser a la gravedad de la madre-tierra y la muerte; con su tronco axial situado entre la tierra y el cielo, que sostiene a este último; con sus ramas que salen del tronco y manifiestan una filiación al elevarse hacia el cielo con sus briznas, sus flores y los frutos que se cogen o caen por el peso de su madurez, fue una imagen del tiempo y de la vida.

Otra analogía pertinente en términos cognitivos vinculaba el ciclo alimenticio del ser humano y los animales con la vitalidad sexual, y el sistema digestivo con el sistema genésico. En términos simbólicos, la ingestión de alimentos en una zona erógena, como la boca, y el

⁴⁷ Anagógico: adjetivo que expresa el paso de lo literal a lo espiritual. De *ana*, “hacia arriba”, y *agogos*, “conducir”.

anabolismo subsecuente presentaban analogías con la penetración sexual, una eventual fecundación y la gestación de un ser en el vientre materno. Un ejemplo es el embarazo portentoso de Chimalman después de que hubiera tragado una piedra de jade (*chalchihuitl*), preñez que culminó con el nacimiento de Quetzalcóatl. El catabolismo se relacionaba en los mismos términos metafóricos con la degradación excrementicia de lo ingerido, el cordón umbilical, las secundinas y una muerte con carácter genésico. En el capítulo correspondiente veremos cómo este hecho puede explicar la antropofagia ritual (*teocualo*).

En los términos analógicos antes considerados, la vida de los seres se “calcaba” sobre el curso solar. El ser nacía en el Este de su existencia; al crecer, ascendía en su evolución, pasaba por un cenit y comenzaba su descenso involutivo al envejecer, antes de morir, como un sol poniente en el Oeste. Este “andar” (*nemi*) representaba la fase existencial (*nemiliztli*) de su recorrido en la tierra (*tlalticpac*). Había empezado a morir al empezar su descenso. El paso de existencia a muerte, tan abrupto en la cultura occidental, era sentido como un crepúsculo, un paso del día a la noche. El ser difunto proseguía su descenso involutivo en las entrañas de la muerte. En términos biológicos, seguía “muriendo” con la putrefacción de su cuerpo comido por Tlaltecuhltli. Después de cuatro años, la materia ósea perenne había sido despojada de la carne y los tendones. El ser había acabado de morir y sus huesos eran llevados a Tamoanchan, donde la diosa Quilaztli los molía en su barreño matricial antes de que Quetzalcóatl sangrara su miembro viril sobre los huesos hechos cenizas y los fecundara para una nueva gestación que iniciaba entonces, de manera evolutiva, hacia un nuevo amanecer. La existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) eran partes constitutivas de la vida (*yoliztli*).

La simbología

La simbología náhuatl prehispánica era extremadamente rica y compleja. Además de los conceptos claramente definidos, los significados explícitamente expresados y las incontables analogías, los colores, las formas, el trazo, los sonidos, los signos calendáricos, los números y otros elementos establecían relaciones simbólicas que producían un sentido a

veces difuso pero determinante en términos cognitivos, en particular en lo que concierne al sacrificio.

La numerología simbólica

Las cifras y los números tenían un simbolismo específico. La suma o multiplicación de unidades numéricas podía constituir un esquema de acción mitológica o un enlace con valor distinto, según el contexto. El 7 y el 6, por ejemplo, aludían al venado (*mazatl*) y la muerte (*miquiztli*), respectivamente. Su suma configura el 13 apoteósico del *cenit*, del Sur, de la sexualidad. El 7 era el número de la fertilidad potencial. La cueva matricial del origen, Chicomóztoc (7-Cueva), el nombre calendárico del maíz, Chicome-Xóchitl (7-Flor), y otros muchos manifestaban la potencialidad numérica del 7 cuando “estallaba” en 4 y 3, sol y luna, masculino y femenino. El siete era potencial mas no manifiesto.

La subdivisión de este número en un 4 heliaco y un 3 selénico rompía la inercia esencial de una potencialidad para establecer una dualidad existencial manifiesta. En la lámina I del *Códice Boturini*, por ejemplo, las cuatro huellas que unen la proa de la canoa con la cueva del monte, en la que se encuentra Huitzilopochtli en gestación, se completan con las tres huellas que salen de la cueva y llegan al *calpulli* azteca de la lámina II (figura 1.7). Al fragmentarse en 4 y 3, el 7 esencial, monolítico y potencialmente fértil, permitió una dualidad existencial vitalmente funcional. El 20 y el 13 también eran números con una simbología determinante en los mitos. El 20 (*cempoalli*) remitía al cuadrado como forma ígneo-telúrica e ígneo-solar, un número esencialmente espacial. Su signo arquetípico era *xochitl* (la flor). El 13 (*matlactli ihuan eyi*) era lo que fluye y logra su culminación apoteósica en el tiempo. Era la suma del 7 de la sexualidad y el 6 de la muerte, la integración de *Eros* y *Thanatos*. Por otra parte, era el número de la caña (*acatl*), porque el mes arquetípico (el primero) del calendario de los meses (*cempoallapohualli*) era 13. La fecha de nacimiento del sol en 13-Ácatl (13-Caña) era, en este sentido, redundante y absoluta, por que el 13 es caña y la caña es 13. En la simbología náhuatl prehispánica los números copulaban, por lo que su mención en los documentos debe tomarse en cuenta en la producción de sentido.

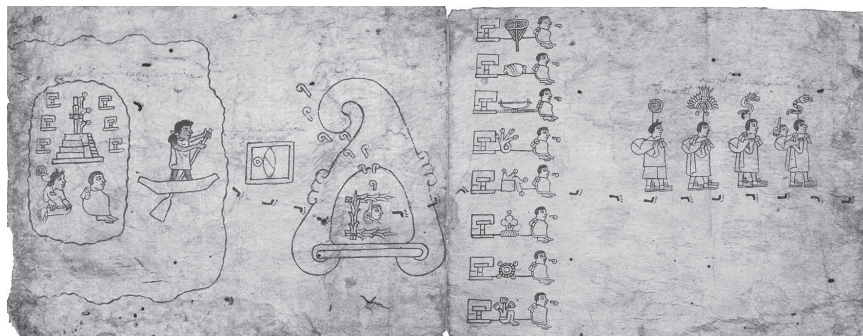


Figura 1.7. *Códice Boturini*, láms. I y II

Por otra parte, la multiplicación de los exponentes numéricos del espacio/tiempo vigesimal del mes (*metztli*) por la unidad temporal que representaba la trecena, resultaba en la duración de 260 días del calendario *tonalpohualli*, calendario de los destinos compuesto de veinte trecenas. En la trecena 1-Miquiztli (1-Muerte), nombre calendárico de Tezcatlipoca, como si este lapso de tiempo fuera una escala musical, el 1 era la nota “tónica” del destino y correspondía a la muerte, el 5 era la nota “dominante”, cuyo signo era *itzcuintli* (perro), animal psicopompo estrechamente relacionado con la muerte. El 13, la nota “sensible”, era la culminación temporal de la trecena y pertenecía a *tecpatl* (pedernal), con carácter sacrificial.

Las nupcias formales

En el mundo náhuatl prehispánico, las formas, como las palabras y los números, se integraban en una verdadera sintaxis y configuraban ideas y conceptos. El cuadrado, por ejemplo, remitía al dios del fuego, Xiuhtecuhtli, en su advocación de Nauhyohuehue (el anciano de los cuatro rumbos), al sol en movimiento que pasaba por los cuatro puntos cardinales (*Nahui ollin*), al espacio territorial y a lo masculino. El círculo era la imagen del fluir inasible del tiempo, el ciclo en constante regeneración, de la luna y de lo femenino.

La unión geométrica del cuadrado y el círculo en las representaciones gráficas o kinésicas significaba la unión entrañable, la población

de formemas⁴⁸ con alto valor simbólico. Cuando Quetzalcóatl dio cuatro vueltas al círculo de jade (*chalchiuhteyahualco*) de Mictlantecuhtli en el mito de la creación del hombre, la integración del círculo y el cuadrado constituyó una copulación simbólica que propició el movimiento vital y la fecundación del ser humano.

La integración ortogonal de la verticalidad y la horizontalidad de ejes, en ciertos contextos, generaba un sentido difícil de aprehender de manera consciente pero profundamente funcional en términos de cognición sensible. La salida de Aztlan de los mexicas en el *Códice Boturini* sería un ejemplo de esto. En la imagen de la lámina II, el barrio azteca se encuentra en la intersección (*nepaniuhcan*) de los ejes vertical y horizontal que conforman respectivamente los barrios y los portadores del dios. La configuración en la que convergen los ejes tiene un carácter gráficamente erótico. En un contexto lingüístico, el campo semántico del término náhuatl que designa una figura en cruz, *nepaniuhcōc*, cubre la noción de “relación sexual” como verbo (*nitepanoa*) o como sustantivo (*nepanoliztli*).

Una representación de Tlazoltéotl, numen del amor carnal por excelencia, en una encrucijada de caminos (*ohmaxac*) manifiesta el valor erótico de las convergencias. Otro ejemplo claro de nupcias formales es la yuxtaposición de una espiral ácuea-femenina y de una greca ígneo-masculina en una imagen de la *Historia tolteca chichimeca* (lámina 4). La unión del agua y el fuego, del azul y el rojo, de la espiral y la greca dentro de la tierra, genera la vegetación que se observa alrededor.

El símbolo gráfico de *ollin* (movimiento) (figura 1.8) es otro ejemplo de una unión geométrica de formas que produce un sentido visualmente aprehensible. Consta de dos ejes cardinal-temporales, encorvados y abrazados, que se articulan en el centro. Esta unión genera una idea de movimiento en la mente de quien la observa. En otras representaciones, como la que se observa en el centro de la Piedra del Sol (*vid. infra*, figura 2.9, p. 75), los aros laterales de la figura remiten al juego de pelota (*ullama*). La pelota de hule que pasaba por el aro simbolizaba una penetración sexual y la subsecuente fecundación. En un contexto de redención de una falta de índole sexual, en la lámina 13 del *Códice borbónico*, una serpiente

⁴⁸ Desde una perspectiva semiológica, el formema es la unidad mínima de significado gráfico. Corresponde, de alguna manera, al fonema en la fonología.

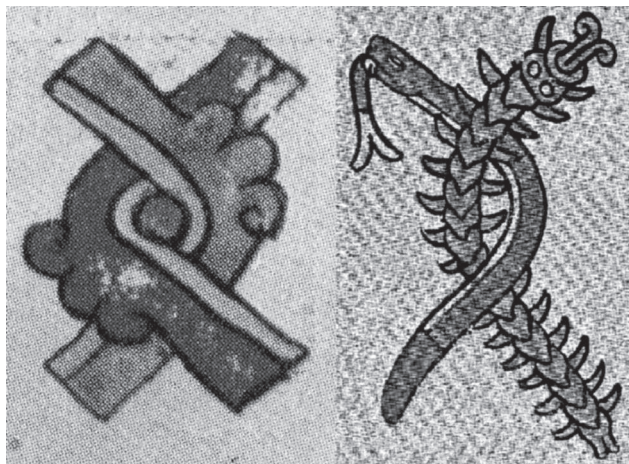


Figura 1.8. *Ollin*. *Códice Borgia*, lám. 26; *Códice borbónico*, lám. 13 (detalles)

verde (*coatl xoxouhqui*), que probablemente representaba la planta psicotrópica *ololiuhqui*,⁴⁹ se entrelaza con un ciempiés (*petlazolcoatl*), símbolo de la falta venérea, en una imagen que reproduce el movimiento (*ollin*). Los ejes eróticamente entrelazados generaban la redención.

LOS VALORES INDÍGENAS

El significado del sacrificio humano entre los nahuas estaba directamente relacionado con su sistema de valores. La sangre derramada que para el hombre occidental de hoy connota crueldad, muerte y sufrimiento, era símbolo de vida para los antiguos mexicanos. Asimismo, el corazón, *nemoani* (lo que hace vivir), atesoraba afectivamente la sapiencia humana.

En términos más generales, como veremos más adelante, la muerte constituía un vientre materno generador y regenerador. En este mismo rubro, la tristeza que conllevaba la pérdida de un ser querido era redimida mediante rituales de duelo sumamente catárticos que permitían al cuerpo individual o colectivo sanar la herida que representaba la pérdida.⁵⁰

⁴⁹ La planta *ololiuhqui* era conocida también como *coatl xoxouhqui*, “serpiente verde” o “manto de la Virgen”.

⁵⁰ Johansson K., *Miccacuatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 99-168.

Uno de los aspectos cognitivos más determinantes, que ayuda a comprender los rituales nahuas prehispánicos, es que los indígenas consideraban al ser humano en su totalidad: ser pensante/animal (o vegetal) con entes anímicos correspondientes, *tonalli/nahualli*.⁵¹ A diferencia del hombre occidental (cristiano) que satanizó los componentes somáticos del ser para exacerbar su dimensión espiritual, los antiguos nahuas mantenían un equilibrio psicológico entre lo biológico y lo cultural.

En este contexto de los valores indígenas es preciso considerar el concepto de “sacrificio” humano que se utiliza siempre para referir el hecho ritual. “Sacrificar” es, a la letra, “volver algo sagrado”, *sacro facere*, en latín. Ahora bien, la noción de sacralidad que constituye el meollo semántico del concepto de sacrificio en las lenguas occidentales no integra la mayoría de las palabras relacionadas con este hecho ritual en la lengua náhuatl prehispánica. La palabra *teomichtia* que aparece a veces y que se podría traducir como “matar en aras de los dioses” o “sacrificialmente”, ya que *teotl* es “dios” y *teo-* es “sagrado”, pudo ser inducida en un nuevo contexto cultural. También es probable que el término *tlacamictia* (matar a una persona), que también alude al sacrificio humano, haya sido forjado después de la conquista, bajo la influencia española.

Trataremos de dar respuesta a esta interrogante en la parte final de nuestro estudio, pero podemos afirmar que el mundo era sagrado en su totalidad y por lo tanto no existía una oposición nítida sagrado/profano, como en el mundo occidental. Los textos indígenas que se refieren al sacrificio hablan de *tlamanaliztli* (ofrenda) y *huentli* (don). La expresión *nimitzhuenchihuaz*, literalmente “haré de ti una ofrenda”, significaba “te voy a sacrificar”. Otras palabras para referirse al sacrificio humano eran *ezixtlahualiztli* (deuda de sangre), *netequiliztli* (cortadura) y *eltetequiliztli* (cortadura del pecho), cuando se trata de la extracción del corazón. Otras son más crípticas, como la locución *tzonmolco calaqui*, literalmente “entró al *tzonmolco*”, cuyo sentido es “vino a morir sobre la piedra de sacrificios”. El término *tetonaltia*, empleado con frecuencia en los textos para referirse a los sacrificios, significa “proveer

⁵¹ En términos muy esquemáticos, definiríamos esta oposición de entes anímicos como alma diurna/alma nocturna.

(o reforzar) el *tonalli*". Antes que nada, el sacrificio humano producía una energía vital.

La aparente ausencia de un término abstracto náhuatl que cubra, en términos generales, todas las modalidades sacrificiales, muestra la singularidad de cada una y la imprecisión en la que se cae cuando se utiliza la palabra "sacrificio". Sin embargo, frente a la dificultad que representa una discriminación léxica de cada caso particular, y dada la índole difusiva de nuestro libro, optamos por conservar en nuestra aproximación este término comúnmente empleado.

El espacio-tiempo

Entre los valores cuya percepción ayuda a comprender varios aspectos del sacrificio humano, figura la noción indígena prehispánica de "tiempo", mejor dicho, la conceptualización autóctona de la duración, de espacio-tiempo.

En un contexto prehispánico, un acontecimiento no trascendía el *tiempo* en el que sucedía, sino que estaba estrechamente vinculado a él y sus atributos específicos. Por otra parte, el tiempo no se desprendía del espacio: un momento determinado era también un lugar. Además de la mitología y la historia indígenas que lo manifiestan, la gramática del náhuatl lo evidencia: los sufijos locativos *-can*, *-pan*, *-yan*, por ejemplo, con valor toponímico, se referían también a momentos. *Monamic-yan* era a la vez el lugar y el momento de un encuentro. El adjetivo *huehcauh* (lejos) indicaba también la lejanía en el tiempo: *ye huehcauh* (hace mucho tiempo).

Los periodos con duración definida en el calendario y sus atributos astrológicos influían de manera determinante sobre lo que se emprendía en el marco espacio-temporal de su realización. Los mercaderes (*pochtecah*), que regresaban de lejanas expediciones mercantiles en el sur, por ejemplo, esperaban una fecha favorable para regresar a México. Como la salida, el regreso debía emprenderse bajo auspicios favorables. Por esa razón esperaban a veces diez o veinte días en Tochtépec antes de poder entrar a México-Tenochtitlan. La importancia del signo calendárico que presidía a la entrada a la ciudad concernía no sólo al hombre sino también a la mercancía.

CONCLUSIÓN

Considerando la naturaleza polisintética⁵² del saber indígena, cuyos mecanismos de conceptualización parecen corresponder a la lengua mediante la cual se expresa, en el que cada parte converge anagógicamente hacia la totalidad del ser, la aproximación erudita al sacrificio humano mexicana debe ser afín al pensamiento que lo generó. Las perspectivas histórica, antropológica, psicológica, sociológica, lingüística, filológica, filosófica, poética y estética que adoptamos en este estudio contribuirán a definir esta práctica ritual compleja, conceptualmente caleidoscópica.

Sugerimos, en el umbral de este estudio, una lectura y una visión empáticas⁵³ de los hechos descritos y las imágenes, una lectura y una mirada que permitan, en la medida de lo posible, ver, pensar y sentir como los antiguos mexicanos podrían haber visto, pensado y sentido, en un contexto ecológico⁵⁴ que parecía exigir de los hombres, periódicamente, el supremo sacrificio.

En términos metodológicos, de manera paradójica, podríamos aplicar el adagio de san Agustín respecto a la oposición entre la fe y la razón: “cree para que entiendas; la fe precede, el intelecto sigue”.⁵⁵ Una perspectiva empática, imbuida de valores indígenas y que adhiere el tiempo de una investigación o una lectura a sus postulados, un raciocinio analítico que sigue los vericuetos sintéticos nativos de producción de sentido y una búsqueda que se adentra en los arcanos de la simbología indígena con el hilo de Ariadna de sus mecanismos cognitivos propios son la condición *sine qua non* de una aprehensión auténtica del sacrificio humano entre los mexicanos.

⁵² Polisintético: “dícese de una lengua en que las diversas partes de la frase se funden en una especie de palabra larga compuesta”. *Le petit Larousse grand format*, 2005.

⁵³ Empatía: modalidad intuitiva de conocimiento mediante la cual se busca ponerse en el lugar del otro para ver y pensar como él ve y piensa.

⁵⁴ Recordemos que la etimología griega de la palabra “ecología” (de *oikia*, “casa”, y *logos*) no se refiere sólo al medio ambiente, sino que atañe al espacio cultural que el hombre delimita dentro del mundo natural.

⁵⁵ “Crede ut intelligas; praecedit fides sequitur intellectus”. San Agustín, *Confesiones*, Sermo 118 1, PL 38, 672, en Ferdinand Alquié, *Histoire des philosophes*, Paris, Nathan, 1969, p. 91.