



“Lo pulsional y lo cultural”

p. 57-80

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



LO PULSIONAL Y LO CULTURAL

El hombre trascendió su cuerpo, parte constitutiva del mundo natural por las leyes biológicas que lo rigen, de un cierto modo mediante la mente y el espíritu. En lo que concierne a la muerte, la inexorable entropía fisiológica y el fin ineludible de la existencia encontraron su redención cultural en los planteamientos escatológicos que establecieron los ritos y mitos “secretados” por un cuerpo colectivo, en un proceso de adaptación a los determinismos de una condición humana generada por un lento pero irrefrenable proceso evolutivo. Antes de tener la desgarradora facultad de pensar en términos simbólicos, el hombre se encontraba inmerso en un medio biológico que no le permitía trascender su estado natural, representado de manera alegórica en la religión cristiana como un “Paraíso”.

Como veremos más adelante, la aparición de la función simbólica determinó la dualidad fundamental de la condición humana en *ser que es*, que al mismo tiempo *se ve* en el acto de ser. El ser humano, como la mayoría de los seres vivos, copula, se reproduce y muere, porque tanto el sexo como la muerte son partes de su programa genético. Pero a diferencia de los animales o las plantas, puede objetivar estos hechos biológicos en términos cognitivos, considerarlos simbólicamente e integrarlos a su programa de vida.¹

El instinto y otros programas cognitivos genéticamente heredados regían su intercambio adaptativo con el mundo exterior. Con la aparición paulatina de la función simbólica, ocurrió la ruptura entre la dimensión fisiológica del ser genéticamente mortal y la mente que objetiva la muerte en términos conceptuales, para la cual la finitud de la existencia llegó a constituir “un problema”.²

¹ Patrick Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 43, 2012, p. 47.

² En términos etimológicos, es interesante constatar que tanto *ob-jectum*, en latín, como *problema*, en griego, significan “lanzar delante”.

La muerte no era más que un mecanismo biológico, immanente al sujeto, hasta que surgió una mente que la pensó. Con la conciencia todavía difusa, y por lo mismo omnipresente, de su finitud, el ser ya humano salió de su estado natural y entró en la trágica dimensión de lo cultural. En el proceso, los instrumentos más primitivos de su adaptación biológica se volvieron pulsiones³ crepusculares que anidaron en los limbos de la psique, remanencia animal que fundamentó, sin embargo, su comportamiento cultural.

La cueva del origen Chicomóztoc (siete-cueva) (figura 2.1) es un ejemplo de la integración funcional de varios niveles cognitivos: desde las conductas adaptativas más pragmáticas, genéticamente heredadas, hasta una elevación espiritual casi mística. Se refiere a hechos históricos, pues durante mucho tiempo los pueblos moraron en cavernas. La cueva (*oztotl*) es un elemento mitológico que se asemeja a un vientre materno, lo que pone en evidencia tanto el término náhuatl para “embarazada” (*otztic*) como el siete (*chicome*), exponente numérico de la fertilidad. También se vincula a hechos pulsionales por el carácter a la vez matricial de la cueva de la que salieron los individuos y los pueblos, y el tenor regresivo de un retorno hacia el vientre materno, lugar infraterrenal en el que serán sepultados.

En la imagen a la que nos referimos, de la *Historia tolteca chichimeca*, la cueva Chicomóztoc estaba cerrada. El personaje con la lanza, Quetzaltehuéyac, golpeó lo que en términos iconográficos parece un cuello vaginal y se abrió el conducto por donde salieron, mejor dicho nacieron, los pueblos gestados por este vientre telúrico-materno.

En un contexto cognitivo prehispánico en el que la *psique* está profundamente arraigada en el *soma*, ¿cómo se conjugan los atavismos pulsionales del instinto, las prácticas culturales y la ideología en el sacrificio humano? Para responder esta pregunta es preciso considerar las etapas probables de la evolución de una cognición simbólica humana, en la que se fundieron lo instintivo, lo pulsional, lo subliminal y lo consciente.

³ 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. *Le petit Larousse grand format*, 100a. ed., París, Larousse, 2005.



Figura 2.1. Chicomóztoc, el origen matricial de los seres y de las naciones.
Historia tolteca chichimeca, f. 16r.

LA GESTACIÓN PAULATINA DE LA FUNCIÓN SIMBÓLICA

En el curso de la evolución y después de una larga gestación somato-psíquica, antes de la irrupción de la conciencia en las “tinieblas” corporales de un ser todavía inmerso en un mundo biológico en el que prevalecía lo orgánico y lo instintivo, la muerte no “existía”,⁴ no trascendía,⁵ era un hecho inmanente⁶ a la vida. La conciencia y la función simbólica suscitaron una partición ontológica del ser: ser que *es* y ser que se *ve* en el acto de ser. Fue el trágico nacimiento del hombre *al* mundo, según una expresión del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.⁷

La primera consecuencia de esta cognición humana objetivante fue una muerte culturalmente percibida, que se convirtió en un problema en el sentido etimológico del vocablo griego, equivalente del latín *objectum*, “lo que está lanzado adelante”. Antes de ser objetivada por una mente que la pensara, la muerte era inmanente al sujeto, constituía un mecanismo biológico interno que no podía desprenderse de él. La mortalidad del ser era parte de su programa genético, de su esencia, y lo siguió siendo en términos filosóficamente conceptuales, en el ámbito cultural náhuatl prehispánico.⁸

Con la aparición de la función simbólica que objetivó al ser, la muerte se desprendió del sujeto conocedor y fue “lanzada adelante” para su contemplación cognitiva. Su objetivación se volvió un problema por resolver, un objeto por conocer.

Por el carácter “pre-histórico” de su gestación, la evolución de la función simbólica no está documentada. Sin embargo, es muy probable que su desarrollo haya sido muy lento, a la par de la evolución del hombre. En este contexto evolutivo, también es probable que las primeras manifestaciones de la función simbólica hayan sido

⁴ Conviene recordar la etimología de existir —*ex-stare*, “estar fuera”— porque representa una herramienta conceptual importante en el planteamiento teórico de este trabajo.

⁵ La etimología probable de trascender, *trans-scindere*, mediante sus elementos constitutivos *trans* (a través) y *scindere* (escindir), manifiesta claramente la división ontológica del ser (*scindere*) y el movimiento racional que lleva al hombre más allá de esta escisión.

⁶ El adjetivo “inmanente” corresponde al compuesto verbal *in-manere*, en latín, es decir, “permanecer dentro”.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, Prólogo.

⁸ Patrick Johansson K., *Miccacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, México, Libros de Godot, 2016, p. 11-55.

de índole gestual, mucho antes que se elaborara el instrumento específico de la cognición humana: el lenguaje. Por lo tanto, las primeras objetivaciones culturales de la muerte, además de la manipulación del muerto o *tanatopraxis*, se expresaron mediante compases dancísticos con carácter mimético que buscaban aprehenderla en términos sensibles. Con el tiempo se perfeccionó una herramienta cognitiva de intelección que complementó una aprehensión sensible, casi somática, de la muerte.

Este “parto” traumático del hombre *al* mundo es formalmente distinto pero mitológicamente idéntico en todos los mitos ontogenéticos del mundo. En el ámbito cristiano, Adán y Eva se encuentran en esta nueva situación ontológica por haber cortado el fruto prohibido del árbol del conocimiento: expulsados de la totalidad paradisiaca (biológica), en el exilio de la dualidad existencial. Mediante la función representativa, se dan cuenta de que están desnudos, y más grave aun: saben que van a morir. El credo cristiano justificó dogmáticamente este hecho biológico de una manera que resultó ilógica para los indígenas: la muerte nació a causa del pecado de nuestros padres, Adán y Eva.

Para los nahuas, la muerte surge como problema —en el sentido que hemos atribuido a esta palabra— cuando Quetzalcóatl se mira en el espejo de Tezcatlipoca y percibe la objetividad, pronto cadavérica, de su ser mortal en su estado inicial: el envejecimiento.⁹ El sujeto que ignoraba la muerte se desdobra entonces en ser que es y ser que se ve en el acto de ser, y toma conciencia de su finitud inexorable. En un contexto cultural náhuatl prehispánico, la muerte (*miquiztli*) no sólo era ineludible, sino necesaria para que se reciclara la fase existencial (*nemiliztli*) de la vida (*voliztli*). En términos mitológicos, y más precisamente mitográficos, según la ley de Topiltzin, el sol “viejo” (figura 2.2) que había alcanzado los 52 años tenía que morir para evitar que la entropía que conlleva la duración prosiguiera y condujera el movimiento vital a la inanición. El sol y el tiempo, así como el ser humano, tenían que morir “a tiempo” para no morir del todo.

La muerte cobró existencia (*nemiliztli*) cuando una mente la percibió culturalmente, la procesó en términos simbólicos y la pensó (*tla*)*nemilia*. Antes no era más que un mecanismo biológico indispensable

⁹ *Idem.*



Figura 2.2. El sol viejo devorado por la tierra.

Códice borbónico, lám. 16

para la continuidad vital. “Pienso, luego existo”, y si existo, en los términos que hemos definido, la muerte existe como un hecho objetivamente percibido, es decir, un problema que debe resolverse culturalmente. La relación entre el concepto de existir y la conciencia es patente en la lengua náhuatl que establece una clara distinción entre el verbo *yoli* (vivir), con un carácter biológico-esencial, y *nemi*, término que corresponde al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical, significa “andar”.

Por otra parte, la implicación de la conciencia en el acto de existir se manifiesta en la etimología de “pensar” en náhuatl: *nemilia* (*nemi-lia*), es decir, el verbo *nemi* (existir) provisto del morfema aplicativo *-lia*. Pensar será entonces literalmente “proceder al acto de existir”.

La dualidad se manifiesta en el mundo precolombino mediante la aparición de la luz solar, equivalente de la luz racional, desde las tinieblas telúricas de la madre tierra, que corresponden a la ganga somática de la que brotó la conciencia.

Tanto la antropología como el psicoanálisis confirman este planteamiento: el hombre sitúa un “momento” que precedió cualquier estructuración cultural en un punto fuera del tiempo histórico, *in illo tempore*, en el que vivía en armonía “bio-lógica” con el mundo, es decir, se confundía con él, *era* el mundo, y por lo tanto no existía la muerte. La muerte en el mundo náhuatl prehispánico, como en todo el universo, nace con la aparición de la conciencia del ser. En este contexto eidético, un enlace conceptual se establece por la relación paronímica entre el verbo “nacer” (*tlacati*) y la locución “tomar una forma” (*tlacatia*). Al configurarse conceptualmente, la muerte nació, y al nacer, tomó la forma que le confirió la cultura náhuatl.¹⁰

Esta objetivación de la muerte mediante la representación simbólica generó conflictos que se tenían que resolver. La integración de la muerte en la cultura del hombre y en el programa cultural del indígena prehispánico que nos concierne aquí no implicó que se hiciera *tabula rasa* de las pulsiones tanáticas que anidaban en lo más profundo de su ser. Lo que se desprende del análisis de los mitos y ritos nahuas muestra, al contrario, que los antiguos mexicanos supieron encauzar culturalmente las tensiones pulsionales que sentían, tanto eróticas como tanáticas, para integrarlas a su vivencia del mundo.

LO PULSIONAL Y LO CULTURAL

Antes de que el ser fuera dotado con la función simbólica que lo consagró como humano, los vectores erótico y tanático del instinto regían

¹⁰ Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica...”, p. 47-93.

lo esencial de su conducta adaptativa. Al pasar de una ecología¹¹ natural a una ecología cultural mediante la función simbólica, estas tendencias adaptativas se conservaron como pulsiones, las cuales tuvieron un papel importante en la configuración de la cultura, aunque no determinaron del todo la conducta del hombre.

El *eros*, la pulsión de vida, y el *tanatos*, la pulsión de muerte (figura 2.3), serán culturalmente encauzados por las sociedades humanas. En el mundo náhuatl precolombino, los ritos de fertilidad y el sacrificio humano, entre otras actividades religiosas, permitirán la integración funcional de estas pulsiones endógenas en la vida del hombre.

En el caso del problema supremo de la cognición humana que constituye la muerte, la adaptación seguirá las dos tendencias cognitivas señaladas. Por un lado, un aparato mítico-religioso con carácter apolíneo¹² se empeñará en trascender la muerte y establecerá un más allá “vital”; por el otro, el hombre se anticipará en términos culturales a su fin ineludible mediante prácticas rituales dionisiacas¹³ que propiciarán su fusión regresiva con el mundo y la muerte.

Eros

Más allá de la pulsión sexual que Freud puso en evidencia, el *eros* constituye una tendencia libidinal que atañe en general a la estructuración y preservación de la vida. En torno a este eje pulsional, cuando el ser se ve dotado con la función simbólica, se configura la vectorialidad progresista de la adaptación del hombre al mundo.

En el ámbito cultural náhuatl precolombino, la integración funcional de la pulsión erótica en el quehacer humano se expresó mediante rituales que drenaban la energía libidinal hacia la naturaleza en aras de su fertilidad (figura 2.4). Los *cuecuechcuicatl* (cantos-bailes traviosos o de huastecos) son una prueba fehaciente:

¹¹ El sentido del vocablo griego *oikia* es “casa”, por lo tanto, la ecología representa originalmente el espacio específico que el hombre delimitó en el mundo natural.

¹² Según el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, entendemos por “apolíneo” lo que se estructura formalmente y permite una aprehensión tangible del mundo.

¹³ Lo *dionisiaco* buscará, al contrario, mediante una “ebriedad” ritual, o en última instancia en la muerte, la deconstrucción de lo existente y una fusión íntima con el mundo.



Figura 2.3. Sexo y muerte. *Códice Laud*, lám. 20



Figura 2.4. *Eros y tanatos*. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. II

También había otro baile, tan agudillo y deshonesto, que casi tira al baile de esta zarabanda que nuestros naturales usan, con tantos meneos y visajes y deshonestas monerías, que fácilmente se verá ser baile de mujeres deshonestas y de hombres livianos. Llamábanle *cucuechcuicatl*, que quiere decir “baile cosquilloso o de comezón”.¹⁴

En estos cantos-bailes lúbricos, los participantes daban rienda suelta, dentro de un marco ceremonial impuesto, a una sexualidad ritualmente exacerbada.¹⁵

En la fiesta Ochpaniztli, dedicada a la madre-tierra, los vínculos funcionales entre el sexo y la muerte eran aún más íntimos. La decapitación ritual de la víctima, imagen de la diosa, y la eyaculación subsecuente de la sangre por el cuello, tenían un carácter tanto erótico como tanático. En esta misma fiesta, el sacerdote que revestía la piel de la mujer desollada tenía relaciones homosexuales reales o fingidas con sus huastecos (*cuextecatl*), las cuales expresaban ritualmente la fecundación de la tierra y permitían a la colectividad encauzar su energía libidinal.

El placer carnal era parte del refuerzo anímico que se proporcionaba a una víctima en los días que precedían su sacrificio: “las cuatro doncellas que le daban por sus mujeres también eran criadas en mucho regalo. Para aquel efecto, poníanlas los nombres de cuatro diosas; a la una llamaban Xochiquétzal; a la otra, Xilonen; y la tercera, Atlatonan; y a la cuarta, Uixtocíhuatl”.¹⁶

Además de la simbología que entrañaba y del carácter mítico-ritual fecundante de la copulación del individuo escogido para representar al dios Tezcatlipoca con las encarnaciones divinas que lo acompañaban, es probable que la actividad sexual antes de la muerte, en muchos casos homosexual (figura 2.5), tuviera efectos saludables para reducir la tensión y lograr una relativa plenitud.

¹⁴ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967, v. I, p. 193.

¹⁵ Patrick Johansson K., *Ahuilcuicatl. Cantos eróticos de los mexicas*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2018, p. 311-336.

¹⁶ *Códice florentino*, facsimilar elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979, lib. II, cap. 24.

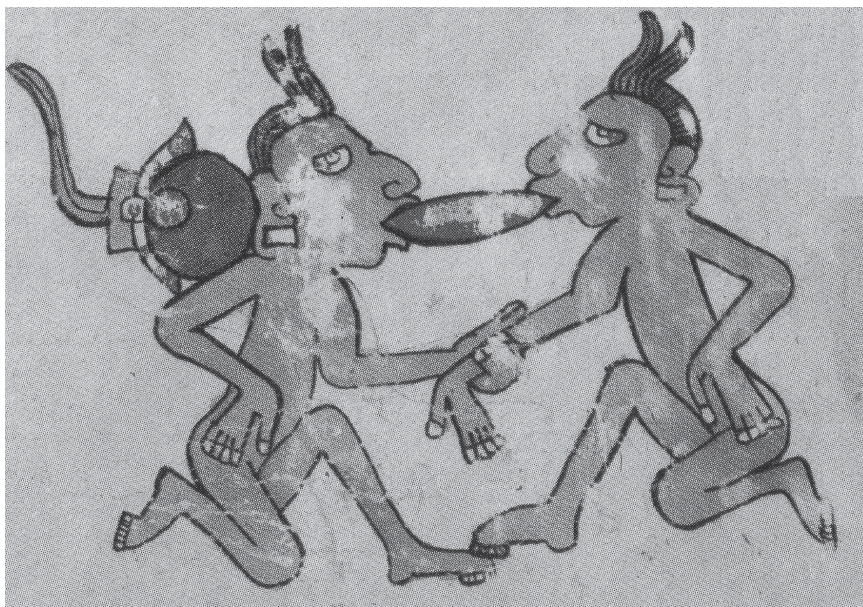


Figura 2.5. El acto sexual u homosexual antes de la muerte sacrificial.
Códice Borgia, lám. 61

Tanatos

El asesinato y el suicidio son dos de las manifestaciones más evidentes de la pulsión de muerte, probable remanencia de un estado biológico anterior a la aparición de la función simbólica, cuando la muerte sólo estaba inscrita en el programa genético del ser. Freud identificó la pulsión de muerte y la describió en términos explícitos, pero mucho antes los mitos nahuas precolombinos la habían integrado implícitamente a sus esquemas actanciales.

Principio y fin de todo cuanto existe, la muerte está omnipresente en la cultura náhuatl precolombina. Es el vientre materno del que sale y al que regresa lo que nace. Por lo tanto, la atracción que ejerce sobre los individuos y las colectividades representa una verdadera “gravidad” pulsional. Según la mitología náhuatl, el hombre fue creado por Quetzalcóatl-Ehécatl a partir de los huesos que guardaba Mictlantecuhtli, el dios de la muerte, en el inframundo. Después de varias secuencias narrativas en las que fuerzas antagónicas se oponen a su advenimiento,

el hombre nace con la promesa formal de su creador de traerlo de regreso a la dimensión matricial después de su existencia.

En el mundo indígena como en muchas otras culturas, a la “gravedad” naturalmente mortal de la condición humana se añaden las tendencias regresivas y agresivas que constituyen el suicidio, la mortificación ritual, el sacrificio y la guerra.

Entre las múltiples formas de aculturar las tendencias regresivas que implica la pulsión de muerte, los antiguos nahuas elaboraron danzas dionisiacas en las que se obnubilaba la conciencia, a veces con la ayuda de pulque, psicotrópicos o ritmos obsesivos del tambor, para propiciar una ebriedad motriz y un descenso a las fibrosas tinieblas del cuerpo.

Erotismo y muerte en el mito de la creación del ser humano

En el mito referido del descenso de Quetzalcóatl-Ehécatl al Mictlan con el fin de crear a la humanidad, Mictantecuhtli pone dos condiciones para entregarle los huesos-jade o preciosos (*chalchiuhomítl*) que pide: que sople en su caracol y le dé cuatro vueltas a su círculo de jade.

El hecho de que el sople (*ehecatl*) seco y masculino del dios uranio penetre en las circunvoluciones húmedas del caracol femenino tiene un carácter sexual. El caracol no está agujerado, por lo que no sale ningún sonido. Los gusanos (*ocuilme*) lo perforan, se meten los abejorros (*xicotin*) y el sople divino de Quetzalcóatl se transforma en sonido, luz sonora en el inframundo. La perforación del caracol por gusanos oblongos, fállicos, tiene también un carácter sexual.

Mictlantecuhtli oye el sonido del caracol (*oquihualcac*). En términos mitológicos, el sonido producido por el caracol de Quetzalcóatl penetra (en el sentido sexual de la palabra) en el oído del dios-muerte y lo (la) fecunda. El ser humano es producto de la fecundación de la muerte por un sonido/luz que la penetró.

Una imagen del *Códice Laud* (figura 2.6) expresa mitográficamente, aunque en otros términos, esta unión íntima entre el sexo y la muerte: los esqueletos, lo blanco-óseo, lo rojo-sangre, la serpiente fállica, Quetzalcóatl-Ehécatl como cascabel de una serpiente gris, los brazos extendidos, las circunvoluciones dinámicas del trazo y la sintaxis de

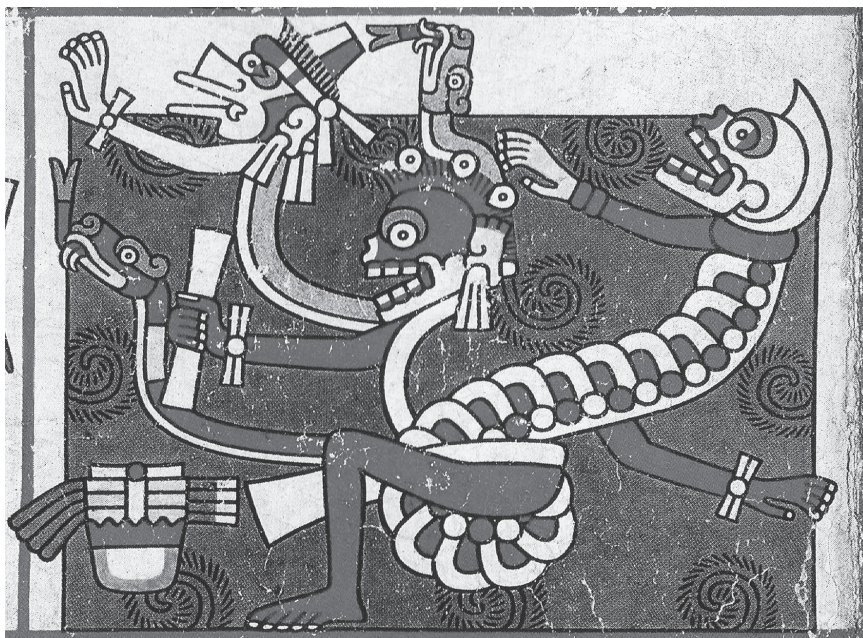


Figura 2.6. Sexo y muerte en el Mictlan. *Códice Laud*, lám. 44

formas y colores, el papel (*amacui*) que empuña el personaje rojo, son una gestación mitográfica del ser en el inframundo.

¿CONJUGACIÓN CULTURAL O PATOLÓGICA DE ESTAS PULSIONES?

Al asimilar la muerte a un vientre materno, la cultura náhuatl precolombina vinculaba estrechamente el anabolismo genésico y el catabolismo entrópico, lo erótico y lo tanático, la existencia y la muerte, el placer y el dolor.

El autosacrificio, el placer por el dolor

Para crear al hombre, Quetzalcóatl sacrificó su miembro viril y roció con su sangre espermática los huesos molidos por la diosa-madre

Quilaztli en un barreño matricial. La concepción del hombre implicó a la vez el placer y el dolor, un ejemplo que los sacerdotes indígenas seguirán en sus autosacrificios (figura 2.7). Para celebrar la llegada de Huitzilopochtli, por ejemplo:

Por el regocijo y contento, y en pago y agradecimiento de tan gran beneficio, como se les hacía en venir su dios a visitarlos, hacían aquellos espantosos sacrificios en sí mismos y en sus personas, sangrándose de los pechos, las lenguas, las orejas, los molledos, las pantorrillas, pasando por las heridas, que con gran osadía se daban, cordeles, cañas, pajas, cada uno como más devoción tenía, donde se bañaban de sangre con aquellas crueles penitencias y sangrientos sacrificios, la cual sangre ofrecían al demonio.¹⁷

El carácter ofertorio del autosacrificio es indudable, pero podemos preguntarnos si el dolor ofrendado con la sangre no generaba una cierta forma de placer “masoquista” en el penitente, que fungiera asimismo como una sana limpia de escorias pulsionales.

La canalización “sádica” del tanatos

Las formas de muerte sacrificiales correspondían por lo general a la gesta mítica que se escenificaba. Sin embargo, más allá de esta mitología, las modalidades específicas de sacrificios permitían exacerbar de muchas maneras el *tanatos*, y por ende, recobrar la paz pulsional. Por ejemplo, en la fiesta Xocotl Huetzi, dedicada al dios del fuego, se arrojaban cautivos vivos a la hoguera:

Luego descendían los que los habían de echar en el fuego y empolvorizaban con incienso las caras, arrojándoselo a puñados, el cual traían molido en unas talegas; luego los tomaban, y atábanlos las manos atrás, y también los ataban los pies, luego los echaban sobre los hombros a cuestras y subíanlos arriba a lo alto del *cu*, donde estaba un gran fuego y gran montón de brasa, y llegados arriba luego daban con ellos en el fuego; al

¹⁷ Durán, *Historia de las Indias...*, v. I, p. 277-278.



Figura 2.7. El placer por el dolor infligido a una víctima.
Códice Laud, lám. 5

tiempo que los arrojaban alzábase, un gran polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un grande hoyo en el fuego, porque todo era brasa y rescoldo, y allí en el fuego comenzaba a dar vuelcos y a hacer bascas el triste del cautivo; comenzaba a rechinar el cuerpo como cuando asan algún animal, y levantábanse vejigas por todas partes del cuerpo; y estando en esta agonía sacábanle con unos garabatos, arrastrando, los sátrapas que llamaban *quaquacuiltin*.¹⁸

Si bien es lógico que el fuego pueda “lamer” con sus lenguas ígneas a la víctima que le es dedicada y saborearla, la crueldad del sacrificio parece atañer a lo pulsional más que a lo cultural. Tanto la visión del ser en agonía y el rechinado de su cuerpo, como el olor, despertaban probablemente atavismos pulsionales que había que redimir culturalmente.

¹⁸ *Códice florentino*, lib. II, cap. 29.

Un texto mexica que establece el origen del desollamiento también pone en evidencia una necesidad “sádica” de satisfacción pulsional.¹⁹ Se trata del sacrificio y desollamiento de la hija del rey de Colhuacan, Achitómetl, y del culto que el padre viene a rendir a la diosa, sin saber que la encarnación de la divinidad reviste la piel de su hija: “Achitómetl, luego ya por esto degüella las codornices enfrente de su dios, y pues todavía no bien veía enfrente de quién degüella las codornices, luego incensa él mismo, emblanquece el incensario, conoció, vió el pellejo de una gente, de la hija doncella de Achitómetl, mucho se espantó, al punto ya por esto grita”.²⁰ Es muy probable que esta trágica situación que se conmemoraba año tras año en la fiesta Ochpaniztli haya canalizado de manera “sádica” el oleaje pulsional de la colectividad.

En el contexto ritual del mes festivo Tlacaxipehualiztli, unos personajes, verdaderos “mimos”, se presentaban delante de los cautivos a los que habían colocado frente a la rueda de piedra (*temalacatl*) sobre la que se realizaría el llamado combate gladiatorio, antes de ser sacrificados en aras del dios Tótec. Con una tortilla (*tlaxcalli*) emulaban la manera en la que iban a morir:

Umpa ohuico iyopico, yn iteupan Totec. Umpa quintlayeyecalhuia-ya in quenin miquizque; quimeltequia: çan oc quintlayecoltiaya iotlaxcalli, anoço yopi tlaxcalli; ynic quimeleltequia.²¹

Allá eran traídos al Yopico, el templo de Tótec. Allá les representaban [miméticamente] cómo iban a morir; (dizque) les cortaban el pecho: solo utilizaban la tortilla *io* o tortilla yopi; así les cortaban el pecho.

La representación gestual del acto sacrificial con una tortilla que se cortaba, se hacia pedazos y luego, probablemente, se comía (aunque esto último no se menciona el texto), tenía sin duda un carácter sádico, cualquiera que fuera su propósito ritual.

¹⁹ Para Freud, el sadismo manifiesta la canalización funcional de la pulsión de muerte sobre un objeto exterior.

²⁰ Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 57.

²¹ *Códice florentino*, lib. II, cap. 20.

LA RUPTURA SACRIFICIAL DE LA GEMELARIDAD

En un contexto pulsional que se reflejó en la cosmogonía, lo gemelar parece haber sido a la vez una expresión positiva de la dualidad y un obstáculo para que el mundo pudiera ser viable. Las fuentes indican que, cuando una mujer paría gemelos, el padre tenía que matar a uno de ellos so pena de morir él mismo si no lo hacía. Es probable que esta costumbre, común a muchas culturas del mundo, tuviera un origen pulsional. Los gemelos, idénticos, cuates o con una fisonomía distinta, manifiestan la dualidad de los seres y de sus tendencias. Simbolizan oposiciones internas del hombre y el combate que debe librar para asumirlas o resignarse a sacrificar una parte de sí mismo en aras de otra.²² En el contexto cultural náhuatl prehispánico, los gemelos eran a la vez temidos y adorados. Según Chevalier y Gheerbrant, el miedo del hombre en relación con una aparición gemelar es “el miedo frente a una toma de conciencia individualizadora, miedo a la individuación, miedo a una ruptura de una indiferenciación colectiva. Los gemelos representan una contradicción no resuelta”.²³

Coatl, serpiente: el gemelo

El vínculo simbólico que relaciona el gemelo con la serpiente (*coatl*)²⁴ en la cultura náhuatl prehispánica no se explica en las fuentes y debe inferirse a partir de indicios contenidos tanto en textos de la tradición oral como en la imagen de documentos pictográficos. En términos psicológicos, según Jung, la serpiente “encarna la psique inferior, oscura, lo que es extraño, incomprensible, misterioso”.²⁵ En la simbología mexicana, más allá de su género real, la serpiente puede ser masculina si está extendida (figura 2.8) o femenina si está enroscada;

²² Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, París, Éditions Robert Laffont, 1985, p. 546.

²³ *Idem*.

²⁴ En México, la palabra náhuatl *coatl*, hispanizada como “cuate”, se refiere a gemelos no idénticos que provienen de óvulos distintos.

²⁵ Jung, citado por Chevalier y Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 867.



Figura 2.8. El sexo masculino como serpiente.
Códice Borgia, lám. 59

varias serpientes entrelazadas manifiestan una dimensión inextricablemente esencial mas no evidente, como en el caso de la falda de Coatlicue.

La serpiente es “hembra y macho gemelo en sí misma”.²⁶ Es un viejo dios primordial, presente en muchas cosmogonías, “antes de que las religiones del espíritu lo desterraran [...], era el doble símbolo del alma y de la libido”.²⁷ Es “la dinámica del círculo, inmóvil en apariencia porque gira sobre sí mismo, pero cuyo movimiento es infinito ya que se auto regenera eternamente”.²⁸ Es también la que promueve la duración, el tiempo: está en la periferia en las primeras imágenes del mundo (figura 2.9). Quetzalcóatl, la “serpiente-quetzal” y el “gemelo precioso”, como sol, muere en el oeste para renacer en el este como la gran estrella (Huey Citlalli, Venus). Es dos en uno y dialéctico en sí mismo. Es lo indiferenciado primordial.

²⁶ *Ibidem*, p. 868.

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 869.



Figura 2.9. Las serpientes del tiempo en la Piedra del Sol.
Museo Nacional de Antropología

El sacrificio de Xólotl por su gemelo Quetzalcóatl-Ehécatl

El nombre del dios Quetzalcóatl (serpiente emplumada) se traduce también como “gemelo precioso”, según los contextos. En el mito de la creación del sol y la luna, cuando los dioses decidieron autoinfligirse la muerte en sacrificio, Xólotl, el gemelo de Quetzalcóatl, se rehusó a morir y huyó. Su hermano lo persiguió y lo alcanzó, pero éste se transformó en maíz de doble caña (*millacaxolotl*) y prosiguió con la huida. Alcanzado de nuevo, se transformó en maguey doble (*mexolotl*). La persecución continuó hasta que, alcanzado en el agua, Xólotl se transformó en ajolote (*axolotl*) —animal anfibio cuyo ser fue percibido como “anfibiológico”— y sacrificado por su hermano en estado larvario.

En este mito se aprecia con claridad la reticencia del ser de abandonar la gemelaridad y la regresión manifiesta a las aguas intrauterinas de la madre (en un estado larvario si consideramos su última transformación)

en las que por fin muere sacrificialmente. Quetzalcóatl era asimismo la estrella de la mañana *huey citlalli* (Venus), divinidad del amanecer *tlahuizcalli*, mientras su hermano gemelo Xólotl era la misma estrella, pero del atardecer, cuando el sol envejecido muere en el poniente.

Dos edades en una situación gemelar en Mictlampa, el Norte

La localización y contigüidad vitalmente anómalas de dos eras en una misma región cardinal-temporal son otro ejemplo de ruptura con carácter cosmogónico de la gemelaridad. En la llamada *Leyenda de los soles*, se situaron en el Norte (Mictlampa) dos eras: la segunda, *ehecatl tonatiuh*, la era de viento, que duró 7×52 años, y la tercera, *(tle)quiahuítl tonatiuh*, la era de lluvia de fuego, que duró 6×52 años. Las dos ostentaban el mismo signo, 1-Técpatl (1-Pedernal), propio del Mictlampa, lo que les confería un carácter simbólico gemelar e imposibilitaba la expansión del mundo y su dinamismo espacio-temporal, porque faltaba un punto cardinal y no había cielo. La primera y la cuarta eras, de 13×52 años, una telúrica y la otra de agua, habían durado 13×52 años y eran estables y distintas.

La petrificación gemelar que implicaba la presencia de dos eras confinadas en el inframundo fue destrabada cuando Tota y Nene, dos seres que sobrevivieron al diluvio de la cuarta era flotando en el tronco de un ahuehuete, asaron peces y el humo resultante se elevó. El cielo emergió de las profundidades del inframundo hasta lo que sería el apogeo cenital del curso solar y abrió la dimensión celestial en una fecha “circunstancial”, 1-Tochtli (1-Conejo), que definía el Sur. Con este acto, el 1-Técpatl, indebidamente telúrico de la era de viento, subió con el humo al lugar que le correspondía: el cielo (*ilhuicatl*) y se había vuelto 1-Tochtli (1-Conejo), exponente selénico, propio de la luna.²⁹ El pedernal se tornó conejo y rompió la gemelaridad idéntica para crear una dualidad genéricamente distinta. La decapitación de Tota y Nene, los

²⁹ Patrick Johansson K., “And the Flint Stone Became a Rabbit... The Creation of the South and the Origin of time in the Aztec *Legend of the Suns*”, en “Das kulturelle gedächtnis Mesoamerikas im kulturvergleich zum alten China. Rituale im Spiegel von Schrift und Mündlichkeit”, *Estudios Indiana 2*, ed. de Daniel Graña-Behrens, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2009, p. 77-99.

autores del fuego, fue el sacrificio que consagró la ruptura de ese estado gemelar y la alternancia del sol y la luna. Sus cabezas se colocaron sobre sus respectivos traseros y se generó la dialéctica alternativa indígena del comienzo y el fin. Su transformación en caninos les confirió la misión de guiar a los difuntos en los páramos del inframundo.

Dos soles idénticos en el horizonte

En el mito de la creación del sol y de la luna, como consecuencia del salto de Nanahuatzin y Tecuhciztécatl a una hoguera surgieron dos soles que brillaban por igual y establecían una luminosa pero inmóvil gemelaridad. Papáztac, uno de los dioses del pulque, arrojó un conejo a uno de ellos y eso lo diferenció del otro. Este gesto, en apariencia anodino, tuvo un carácter sacrificial equiparable en términos funcionales al sacrificio de Coyolxauhqui por su hermano Huitzilopochtli.

El sacrificio de Coyolxauhqui por su hermano Huitzilopochtli

Las fuentes no precisan si la hermana de Huitzilopochtli, Coyolxauhqui, era su gemela. El calificativo *ihueltiuh*, por lo general traducido como “hermana mayor”, hace pensar que no lo era por una diferencia de edad implícita. Pero el mito del nacimiento del dios tutelar de los mexicas en el monte Coatépetl, con el sacrificio de su hermana, sugiere que la relación era simbólicamente gemelar y que tenemos que redefinir el término *ihueltiuh*.

Androginidad, gemelaridad y homosexualidad

Nanahuatzin y Tecuhciztécatl, el sol y la luna en gestación mitológica, eran seres simbólicamente andróginos antes de lanzarse al fuego. Ambos se volvieron soles en la gemelaridad idéntica e inmóvil mencionada, antes de diferenciarse por el conejo que arrojó Papáztac, que hirió sacrificialmente la cara de uno de ellos y lo transformó en luna. En la órbita simbólica, tanto de la androginidad como de la gemelaridad, gira

la homosexualidad en apariencia masculina, erótica, como lo expresa el carácter fálico del pedernal (*vid. infra* figura 4.9, p. 126), pero yerma como indica el pedernal cuando figura en la luna. En la imagen del *Códice Borgia* (*vid. supra*, figura 2.5, p. 67), uno de los personajes toma la muñeca del otro. Esto tiene sin duda un tenor sexual y remite a contextos de unión homosexual porque ambos son hombres. Un adagio náhuatl correspondiente a un casamiento heterosexual expresaba:

In cozcatl, in quetzalli, in ima- Se ata el collar, la pluma de quetzal,
quechtlan, in itozcatlan, in con- a su muñeca, a su cuello.
molpilia.³⁰

En un contexto de homosexualidad, la unión entre dos seres tenía resonancias distintas. Es probable que tendiera a mantener el estado gemelar, remanencia de la androginidad y la indiferenciación original. En una dimensión heterosexual, el incesto parece expresar la misma tendencia. El incesto de Quetzalcóatl con su hermana Quetzalpétlatl, en un contexto protocolario mortuario,³¹ es un ejemplo de ello.

XOCHIYAOTL, LA GUERRA FLORIDA:
UNA CONJUGACIÓN DE EROS Y TANATOS

En un contexto náhuatl prehispánico, la muerte en la guerra tenía un tenor sacrificial, pero la guerra florida (*xochiyaoyotl*), en la que no se buscaba matar al antagonista —no propiamente “enemigo”— sino capturarlo, cautivarlo para llevarlo a la piedra de sacrificio, tenía sin duda un carácter erótico. Este erotismo marcial se volvía filial, porque el captor consideraba al cautivo “su hijo” y este último veía en el guerrero que lo había capturado, o el sacrificante que lo había comprado, a “su padre”. En la subsecuente comida comunal antropófaga, no podía

³⁰ Patrick Johansson K., *Machiotlahtolli, la palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, México, McGraw-Hill, 2004, p. 80.

³¹ Patrick Johansson K., *Micacuicatl. Las exequias de los señores mexicas*, p. 238-239; *Anales de Cuauhtitlan*, en Walter Lehmann y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1979, p. 72.

comer la carne consagrada de “su hijo”, lo cual hubiera sido de alguna manera “incestuoso”. Comía la de otra víctima.

TLACHIALIZTLI, LA MIRADA

En el mito de la creación del sol y la luna, la mirada giratoria de los dioses, *momalacchoa in teteoh* (daban vueltas como malacates), propició el movimiento (*ollin*) antes de que la mirada de Quetzalcóatl fijara el Este (*tlauhcopa*) como el lugar por el que la luz del día surgiría por primera vez, dando inicio al tiempo. El verbo náhuatl *tlachia*, con una probable variante en la cantidad vocálica de la primera sílaba, significa a la vez “observar” y “esperar”.³²

En un contexto cultural prehispánico, esta afinidad paronímica establecía una relación conceptual entre la mirada y lo que se espera de ella. En un ámbito cognitivo, el indígena concebía esencialmente en términos visuales y daba a ver y a sentir lo que quería transmitir. La “rapacidad visual” de los indígenas, subrayada en distintas ocasiones por los frailes, les permitía no sólo una memorización fenomenal de lo que veían, también determinaba su interiorización y una asunción casi somática de lo que habían visto.

En el contexto de la muerte sacrificial, la mirada que captaba la muerte en los rituales permitía su interiorización, su “digestión”, una verdadera anabolización en términos cognitivo-sensibles, hasta que dicha muerte fuera parte culturalmente constitutiva del ser indígena, un ser ontológicamente definido para la muerte.

CONCLUSIÓN

La civilización mesoamericana, en su variante náhuatl prehispánica como se manifestaba en el momento del contacto, mantenía lazos estrechos con lo “bio-lógico” y lo “eco-lógico”. Si bien sublimaba culturalmente distintas remanencias pulsionales que anidan en lo más

³² *Tlachia*, con “a” corta en la primera sílaba, es “ver”, “observar”; con “a” breve es “esperar” o viceversa. En todo caso, la relación paronímica, casi homónima, establece un vínculo semántico determinante entre las palabras.



profundo del ser humano, arraigaba su presencia existencial en la tierra en estratos somáticos que representaban una verdadera comunión cognitivo-sensible con la naturaleza. El carácter inmanente de su relación cognitiva con el mundo determinó paradigmas comportamentales y categorías axiológicas *sui generis*, entre los que figura el fundamento del sacrificio humano.

A este arraigo psico-somáticamente pulsional del sacrificio humano se aunaba una conceptualización también “bio-lógica” de la muerte. Dado que el fin ineludible de la existencia estaba inscrito en el programa genético de los seres, tenía que figurar en su programa cultural. Antes que nada, el mexica era “un ser para la muerte” en el sentido que el filósofo alemán Heidegger dio a esta locución. Podía esperar la muerte envejeciendo en un contexto existencial de entropía³³ o ir a su encuentro en la guerra o el sacrificio regenerando las entidades en aras de las cuales había sido sacrificado, en última instancia, el sol o la luna, el tiempo... la vida.

³³ Entropía, del griego *entropê*, “regreso”. Término de termodinámica que expresa la degradación energética de un sistema. Christian Duverger, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque*, París, Éditions du Seuil, 1979.